

# Doktriini versus ihminen: ideologia doktriinina ja myyttinä

MARKO A. KAUPPINEN

## ABSTRACT

Doctrine over person: ideology as a doctrine and as a myth

This article deals with two definitions of ideology: doctrine and myth. These two definitions establish a twin bases of legitimacy, the national myth and ideological orthodoxy, both arguably present in contemporary Chinese Communism. Facing the prospects of "de-ideologization" and hence problems in legitimization of the power, Chinese Communist Party (CCP) has been active in promoting a new image of the Great Helmsman, Mao Zedong, since the early 1990s. At the very same time, theoretical aspects of Maoism have been in crisis, resulting updates in the official ideology. Less and less bound to Mao Zedong Thought (*mao zedong sixiang*), CCP has, in fact, separated two different interpretations of Mao Zedong: ideological system (doctrine) and great narration (myth).

Kommunististen järjestelmien romahtaminen on merkinnyt myös ideologisen debatin suvantokautta. Jo 1960-luvun alkupuolella monet teoreetikot Daniel Bellin ja Harold Laswellin johdolla kuuluttivat "ideologioiden loppua" perustaen väitteensä niiden loppuun kulumisella (ks. Waxman 1968). Kun ideologiat vihdoin 1990-luvulle tultaessa kuolivat, nousi esiin uusia korvaavia käsitteitä, kuten Samuel P. Huntingtonin "sivilisaatioiden törmäminen" tai nyttemmin yleistynyt poliittisen kulttuurin määritelmä, joka näyttäisi ottaneen paikkansa ihmisten yleisten orientaatioiden kuvaamisessa suhteessa politiikkaan (ks. esim. Almond 1990, 144). Samalla ideologioiden tilalle tulivat (tai niistä jäivät jäljelle) pelkät ideaalit, jotka voidaan nähdä pelkkinä ideologioiden päämäärinä, mannheimilaisessa mielessä utopioina, joiden projisoitunutta sisältöä ei koskaan pystyttäisi saavuttamaan (ks. esim. Hagopian 1985).

Ideologia on monimutkainen käsite. Se on usein ollut synonyymi lähes yhtä hankalasti määriteltävissä oleville käsitteille kuten totalitarismille (ks. esim. Friedrich ja Bzrezinski, 1956; Cassinelli 1960; Mannheim 1976; Crick 1984). Näin määri-

teltynä ideologia on käsitetty nimenomaan vasta-parina puhtaasti poliittiselle, propagandasta vapaalle toiminnalle. Ideologian on nähty olevan myös niin sanottua "pelkkää retoriikkaa" (Burke), "diskurssi" (Therborn) tai jopa propagandan muoto (Burnett). Yksi kaikkein mielenkiintoisimmista tematisoinneista on kuitenkin Robert Jay Liftonin (1967, 490) määritelmä, jossa ideologia (tai "totalinen pyhä tiede") sekoitetaan myyttiin, jolloin lopputuloksena saadaan todellisuus, joka korvaa täysin yksilön aikaisemman *Weltanschauungin*. Tätä Lifton kutsuu doktriiniksi vallaksi suhteessa ihmiseen, ihmisen ylittäväksi doktriiniksi (*doctrine over person*). Lifton soveltaa määritelmänsä kiinalaiseen kommunismiin, jonka hän näkee omaan paitsi kaiken alistavan ideologisen koneiston, niin myös sellaisen myyttisen luomiskertomuksen, jonka kautta ideologian olemassaolo ja sen indoktrinointi voidaan perustella välttämättömänä. Näin ideologia on paitsi vallan niin väline myös myyttisyyden ilmentäjä.

Myyttisyyden rooli osana ideologiaa on toki kiistämätön, mutta sen määrittäminen jonkin jäykän oppijärjestelmän – esimerkiksi kiinalaisen

kommunismiin – kanssa yhteneväksi kokonaisuudeksi on ongelmallinen lähtökohta. Mikäli myytti, jota voidaan myös jossain olosuhteissa kutsua ”suureksi narraatioksi”, palvelee ideologiaa, on sen rooli pikemminkin toimia legitimitietin ylläpitäjänä ja vahvistajana, ei niinkään ihmisen ylittävän doktriinin määrittäjänä. Näin myytti on se tarina, joka antaa ideologialle mandaatin tulkita historiaa, toisin sanoen tietty ideologinen kokonaisuus pyrkii määrittelemään oman roolinsa myytin kautta. Samalla koko historiallinen kehys ideologisoituu, koska suuren narraation edustama ideologia yhdistää historiallisen ja myyttisen historian-tulkinnan, jolloin empiirisen ja käsitteellisen välinen suhde hämärtyy (ks. White 1973, 3).

Myytin korostaminen on tietenkin erityisen tärkeää vallankumouksen yhteydessä, mutta myös vallankumouksen jälkeisessä prosessissa, jossa ideologian päämääriä tulisi alkaa toteuttamaan. Samalla pyritään myös purkamaan valtaan auttanutta myyttiä, joka on yleensä kuitenkin saavuttamaton, utooppinen tila. Tämän artikkelin tarkoituksena on selvittää miten myytti(syys) ilmenee ideologiassa ja mikä on doktrinaalisuuden suhde tähän myyttiin. Esimerkkinä käytän lähinnä Kiinalaisen kommunismin perustaa, Mao Zedongin ajatusta (*mao zedong sixiang*), jossa yhdistyvät paitsi myytti (suuri narraatio) vallankumoukseen johtaneesta tapahtumasarjasta kuin myös ideologinen systeemi (*sixiang tixi*), joka voidaan monessa mielessä määritellä ihmisen ylittäväksi. Myytin ja ideologian suhteen selventämiseksi käytän apuna myös kansallissosialismin teoreettista perimää, vaikka yhtymäkohdat esimerkiksi kiinalaiseen marxismiin ovatkin varsin ohuet. Tämä tarkoittaa kuitenkin ideologian sisällä vaikuttavien motiivien ja taustojen määrittelyä, ja luo laajemmat edellytykset teoriapohjan soveltamiselle.

### Legitimitietin kaksoisperusta

Myyttisyys voi toimia ideologian legitimitietin ylläpitäjänä kahdella eri tavalla. Vallassa olevan organisaation voidaan katsoa perustavan ideologisen puhuntansa (toisin sanoen valta-asemansa sekä retorisenä että fyysisenä toimintana, mikäli nämä halutaan nähdä vastakohtina) kahdelle myytille, joiden kautta kansallista yhtenäisyyttä ja poliittista stabiiliteettia korostetaan. Myyteinä toimivat kansallisella tasolla vapautumisen idea eli vallankumouksen luoma poliittinen realiteetti ja *ancien ré-*

*gimen* romuttaminen, sekä ideologisen ortodoksisuuden korostaminen, mikä näyttäisi vahvistavan hallitsevan luokan (ideologian määrittäjän) legitimitiettiä suhteessa poliittiseen kompetenssiin. Viime kädessä myyttien korostaminen siis paitsi vahvistaa, niin myös vitalisoi ideologiaa uusintamalla sen sanoman. Tällaista prosessia voidaan kutsua ”legitimitietin kaksoisperustaksi”, jossa vallankumouksen saavuttaminen toimii kansallisena myytinä ja ideologisen ortodoksisuuden noudattaminen instrumenttina tuon myytin lunastamiseksi. Tällöin poliittisen toiminnan päämääränä on muutoksen tuoman epävarmuuden minimoiminen ja stabiiliteetin tarpeen korostaminen (ks. Kluver 1996, 15).

Vaikka legitimitietin kaksoisperustan idea on melko pitkälle yksinkertaistettu tapa tulkita ideologisen koneiston vallankäyttöä, on se kuitenkin sovellettavissa jokseenkin mielekkäästi useimpiin suuriin ideologioihin, vaikka ongelmiakin toki ilmenee. Esimerkiksi kansallissosialismi, jonka perustana voidaan nähdä paitsi eskatologinen väite tuhatvuotisesta valtakunnasta ja teoria arjalaisen rodun ylemmydestä suhteessa muihin rotuihin, pyrki valtaan pääsääntöisesti laillisin keinoin. Näin ollen vallankumouksen käsitettä ei sellaisenaan voi käyttää kyseisen ideologian yhteydessä. Kansallissosialismiin vaikutti suuresti keskiaikainen milleniaarinen ennustusperinne, jonka ehkä kaikkein ansiokkain edustaja, Joakim Fiorelainen (1145–1202), pyrki ennustamaan tulevaisuuden tapahtumat detaljinomaisesti. Tähän suurimpana syynä vaikutti Fredrik I Barbarossan mystifiointi vapahtajana ja täydellisenä hallitsijana, jonka reinkarnaatiota odotettiin viemään loppuun aloittamansa työ. Tämä johti lopulta Fredrik II, Barbarossan pojanpojan, julistamiseen messiaaksi (ks. Cohn 1961, 99–107). Yhtä lailla kansallissosialistit nojasivat samankaltaiseen messiasmyyttiin, jonka periaatteena oli paitsi *führerprinzip*, niin myös tuhatvuotinen ”kolmas valtakunta”, joka omaksuttiin suoraan Joakim Fiorelaisen ennustuksen kolmannesta vaiheesta, ”hengen ajasta”, jonka oli määrä kestää tuhat vuotta.

Siinä missä natsien kansallinen myytti edusti vanhaa pseudo-uskonnollista ilmestystä, voidaan ideologisen ortodoksisuuden vaatimus suhteuttaa rodun käsitteeseen. Yksi ensimmäisistä ja myös kuuluisimmista vaatimuksista arjalaisten arvon palauttamiseksi oli esitetty kreivi Arthur de Gobineau (1854–1915) laajahkossa esseessä *Essai sur l'inégalité des races humaines*, joka kirjoitettiin

vuosina 1853–55. Kirjoituksen taustalla vaikutti yhteiskunnallinen huoli ylhäisön aseman romuttumisesta. Vaikka Gobineau usein mainitaan rasismin isänä, on huomattava, että hän käsittelee ”rodun” ja ”luokan” käsitteistä jossain määrin yhtenevästi. Gobineau perusteesti onkin degeneraation väistämättömyys sekä suhteessa ”korkeaan moraalisiin” että ”rotuun”. Tämä sai esimerkiksi Alexis de Tocquevillen, Gobineau ystävän ja työnantajan, väittämään, että Gobineau edusti materialismia ja fatalismia.

Kansallissosialismi perusti legitimitteettinsä vapautumiseen, arjalaisen rodun uuteen tulemiseen, jota leimallisesti kuvaa usko alistavan *ancien régime*in hylkäämisestä ja uuden perustan löytämisestä. Tämä ajattelu kulminoituu *völkisch* -ideologiassa, teoriassa saksalaisista (laajemmin arjalaisista) kansana, joka kansallissosialismin löytämisen kautta saavuttaisi todellisen luonteensa ja josta siten (ja vasta sitten) tulisi myös todellinen kansa, *Volk* (Rhodes 1980, 112). On kuitenkin huomattava, että vaikka kansallissosialismi aloitti toimintansa kumouksellisena puolueena, oli sen ideologia kehityksen vastainen *par excellence*. Natsit hylkäsivät modernin luomalla kuvan kultaisesta ajasta, jonka heijastumia olivat yltiöromanttiset taiteenmuodot. Juuri tämän takia esimerkiksi Thomas Carlylen heerosprosaismi, Richard Wagnerin ”saksalainen ooppera” ja Arno Brekerin ”arjalainen taide” kanonisoiitiin ja luotiin samalla myytti arjalaisen rodun luomasta ”puhtaasta taiteesta”. Kansallissosialismi luotti toisin sanoen ikuisen paluun tematiikkaan, jonka taustalla vaikutti teoria ”suuren ajan” paluusta tietyn syklin jälkeen (ks. Eliade 1954, 112).

Siinä missä kansallissosialismi oli (on) edistyksen vastainen, nojaa kommunistinen teoria (yleisellä tasolla, esimerkiksi maolaisuus) väistämättömään kehitykseen, jonka päämääränä on puhdas luokkavapaa yhteiskunta. Vaikka sekä kansallissosialismi että kommunismi ovat molemmat utopistisia, niiden päämäärät poikkesivat olemukseltaan varsin jyrkästi. Kansallissosialismin utopia oli toki luokaton esimerkiksi de Gobineauin tarkoittamassa mielessä, mutta sen perusta tuli viime kädessä luomisteoriasta, joka oli tuottanut täydellisen maailman. Arjalainen rotu oli siis ensimmäinen ja siten ylivertainen rotu, muiden rotujen ollessa ”luonnon sekasikiöitä”. Kommunistinen eetos nojasi taas ihmisen kehittymiseen ja oikean tietoisuuden jalostamiseen. Tämän kautta olisi saavutetta-

vissa puhdas kommunistinen mielenlaatu; ruumis toimi siten luokkataistelun ja fyysisen työn instrumenttina. Aivan samalla tavalla tietenkin myös kansallissosialismin tavoitteena oli tietty fyysisyyden taso, joka toimi edellytyksenä arjalaisuuden idean realisoinnissa, mutta sen saavuttaminen oli mahdollista vain tietyille verelle.

## Ideologia doktriinina

Myytti voidaan siis melko mielekkäästi määritellä ideologian taustalla vaikuttavaksi suureksi kertomukseksi. Sen sijaan ideologian määrittelemisen doktriiniksi on huomattavasti työläämpää. Vaikka ideologia alunperin luotiinkin juuri oppijärjestelmäksi, on sen merkitys muuttunut huomattavasti alkuperäisestä *idéologien* määritelmästä. Destutt de Tracy'n vuonna 1796 luoma oppijärjestelmä, jonka päämääränä oli ideoiden ”luonnollisen alkuperän” tutkiminen ja ”illusionaarisen ajattelun” paljastaminen (Goldie 1989, 269; Kennedy 1978, 44–74) jäikin 1800-luvulle tultaessa taka-alalle ideologian käsitteen saadessa poliittisemmän implikaation. Aivan erityisesti Karl Marxin ja Friedrich Engelsin *Die Deutsche Ideologie* vaikutti ratkaisevasti, sillä tässä teoksessa ideologia sai yhä suuremmassa määrin systematisoituneen ja ideaaleihin nojaavan määritelmän. Seurauksena myös sosiaaliisiin oloihin vaikuttavaa toimintaa alettiin kutsua ideologiseksi.

Kuitenkin vasta toisen maailmansodan jälkeen ideologian määrittelemisen muuttui periaatteellisesti pejoratiiviseksi, suurelta osin kommunismin ja kansallissosialismin takia. Ideologiasta tuli totalitaaristen järjestelmien ominaisuus, johon viitattiin usein käsitteellä ”sekulaari uskonto”. Ideologia alettiin mieltää itsenäiseksi järjestelmäksi, jonka määrittäjäksi nousi hallinnan tapa, eikä esimerkiksi Ranskan vallankumouksessa (1789–94) syntyneet ”hengelliset perheet” (oikeisto, keskusta, vasemmisto) tai de Tracy'n alkuperäisessä määritelmässä vahvasti vaikuttanut yhteiskunnan taloudellisten suhteiden implikaatio. Näin totalitaariset ideologiat nähtiin viime kädessä samankaltaisina, traditionaalinen oikeisto/vasemmisto -spektri hämärtyi ja totalitarismista tuli ideologisen ajattelun synonyymi (ks. Friedrich ja Brzezinski 1956; Crick 1984, 34). Samalla ideologian määritelmä vakiintui lähes samaksi kuin ”totalitaarisen diktatuurin”, joka käsitteellistettiin uskomusten systeemiksi, loogisesti strukturoituneeksi doktriiniksi,

joka tunkeutui ihmiselämän kaikille sektoreille (Cassinelli 1960, 69). Ideologiasta muodostui myös totalitaarisen valtakoneiston keino hallita ja tämän hallintametodin tuottamasta vallasta puhtaan poliittisen vallan vihollinen.

Ideologian doktrinaalisuus täysin ihmisen alistavana koneistona ei ole kuitenkaan kauttaaltaan hyväksytty argumentti. Yksi kaikkien aikojen klassikoista, Karl Mannheim, ei esimerkiksi täysin allekirjoittanut väitettä, jonka mukaan ideologia olisi kykenevä totaaliseen ihmisen hallintaan. Mannheim (1976, 49) jakoi ideologian ”partikulaariseen” ja ”totaaliseen” määritelmiin. Näistä ensimmäinen viittaa traditionaaliseen käsitykseen, jonka mukaan ideologia on työkalu vastapuolen esittämien ”ideoiden” ja ”representaatioiden” virheellisyyden paljastamiseksi. Jälkimmäinen sen sijaan viittaa jonkin historiallis-sosiaalisen ryhmän tiettyyn yhteiseen mielenlaatuun. On huomattava, että Mannheim formuloi käsiteparin jo 1930-luvulla, jolloin totalitarismi oli varsinaisesti vielä syntymättä, vaikka Benito Mussolinin johtamat fasisit ehtivätkin julistaa ensimmäisen totalitaarisen valtion, *lo stato totalitarion*, syntyneeksi vuonna 1922. Näin ollen Mannheim ei uskonut edes totaalisen ideologian pystyvän luomaan työväenluokkaan kuuluvalla yksilölle tietoisuutta, proletaarista *Weltanschauungia*, jonka kaikki elementit tähän sosiaaliseen ryhmittymään periaatteellisesti kuuluva kokisi omakseen (mt., 52).

Ideologian määrittelemisen doktriiniksi on ollut kuitenkin joissain tapauksissa perusteltavissa ja jopa ainoa mielekäs premissi. Esimerkiksi kiinalainen marxismi-leninismi voidaan jakaa kahteen tasoon, ”puhtaaseen” ja ”praktiseen”, jotka olivat kategorioina käytössä varsinkin Mao Zedongin ajatuksen tulkinnassa erityisesti ennen Suurta proletaarista kulttuurivallankumousta (1966–76). Näistä puhdas ideologia antaa yksilölle yhtenäisen ja tietoisien *Weltanschauungin*, kun taas praktinen ideologia on tarpeellinen maailmankatsomuksen toteuttamisessa. Molemmat operoivat kuitenkin yhdessä, sillä ilman praktista ideologiaa yksilön toiminnalla ei ole legitimitteettiä, eikä mikään organisaatio voi ilman puhdasta ideologiaa muuntaa oppejaan konsistentiksi toiminnaksi. (Schurmman 1968, 22–3) Tämän melko karkeankin jaottelun takana voidaan nähdä melko selvästi suhtautuminen ideologiaan nimenomaan organisaation välineenä, instrumenttina toimintaan. Näin ollen ideologian strukturiin viitataan toiminnan kategorian kautta,

jolloin toiminnan painottaminen implikoi ideologian funktionaalisuutta. Tämä käsitys on melko yleinen maolaisen politiikan kuvaamisessa, jonka tulkinnan mukaan esimerkiksi ideologia määritellään yksinkertaisesti toiminnaksi, joka toteuttaa tiettyjä kehittyviä funktioita vallankumousprosesissa (Solomon 1973, 47–77), toisin sanoen ideologia pyrki paitsi kukistamaan *ancien régime*n niin myös täyttämään vallankumouksen jälkeisen tehtävän.

Mikäli ideologiaa kuitenkin käsitellään doktriinina, toisin sanoen tietynlaisena oppijärjestelmänä, on se nähtävänä muunakin kuin vain tiettyjä funktioita omaavana apparaattina. Todellinen doktrinaalisuus ilmenee ideologiassa silloin, kun se täysin kyseenalaistamatta omaksutaan korvaamaan oma poliittinen realiteetti. Esimerkiksi Kulttuuri-vallankumouksen ollessa kiivaimmillaan Mao Zedongin ajatusta verrattiin punakaartilaiden keskuudessa ”aurinkoon joka ei koskaan laske”. Samalla tavalla monet käsittelevät marxismia traditiona, joka pitää Marxin teoksia raamattuina ja voittaa väittelyt vetoamalla ”Marx sanoi niin” (ks. esim. Edgley 1982, 21). Ideologian doktrinaalisuus ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö sen sisällä voi tapahtua mitään muutoksia, vaan pikemminkin se viittaa siihen logiikkaan, jolla ideologiaa tulkitaan.

### Teoria ja ajatus

Vaikka kiinalaisen marxismi-leninismien perinteinen tulkinta korostaakin ideologian funktionaalisuutta, voidaan ko. ideologialle määritellä myös spesifimmät tasot, joista ”ajatus” (*sixiang*) viittaa praktisen ideologian muodostamaan toimintasuhteeseen, jossa tietty jatkuva prosessi (tai kehitys) tähtää korrektiin ajatteluun, ja ”teoria” (*lilun*) siihen absoluuttiseen doktrinaaliseen määreeseen, johon koko ideologia perustuu. Tämä kahtiajako on (luonnollisesti) pitkälti marxilainen, sillä sen edustama dualismihan perustui hyvin pitkälle yksinkertaistettuna lähinnä käytännöllisen, eletyn elämän ja toisaalta abstraktien ideoiden väliseen suhteeseen, jossa toiminta operoi vastaparinaan reflektio tai ajattelu (ks. Kilminster 1982, 160). Vaikka edellä esitetty määritelmä on varsin ohut, voidaan sen pohjalle rakentaa tietty kaksoisperusta, jossa eletty elämä konstruoi myyttejä, joita abstraktit ideat (lähinnä teoria) pyrkivät purkamaan.

Vaikka itse jaottelu ajattelu/teoria onkin luonteva melkein minkä tahansa marxismin tulkinnassa,

on ajattelun käsitteen alistaminen toiminnan kategorian osaksi jossain määrin ongelmallinen suhteutettuna länsimaisiin marxismeihin, mikä kuitenkin selittyy käsitteen soveltamisella kiinalaisen marxismi-leninismiin ideologiseen matriisiin. Kiinalaisesta marxismi-leninismistä puhutaan usein täysin erillisenä aatesuuntauksena, ”kiinalaistuneena marxismina” (*makesizhuyi zhongguohua*), joka on lähinnä Li Dazhaon (1888–1927) jo 1920-luvun alussa luoma metodi, jolla marxismi-leninismiä pyrittiin soveltamaan Kiinan ”erityislaatuisiin oloihin” (ks. Meisner 1967). Ajatuksen rinnastaminen käytäntöön on myös looginen valinta suhteutettuna kiinalaiseen marxismi-leninismiin ennen vuotta 1966, jolloin Mao Zedong käynnisti Suuren proletaarisen kulttuurivallankumouksen. Ennen Kulttuurivallankumousta Mao Zedongin ajatus toimi lähinnä referenssinä kehitykselle, jossa teoria yhdistyy käytäntöön, toisin sanoen ”marxismi-leninismien universaalit totuudet” ja ”vallankumouksen harjoittaminen” luo korrektiin ajattelun. Näin ollen ideologian doktrinaalinen strukturi yhdistettynä korrektiin toimintaan oli ehto sille kehitykselle, jonka päämääränä on sekä marxismi-leninismien teoreettisen perustan ymmärtävä että myös kamppailun läpikäynyt puhdasoppinen kommunisti.

Ajattelun määrittelyminen käytännön erottamattomaksi osaksi aiheuttaa toki ongelmia mikäli sitä tarkastellaan Marxin kautta. Marxi(laine)n tulkitahan nojasi (pelkistetysti ja yleisesti) ajatteluun, joka oli sekä ideologian että tietoisuuden lähde. Samalla tavalla esimerkiksi kiinalaisessa filosofiassa on löydettävissä käsitepari ”ajatus” ja ”mieli”, jotka periaatteellisesti kuuluvat samaan käsitteelliseen sfääriin, mutta erkanevat suhteessa ”tietoon” ja ”toimintaan”. Tässä suhteessa tieto viittaa nimenomaan ideologisen tietoisuuden perustaan, joka on melko helposti omaksuttavissa. Toiminta sen sijaan viittaa korkeampaan, vaikeampaan tasoon, jossa saavutettu tieto muuttuu korrektiksi toiminnaksi (Israel 1973, 10–11). On myös huomattava, että korrekti toiminta edellyttää sekä korrektiä kieltä että korrektiä käyttäytymistä, joista jälkimmäiseen viitattiin jo aikaisemmin mainitulla *doctrine over person* ja ensimmäiseen ”kielen lataamisella” (*loading the language*) (Lifton 1967, 489).

Korrektiin eetoksen omaksumiseksi on kuitenkin oltava keinoja yksilön (tai massan) sekä fyysiseen että henkiseen rakenteeseen vaikuttamiseksi. Ehkä

kaikkein tavallisin apparaatti kyseisten päämäärien toteuttamiseksi on propaganda sen eri muodoissaan. Jo alkuperäisessä käyttötarkoituksessaan vuonna 1622 propaganda tarkoitti roomalaiskato-lisen uskon levittämistä tai kylvämistä. Nykyisin propaganda voidaan kuitenkin määritellä *välitykselliseksi vaikutuskanavaksi* (ks. esim. Burnett 1989, 127) tai myös sen tarkoitusperän mukaan joko *integraivaksi* tai *agitoivaksi* (ks. esim. Ellul 1965, 71–5; O'Donnell ja Jowett 1989, 53).

Integroivan ja agitoivan propagandan perusta voidaan löytää modernin propagandan isän Joseph Goebbelsin käsitteistä *Haltung* ja *Stimmung*, joista ensimmäisellä käsitteellä Goebbels ymmärsi nimenomaan tiettyä käyttäytymistä tai asennetta ja jälkimmäisellä mielenlaatua tai yleistä mielipidetä. Näistä *Haltung* oli pidemmän aikavälin propagandan tulos, kun taas *Stimmung* oli saavutettavissa lyhyehkönkin aikavälin toiminnalla. Goebbelsin määritelmä poikkesi siten täysin kommunistien ja aivan erityisesti V.I. Leninin käsityksestä, jonka mukaan integraatiopropaganda oli nimenomaan suunnattava eliitille, kun taas agitaatiopropaganda oli suurten massojen käsittelemisen taidetta (Inkles 1950, 42).

Vaikka Goebbelsin määritelmä propagandasta sisällyttää itseensä sekä eliitin että kansan, on totalitarististen järjestelmien katsottu usein pyrkivän nimenomaan maksimaalisen epävarmuuden tunteen tuottamiseen hallittujen keskuudessa (ks. Casinelli 1960, 68). Määritelmä on pitkälti Leninin ajatusten mukainen, koska ainoina poikkeuksina totalitarististen valtioiden luonteesta nähdään päämäärät, jotka on saavutettava lyhyen aikavälin sisällä. Näin agitaatio toimii keinona luoda hetkellinen (kansallinen) hurmos, jonka kautta asetetut päämäärät ovat realisoitavissa. Tämänkaltaista lähestymistapaa ei kuitenkaan voida suhteuttaa massayhteiskunnan ideaan. Massayhteiskunnan perustavaa laatua oleva piirre on eliitti, jolla on keinot massojen mobilisoimiseen, mutta joka on myös sen vaikutuksen alainen (Kornhauser 1961, 39). Pikemminkin kysymyksessä on yhteiskunnan stabiliteettitekijä, jossa poliittinen valtakoneisto etsii ”itsesäilyttäviä mekanismeja”, joiden avulla se uusintaa legitimitettiään (ks. Lipset 1968, 179–80). Näin suuret uhraukset toimivat spektaakkeleina, joiden kautta utopian edustama yhteiskunta lähenee.

Propagandan määritelmä on kuitenkin ideologisen indoktrinoinnin yhteydessä vaikea pitää pel-



kästään integroivan ja agitoivan kategorioissa, koska propagandan implikaatio on periaatteessa (ja ihannetilassa) ainakin jossain määrin ihmisen huomaamatta tapahtuva prosessi. Tähän vastakohdanta ja ehkä myös kaikkein kärjistetyimpänä esimerkkinä voidaan pitää ”aivopesua”, joka tulee kiinankielisestä slangisanonnasta ”pestä aivot” (*xiniao*). Tätä erityisesti Kulttuurivallankumouksen aikana käytettyä metodia kutsutaan virallisemmin ”ajatusreformiksi” (*sixiang gaizao*). Tällä viitataan juuri ihmisen persoonallisuuden muokkaamiseen siten, että se vastaa niitä korrekkeja ideaaleja, joita totalitaarisen yhteiskunnan hallitseva luokka on ihanteikseen asettanut. Ajatusreformi koostuu kahdesta elementistä tai vaiheesta, ”tunnustamisesta” ja ”uudelleen kouluttamisesta”, joiden tarkoituksena on saada kohde tunnustamaan omat virheensä ja väärä ideologinen perusta, sekä omaksumaan uusi *Haltung* (ks. Lifton 1967, 17; Fairbank 1993, 241–43). Näin aivopesun tarkoituksena on paitsi ladata tietty ideologinen kieli ihmiseen, niin myös luoda täysin tuon kielen kautta määrättävissä oleva ihminen.

Ajatusreformista voidaan puhua propagandan metodina, jolloin se ylittää pelkän tekniikan rajat. Siinä missä tekniikaksi voidaan ymmärtää propagandan toteuttamisen sekä rationaaliset että irrationaaliset lähestymistavat, viittaa metodi väistämättä tieteelliseen, pitkälle rationalisoituun systeemiin. Tämä kahtiajako on varsin tärkeä, koska usein propagandalla ymmärretään pelkästään irrationaalisiiin ja epäeettisiin tekniikoihin nojaavaa toimintaa; näin viime kädessä kaikki propagandan kautta välitettävä informaatio olisi määriteltävissä ei-paikkansapitäväksi (Smith III 1989, 80). On kuitenkin huomattava, että ideologisessa käännytystyössä on pitkälti kysymys juuri sen myyttisen taustan hyväksymisessä, johon ideologinen toiminta reagoi, toisin sanoen ennen suuren tarinan omaksumista ideologiselle toiminnalle ei ole tarvetta. Tämä voidaan nähdä esimerkiksi yhtenä syynä siihen, miksi KKP:n alkutaipaleella kiinalaiset marxistit viehättyivät tosiasiaa vain bolshevikien vallankumouksesta itse marxilaisen teorian tullella tarkastelun alaiseksi vasta huomattavasti myöhemmin (ks. Meisner 1967).

Ideologisen myytin toteuttamisessa on siis kyse itsensä uhraamisesta. Näin yksilöstä tulee vain tietty palanen tai sirpale kokonaisen ihmisen kuvasta ja hän voi toteuttaa itseään – saavuttaa täysinäisyyden – ainoastaan tietyn yhteisön osana, ei

koskaan erillisenä jäsenenä (Campbell 1966, 383). Myyttien voima onkin juuri siinä, että ne luovat kuvan ihanteista, joihin yhteisön jäsenet voivat itseään peilata. Ne toimivat siten kriteereinä sekä toiminnalle että itsekritiikille. Myyttisyyteen nojaava yhteisö tarjoaa näin jäsenilleen valmiiden ”käsi kirjoitusten kirjaston”, johon yksilö voi peilata ja arvioida identiteettiensä ”sisäistä draamaa” (Bruner 1951, 281). Efekti on lähellä uskonnollista kokemusta, jossa ”syntiset” vertaavat itseään ”puhtaaseen”, jolloin uhrautumisesta tulee liikkeen yhtenäisyyden ja elinvoiman lähde, sovituksen tai hyvityksen akti (ks. Hoffer 1951, 42–3).

### Mao Zedongin ajatus doktriinina...

Kun käsite ”Mao Zedongin ajatus” esiteltiin ensimmäisen kerran vuonna 1943 Wang Jiaxiangin *Jiefang Ribaossa* julkaisemassa artikkelissa, halusi kirjoittaja viitata sillä lähinnä siihen käytännölliseen taisteluun, jota KKP oli käynyt läpi historiansa (ks. Li 1995, 265). Mao Zedongin ajatus toimi siten pikemminkin *Haltungia* korostavana propagandaterminä, joka viittasi peräänantamattomaan kamppailuun sekä ulko- että kotimaisia vihollisia vastaan. Näin kiinalaisen marxismi-leninismien taustalla vaikutti voimakkaasti sekä japanilaisten miehitysvallan että jo 1930-luvulla eskaloituneen sisällissodan Kuomintangia vastaan voittoisa lopettaminen. Samalla Mao Zedongin ajatus viittasi myös oikeaan ideologiseen tendenssiin puolueen sisällä, tehden käsitteestä referenssin oikeaan poliittiseen toimintaan ja siten ideologisen ortodoksisuuden noudattamiseen. Wang raivasi siten (tiedostamattaan) tietä Maolle vallankumouksen jälkeisen ajan teoreetikkona, jollainen hänestä toki tulikin.

Vaikka Mao Zedongin ajatusta onkin melko yleisesti pidetty tärkeimpänä osana kiinalaisen marxismi-leninismien hallitsemisen kannalta, on huomattava että siinä itsessään on periaatteellisia ja myös käytännön soveltamisen ongelmia. Ensinnäkin kiinalaiseen marxismi-leninismiin voidaan sanoa vaikuttaneen kolme elementtiä: vuoden 1911 vallankumous ja ns. ”huhtikuun neljännen liike”, josta omaksuttiin lähinnä anarkistinen ja vallankumouksellinen eteos; marxismi-leninismien yleisimmät ideat (historiallinen materialismi, dialektinen materialismi, imperialismi), jotka soveltuivat vaivattomimmin Kiinan erityislaatuisiin olosuhteisiin; Mao Zedongin ajatus, joka oli kahden

aiemman kristallisoituminen käytäntöön (ks. Wang 1999, 37). Näistä elementeistä esimerkiksi imperialismin vastustaminen voimatoimin sekä myös vallankumouksellisuus olivat osana kommunistista liikettä jopa ennen marxilaisia teorioita, jotka omaksuttiin vasta huomattavasti myöhemmin puolueen perustamisen (1921) jälkeen. Mao ei myöskään (omien sanojensa mukaan) ollut lukenut ennen kommunistiksi tuloaan (kesä 1920) kuin kolme sosialismia käsittelevää teosta, joista tärkeimpänä *Kommunistinen manifesti* (Snow 1968, 165). Voidaankin perustellusti väittää, että käytäntö ohjasi merkittävästi kommunististen teorioiden muovautumista kiinalaiseksi marxismi-leninismiksi, aivan kuten esimerkiksi Mao katsoi tapahtuneen Venäjällä.

Toisekseen on huomattava, että vaikka Maon teoreettinen työ saavuttikin kiistattoman aseman 1940-luvulle tultaessa, oli se vielä kaikkea muuta kuin doktrinaalinen kokonaisuus. Tämä ei ole yllättävää, koska vuonna 1930 kirjoitetussa mutta vasta 1961 julkaistussa artikkelissa Mao itse tuomitsee ”kirjojen palvonnan” (*ben ben zhu yi*), joka toimi tuolloin synonyymina dogmatismille (ks. Li 1995, 19). On myös huomattava, että sana *zhu yi* kääntyisi aivan yhtä hyvin doktriiniksi, jolloin kysymyksessä on periaatteellinen tiukkojen teoreettisten auktoriteettien hylkääminen. Yhtä lailla Mao (1953a, 10) kritikoit teoksessa *mao dun lun* (*On Contradiction*, engl.) doktrinaalisuutta, joka oli hänen mukaansa esteenä oikealle kontradiktioiden ymmärtämiselle. Tämä on suhteutettavissa lähinnä Maon (1953b, 3) pragmatismiin, jossa ajattelu oli mukautettava ympäröivän maailman objektiivisiin lakeihin; mikäli näin ei toimittu oli epäonnistuminen välttämätöntä. Toisaalta ajattelua saattoi myöskin muuttaa mikäli se käytännön kautta osoittautui soveltamattomissa olevaksi. Näin ajattelu (siis *sixiang* eli käytännöllinen ideologia) oli itse asiassa alati muuttuva, ja ainoastaan kontradiktioiteoria (*lilun* eli teoreettinen ideologia) oli universaali ja muuttumaton.

Vaikka tietty pragmaattisuus onkin aina kuulunut kiinalaiseen marxismi-leninismiin, on siinä toki totalitaristisia piirteitäkin. Voidaan kuitenkin väittää, että vasta Suuren proletaarisen kulttuurivallankumouksen aikana (1966–76) Mao Zedongin ajatuksesta tuli ”aurinko joka ei koskaan laske” ja siten todellinen doktriini. Tällöin ihmisten kontrollointi tuli ajankohtaiseksi, ja ajatusreformin tai aiopesun metodia käytettiin yleisesti ideologisen

käännytystyön välineenä. On huomattava, että tässä yhteydessä sana *sixiang* kääntyy sekä ajatteluksi että ideologiaksi, jolloin ajattelun muuttuminen on myös ideologista muuttumista. Ajatusreformin tavoitteena olikin päästä eroon ”ideologisen ajattelun ongelmista” (*sixiang renshi wenti*) avaamalla ”ideologinen kansi” (*sixiang gaizi*). Tätä prosessia voidaan kutsua doktriinin vallaksi suhteessa ihmiseen, jossa tietty ajattelu ja kieli ladataan kohteena olevaan ihmiseen (ks. Lifton 1967, 489).

Maon kuoltua 1976 muuttui myös Mao Zedongin ajatuksen asema ja samalla osittain sen aikaisempi määritelmä. Maon asema teoreettisena auktoriteettina toki tunnustettiin yhä, mutta hänenkin ajattelussaan todettiin olevan ”ongelmia”. Tämä johti paitsi useiden Maon tekemien päätösten suoranaiseen tuomitsemiseen, niin myös Mao Zedongin ajattelun alistamiseen kollektiivisen toiminnan tulokseksi, ei yhden miehen luomaksi ideologiaksi. Tämän tuloksena syntyi tulkinta Mao Zedongin ajattelusta systeeminä (*mao zedong sixiang tixi*), joka viittasi teoreettisen metodin oikeellisuuteen mutta samalla myönsi ihmisen toiminnan kontingenssin osana ideologista kehitystä. Mao Zedongin ajatus myös de-doktrinalisoitui takaisin kokonaisuudeksi, josta ei voitu erottaa yksittäisiä sanoja ja lauseita, jotka olisivat olleet absoluuttisesti totta (ks. Deng 1995, 55–60). Mao Zedongin ajatuksesta irtaantui siten se suuri narraatio, jolla hulttiin viitata Maon vallankumoustaisteluun ja teoreettisten formulointien jäädessä taka-alalle.

### ...ja myyttinä

Deng Xiaopingin noustua *de facto* KKP:n hallitsijaksi 1978 painoarvo laitettiin taloudelliselle kasvulle ja ideologinen keskustelu jäi taka-alalle; hallitsevaksi piirteeksi tuli ns. ”ei keskustelua” – periaate (*bu zhenglun*). Yleisesti koko 1980-luvun sanotaan olleen de-ideologisaation kausi, joka päättyi vuoden 1989 opiskelijamellakkaan Tiananmenin aukiolla kesäkuussa Mihail Gorbatshovin valtiovierailun yhteydessä. Vaikka tapahtumalla on tunnetut seurauksensa, se ei vielä välttämättä sinällään aiheuttanut marxilaisen retoriikan uudelleenjärjestymistä ja esiin nousua. Vasta Neuvostoliiton johtaman kommunistisen blokin romahtaminen nosti tarpeen korostaa ”sosialistista hengellistä sivilisaatiota” (*shehuizhuyi jinshen wenming*), joka merkitsi myös ideologisen keskustelun uudelleen käynnistymistä.

Vaikka Mao Zedongin tietyt poliittiset päätökset olivatkin asetettu kyseenalaiseksi hänen kuolemansa jälkeen, KKP:n ongelma oli uuden ideologisen ohjenuoran puute. Vaikka vuonna 1992 lanseerattu Deng Xiaopingin teoria (*deng xiaoping lilun*) pyrkikin asettumaan ”nykyaikaisen marxismin kehitysvärsioksi uudessa historiallisessa tilanteessa” (ks. Wu 1996, 11), oli sekin alistettava vain loogiseksi jatkumoksi Mao Zedongin ajatukselle. Tämä siksi, että Mao oli KKP:n Marx ja Lenin, teoreettinen perusta ja vallankumouksen toteuttaja, jonka aseman heikkeneminen heikensi myös koko puolueen legitimitettä. Olikin loogista, että ideologisen debatin käynnistymisen yhteydessä alettiin myös revisioida Maon henkilökuvaa: Maosta tuli tuote, jota myytiin kelloissa, kolikoissa, paidoissa jne. Vuonna 1993, Maon satavuotissyntymäpäivänä, ilmestyi 32-osainen biografia *Zhongguo chule ge Mao Zedong* (Kiina tuotti miehen nimeltä Mao Zedong), jonka nimi oli omaksuttu suoraan kuuluisasta Maoa ylistävästä laulusta *dong fang hong* (itä on punainen) (ks. Cong 1997, 47–8). Suurimpiin kaupunkiin perustettiin jopa Mao-ravintoloita, joissa saattoi syödä Maon lempiruokia, kuten niin sanottua leivottua kalaa.

Maon mystifioimiselle voidaan nähdä kaksi ilmeistä tekijää. Ensiksi, se pyrki lopettamaan 1980-luvulla alkaneen ideologisen eroosion, joka oli aiheutunut juuri *bu zhenglunin* kaltaisten ohjeistusten vuoksi. Ei debattia -periaatteen tapaiset formuloinnit olivat merkinneet lähinnä uusien, maolaisten käsitteiden korvaajien täydellistä puuttumista. Koska esimerkiksi talouspolitiikka oli muuttunut markkinahenkiseksi, oli uuden retoriikan tarve akuutti; ongelma olikin siinä, mitkä käsitteet voidaan ottaa käyttöön. Suurimpana syynä debatin hylkäämiselle oli myös siitä mahdollisesti aiheutuva kritiikki; ei keskustelulle tarkoittanut myös ei kritiikille. Kuitenkin vuoden 1989 jälkeen KKP oli pakotettu popularisoimaan retoriikkaansa, jonka seurauksena vuonna 1992 Deng Xiaopingin *naxunin* (etelän kierroksen) yhteydessä retoriikan sävy muuttui entistä markkinataloushenkemmäksi. Samalla kiinalainen sosialismi kiinalaisti kapitalismin: asioista, jotka ovat kapitalistisia (*ziben zhuyi*) tuli Kiinaan maahantuonnin jälkeen itse asiassa sosialistisia (*shehui zhuyi*) (ks. Zheng 2001, 173–4). Tällä tavoin kyettiin perustelemaan kapitalistisiksi luonnehditut uudistukset kuin myös kiinnittämään huomio ideologiassa talouden tarpeisiin.

Toinen vaikuttava tekijä Maon mystifioinnissa oli tarve luoda KKP:lle eräänlainen suojeluspyhiämys, hyvän onnen lähde. Esimerkiksi 1993 Maon kotikylässä Shaoshanissa 270000 pyhiinvaeltajaa kumarsi Maon patsaalle, ja osa heistä uhrasi sikoja ja kanoja alttareilla. Useat taksit ja kuorma-autoilijat pitivät edelleen Maon kuvia roikkumassa etuikkunasta uskoen sen ehkäisevän onnettomuuksia ja hankaluuksia poliisin kanssa. (Cong 1997, 48 ja 64) Tämän lisäksi Maon mausoleumista Tiananmenin aukiolla on tullut eräänlainen pyhiinvaelluskohde, jossa kiinalaiset vierailevat juhlapyhien aikaan. Merkittävästi Maon virallinen elämä näytti pysähtyneen vuoteen 1949, aikaan ennen hänen ajattelussaan ilmenneitä ”ongelmia”: kiellettyjen kirjojen joukossa oli nimenomaan *Mao Zedong de wannian shenghuon* (Mao Zedongin myöhäisvuodet) tapaisia teoksia, kun taas puolueen tukea heltisi *Zhongguo diyiren Mao Zedong* (Mao Zedong: Kiinan ykkösmies) kaltaisille, Maon inhimillisiä puolia korostaville historioille.

Maon mystifiointi on kuitenkin myös ongelma, joka saattaa eskaloitua tulevaisuudessa. Mao Zedongin ajattelun ja maallisen Maon erottaminen toisistaan aiheuttaa myös jälkimmäisen väistämättömän de-ideologisoitumisen. Yhtä lailla Mao Zedongin ajatuksen sisällön periaatteellinen hylkääminen on johtanut käsitteen alistamiseen pelkäksi rituaalinomaiseksi referenssiksi, jota on silloin tällöin tarvetta käyttää. Näin Maon julkisuuskuvan muutos vie huomion pois ideologisista ongelmista, jotka kapitalismin kiinalaistaminen on aiheuttanut. Mao Zedongin myytistä on siten tullut vapautumisen myytti, jonka perintöä KKP nykyään pyrkii vaalimaan. Samalla Mao Zedongin ajatuksesta on tullut ideologisen ortodoksisuuden merkki, mutta vain retoriikan tasolla. Näin molemmat maoismit ovat omaksuttu ”legitimiteetin kaksoisperustan” luontevaksi osaksi.

## Lopuksi

Vaikka esimerkiksi Robert Jay Liftonin myyttikonseptio onkin jo vuosikymmeniä vanha ja formuloitu lähinnä kuvaamaan Kulttuurivallankumouksen aikaista poliittista uudelleen kouluttamista, voidaan sen sovelluksia nähdä yhä, joskaan ei niin kontrolloituna tai pakotettuna. Esimerkiksi vuonna 1993 vietetyt Mao Zedongin satavuotisjuhlallisuudet kuvastivat hyvin kuinka Puhemiehestä on tullut monille kiinalaisille eräänlainen



suojeluspyhimys ja kuinka hänen uskotaan olevan omnipotentti, keisarillinen hahmo historiasta. Näin Maon historiasta on tullut monessa mielessä koko kiinalaisen kommunismin luomiskertomus, joka yhä määrittää legitimizeettiä ja toimii sen sidosaineina, legitimizeetin kaksoisperustana. Vaikka myyt(t)i(e)n funktio ideologioissa onkin tärkeä, voi yhden yliveritaisen myytin luominen rapauttaa pitkällä aikavälillä koko systeemin olemassaolon. Tähän perustuu pitkälti esimerkiksi C.W. Cassinellin (1960) argumentointi, jonka mukaan jokainen vallankumouksellinen liike personifioituu viime kädessä johtajaansa, ja johtajan kuollessa kuolee koko liike. Vaikka tapahtumat ovat itsessään voimattomia tuhoamaan myyttejä, kuten Claude Lefort (1986, 53) proosallisesti esittää, on myyttien ainakin muututtava vastaamaan johtajavaihdoksen jälkeistä todellisuutta. Juuri tämäntapaiset prosessit johtivat Kiinassa Deng Xiaopingin ja Neuvostoliitossa Nikita Krutshevin nousuihin, joista molemmat astuivat paitsi kunnioitettuihin niin myös pelättyihin saappaisiin. Samalla heidän tehtävänä oli poliittisen stabiliteetin saavuttaminen ja irrationaalisten kampanjoiden aikana syrjäytettyjen rehabilitointi.

Vaikka totalitarististen järjestelmien ongelmia ei erilaisten blokkien tai sotien takia olekaan päästy objektiivisesti tarkkailemaan, niiden liian vahvan johtajamyytin ei voida sanoa suoranaisesti olleen syynä niiden romahdukseen. Aivan kuten yksikään kommunistinen maa ei ole noussut niistä vallankumoukselle suotuisista olosuhteista, joita Marx aikanaan tematisoi, niin myös kovin moni totalitaristinen maa ei ole sortunut oman järjestelmänsä takia. Näyttäisikin, että totalitaristiset järjestelmät kykenevät yhdistämään johtajuuden pit-

källe systematisoituun hallintakoneistoon, mutta myös pitämään ne tarvittaessa erossa. Juuri tämän takia esimerkiksi vielä vuonna 1941 miljoonat saksalaiset kieltäytyivät kannattamasta kansallissosialisteja, mutta luottivat täysin Hitleriin (ks. Bramstedt 1965, 198). Samoin Mao Zedongia pidettiin maalaisväestön keskuudessa ”köyhien sankarina”, koska hänen ei uskottu tietävän kaikkien provinssien ongelmista (ks. Cong 1997, 59). Näin johtaja ei ole täysin vastuussa koneiston toimista, mutta hänelle ollaan (tarvittaessa) kuitenkin uskollisia.

Ideologian valtaa suhteessa subjektiin voidaan siis tulkita kolmella tavalla. Ensinnäkin se voi toimia ohjeellisena doktriinina, ”uskomusten systeeminä”, joka antaa instrumentit ideologiseen toimintaan. Ideologinen käsiteapparaatti tarjoaa sekä legitimiin ja yleisesti hyväksytyyn matriisiin *Weltanschauungin* toteuttamiseen että myös doktrinaalisen systeemin, johon tuo toiminta pohjautuu ja johon se viime kädessä redusoituu. Toisekseen ideologia antaa subjektille psykologisen samastumisen kohteen. Mikäli ideologia(t) halutaan varata totalitarististen järjestelmien ongelmaksi, asetetaan jokainen siitä osallinen tasavertaiseen asemaan, jolloin ideologian ydin toteutuu. Ideologiaa ei toisin sanoen voi olla ilman sitä toteuttavaa liikettä tai massaa. Vihdoin ideologia korostaa myyttien tarvetta inhimillisyyden osana. Se nojaa niihin tarpeisiin, jotka jäävät saavuttamatta. Utopismi ja myyttisten johtajien korostaminen antavat ideologialle sen referenssin, jonka se välttämättä tarvitsee saavuttaakseen päämääränsä tai ainakin lähenytäkseen niitä. Sillä vasta kaikkien mahdollisten utopioiden toteutuminen merkitsee ideologian loppua.

## LÄHTEET

- Almond, Gabriel. 1990. *A Discipline Divided: Schools and Sects in Political Science*. Newbury Park: Sage Publications.
- Ball, Terence, Farr, James ja Hanson, Russel L. (toim.). 1989. *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bramstedt, Ernest K. 1965. *Goebbels and National Socialist Propaganda 1925–1945*. Michigan: Michigan State University Press.
- Bruner, Jerome. 1951. *The True Believer*. New York: Harper & Row.
- Burnett, Nicholas F.S. 1989. Ideology and Propaganda: Toward an Integrative Approach. Teoksessa Ted J. Smith III (toim.), *Propaganda*, 127–138.
- Campbell, Joseph. 1966. *The Hero With A Thousand Faces*. Cleveland: The World Publishing Company.
- Cassinelli, C.W. 1960. Totalitarianism, Ideology, and Propaganda. *The Journal of Politics* 22:1, 68–95.
- Cohn, Norman. 1961. *The Pursuit of the Millennium*. New York: Harper & Brothers.
- Cong, Dachang. 1997. *When Heroes Pass Away. The Invention of a Chinese Communist Pantheon*. Lanham: University Press of America.
- Crick, Bernard. 1984. *In Defence of Politics*. Reading: Penguin Books.
- Deng, Xiaoping. 1995. *Selected Works of Deng Xiaoping, vol. II*. Beijing: Foreign Languages Press.
- Edgley, Roy. 1982. Revolution, Reform, and Dialectic.

- Teoksessa G.H.R. Parkinson (toim.), *Marx and Marxisms*. Cambridge: Cambridge University Press, 21–38.
- Eliade, Mircea. 1954. *The Myth of the Eternal Return*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Ellul, Jacques. 1965. *Propaganda: the Formation of Men's Attitudes*. New York: Vintage Books.
- Fairbank, John King. 1993. Thought Reform in China. Teoksessa Neil J. Kressel (toim.), *Political Psychology*. New York: Paragon House, 241–45.
- Friedrich, Carl J. ja Brzezinski, Zbigniew. 1956. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gobineau, Arthur de. 1970. *Selected Political Writings*. London: Jonathan Cape.
- Goldie, Mark. 1989. Ideology. Teoksessa Ball, Farr ja Hanson (toim.), *Political Innovation and Conceptual Change*, 266–91.
- Hagopian, Mark N. 1985. *Ideals and Ideologies of Modern Politics*. New York: Longman.
- Hoffer, Eric. 1951. *The True Believer*. New York: Harper & Row.
- Inkeles, Alex. 1950. *Public Opinion in Soviet Russia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Israel, John. 1973. Continuities and Discontinuities in the Ideology of the Great Proletarian Cultural Revolution. Teoksessa Chalmers Johnson (toim.), *Ideology and Politics in Contemporary China*, 3–46.
- Johnson, Chalmers (toim.). 1973. *Ideology and Politics in Contemporary China*. Seattle: University of Washington Press.
- Kennedy, Emmet. 1978. *Destutt de Tracy and the Origins of "Ideology"*. Philadelphia: The American Philosophical Society.
- Kilminster, Richard. 1982. Theory and Practice in Marx and Marxisms. Teoksessa G.H.R. Parkinson (toim.), *Marx and Marxisms*, 157–76.
- Klüber, Alan R. 1996. *Legitimizing the Chinese Economic Reforms*. Albany: State University of New York Press.
- Kornhauser, William. 1961. *The Politics of Mass Society*. Yhdysvallat: The Free Press.
- Kressel, Neil J. (toim.). 1993. *Political Psychology*. New York: Paragon House Publishers.
- Lefort, Claude. 1986. *The Political Forms of Modern Society*. Cambridge: Polity Press.
- Li, Kwok-sing. 1995. *A Glossary of Political Terms of the People's Republic of China*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Lifton, Robert J. 1967. *Thought Reform and the Psychology of Totalism*. London: Penquin Books.
- Lipset, Seymour M. 1968. *Revolution and Counterrevolution*. New York: Basic Books.
- Mannheim, Karl. 1976. *Ideology and Utopia*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Mao Zedong. 1953a. *On Contradiction*. Beijing: Foreign Languages Press.
- Mao Zedong. 1953b. *On Practice*. Beijing: Foreign Languages Press.
- Meisner, Maurice. 1967. *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Communism*. Cambridge: Harvard University Press.
- O'Donnell, Victoria ja Jowett, Garth J. 1989. Propaganda as a Form of Communication. Teoksessa Ted J. Smith (toim.), *Propaganda*, 49–64.
- Parkinson, G.H.R. (toim.). 1982. *Marx and Marxisms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rhodes, James M. 1980. *The Hitler Movement*. Stanford: Hoover Institution Press.
- Schurmann, Franz. 1968. *Ideology and Organization in Communist China*. Berkeley: University of California Press.
- Smith, Ted J. III (toim.). 1989. *Propaganda*. New York: Praeger.
- Smith, Ted J. III. 1989. Propaganda and the Techniques of Deception. Teoksessa Ted J. Smith III (toim.), *Propaganda*, 65–98.
- Snow, Edgard. 1968. *Punatähti Kiinan yllä*. Porvoo: WSOY.
- Solomon, Richard H. 1973. From Commitment to Cant: The Evolving Functions of Ideology in the Revolutionary Process. Teoksessa Chalmers Johnson (toim.), *Ideology and Politics in Contemporary China*, 47–77.
- Wang, James C. F. 1999. *Contemporary Chinese Politics. An introduction*. New Jersey: Prentice Hall.
- Waxman, Chaim I. (toim.). 1968. *The End of Ideology Debate*. New York: Funk & Wagnalls.
- White, Hayden. 1973. *Metahistory. The Historical Imagination In Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Wu, Jie. 1996. *On Deng Xiaoping Thought*. Beijing: Foreign Languages Press.
- Wong, John ja Zheng, Yongnian (toim.). 2001. *The Nanxun Legacy and China's Development in the Post-Deng Era*. Singapore: Singapore University Press.
- Zheng, Yongnian. 2001. Ideological Decline, the Rise of an Interest-based Social Order, and the Demise of Communism in China. Teoksessa Wong ja Zheng (toim.), *The Nanxun Legacy and China's Development in the Post-Deng Era*, 173–98.