

# Ideologiakritiikin ja -teorian perustat ja merkitys nykyisissä kamppailuissa

JAN REHMANN

Teksti on pidennetty versio Jan Rehmannin esityksestä Helsingin yliopistossa 11.8.2022 järjestetyssä seminaarissa *Ideology Theory in the Current Crisis Conjuncture*.

\*\*\*

## Johdanto: Millaiset panokset ovat pelissä?

Ideologian käsite on monien muiden termien tavoin kiistanalainen sekä yhteiskuntateorioissa että sosiaalisissa liikkeissä ja arkiymmärryksen mukaisissa diskursseissa. Joissakin lähestymistavoissa se samastetaan harhauttamiseen tai 'väärään tietoisuuteen', jonka voi korvata 'tieteellisellä' maailmankuvalla. Toiset taas puolustavat 'neutraalia' ideologiakäsitystä, jossa ideologia samastetaan ajatteluun yleensä (kuten Karl Mannheimilla) tai jossa se nähdään luokkaintressien ilmauksena (kuten 'marxismi-leninismissä'). Totean heti aluksi, että minulle ideologiateorioiden pääkysymys liittyy porvarillisen yhteiskunnan ja valtion sisäisen vakauden ongelmaan, ja tätä vakautta ei selvästikään voi selittää pätevästi väkivallalla, manipulaatiolla tai 'väärällä tietoisuudella'. Marx oli oikeassa korostaessaan sitä, että "taloudellisten suhteiden äänetön pakko saattaa lopullisesti työmiehen kapitalistin valtaan" (Marx 1867/2013, 660), mutta tämäkään ei ole riittävä selitys, sillä myös mainitut taloudelliset rajoitteet edellyttävät tulkintaa. Miten voimme tunnistaa

mekanismeja, joiden vaikutuksesta alistetut luokat nöyrtyvät – ’vapaaehtoisesti’ ja usein innokkaasti – sellaiselle hallinnan järjestykselle, joka sotii heidän elintärkeitä etujaan vastaan? Tämä kysymys on merkittävä nykyaikanakin, jota leimaa uusliberaalin hi-tech-kapitalismin kyky ylläpitää edelleen hegemoniaansa, vaikka se on ajautunut vakaviin taloudellisiin ja ekologisiin kriiseihin. Ideologioiden merkitys ei ole vähentynyt. Sen sijaan, että häikäistyisimme ’painottoman’ digitaalitalouden loistosta, meidän tulee pyrkiä purkamaan niitä ideologisia mekanismeja, jotka kätkevät teknologisen kehityksen kapitalistisen anastuksen.

Sen sijaan, että esittelisin seuraavassa eri ideologiakäsityksiä kronologisesti edeten, johdatukseni aiheeseen rakentuu mutkitellen ja erityisiä käsitteellisiä ongelmia jäljittäen. Aloitan puhumalla niin kutsutusta ideologiateoreettisesta käänneestä 1970- ja 1980-luvuilla. Palaan sitten historiassa taaksepäin Marxin ja Engelsin näkemyksiin. Tämän jälkeen tarkastelen Gramscin, Althusserin sekä Berliinin Vapaassa Yliopistossa (Freie Universität Berlin) toimineen ideologiateoriaprojektin (*Projekt Ideologietheorie*, PIT) – johon olen itsekin osallistunut – avaamia ideologiatutkimuksen paradigmoja. Nostan lopuksi vielä esiin kysymyksen ideologiateorian nykyisestä relevanssista.

## Ideologiateoreettinen käänne

1970- ja 1980-lukujen niin kutsuttu ideologiateoreettinen käänne kytkeytyi Ranskassa Louis Althusseriin, Iso-Britanniassa Stuart Halliin ja Saksassa Berliinin ideologiateoriaprojektiin (PIT). Näiden kaikkien yhteisenä lähtökohtana oli mahdollistaa marxilaisen ideologiatutkimuksen uudelleenrakentaminen, sillä se oli monessakin mielessä juuttunut paikalleen. Ideologiateoria otti aiempaan ideologiatutkimukseen kahtalaista etäisyyttä. Ensinnäkin se teki pesäeroa laajalle levinneeseen ’ekonomismiin’, joka palautti ideologian vain taloudellisten luokkaintressien seurausilmäoksi, ja näin kadotti näköpiiristään ideologisen<sup>1</sup> suhteellisen itsenäisyyden. Toiseksi se erottautui perinteisestä ideologiakritiikistä, jossa ideologinen ymmärrettiin pelkästään ’vääränä’ tai ’nurinkääntyneenä’ tietoisuutena, jota tuli kritisoida ’tieteellisen maailmankatsomuksen’ näkökulmasta.

Väitteet tuollaista perinteistä ideologiakritiikkiä vastaan voi tiivistää kolmeen huomioon. Ensinnäkin, ’väärän tietoisuuden’ kritiikki ei ollut vielä saavuttanut sellaista yhteiskuntatieteellistä tasoa, jossa se olisi kyennyt havaitsemaan ideolo-

1 ’Ideologisen’ käsite, joka on keskeinen ideologiaprojektille, on avattu tarkemmin alempana sivulla 150 (suom. huom.).

gisen materiaalista olemassaoloa, sen todellistumista erilaisten apparaattien, intellektuellien, rituaalien ja käytäntömuotojen järjestyksinä. Althusser käsitteellisti tämän teoriassaan 'ideologisista valtiokoneistoista' (*appareils idéologiques d'État*), joka taas viittasi Gramscin 'hegemonisten apparaattien' (*apparato egemonico* ja *apparato di egemonia*) käsitteeseen. Toiseksi, perinteinen ideologikritiikki oli takertunut tietoisuusilmiöihin ja siten se kadotti näkyvistään ideologisten muotojen ja käytäntöjen tiedostamattoman toiminnan sekä niiden ankkuroitumisen 'habituksen' (Bourdieu) ruumiillisiin dispositioihin ja suhtautumistapoihin. Ideologiateoreettinen johtopäätös tästä voidaan esittää seuraavasti: jos haluaa ymmärtää sitä, miksi ja miten ihmiset alistuvat 'vapaaehtoisesti' vieraantuneille ja rajoittaville olosuhteille, on huomioitava se, että ideologinen alistuminen ei vaikuta vain tietoisuuteen ja mielipiteisiin vaan se muokkaa myös ihmisten subjektiviteettia. Kolmanneksi, käsitys 'väärän tietoisuuden' 'vääryydestä' on erittäin yleistävä ja potentiaalisesti totalisoiva, sillä se piilottaa näkyvistä ihmisten arkiymmärryksen ristiriitaisen rakentumisen. Yritys 'osoittaa' ideologiat 'vääriksi' uhkaa viedä huomion pois ideologiateorian päätehtävästä eli sen hahmottamisesta, kuinka tehokkaasti ideologiat alistavat ja kontrolloivat mieliä, kehoja ja 'sydämiä'. Stuart Hallin (1992b, 337–338) mukaan 'organisesti' yhdistävästä ideologiasta puhuttaessa tärkeintä "on kysyä mikä siinä on *totta*, eikä mikä siinä on *virheellistä*" – mutta ei universaalina totuuden merkityksessä vaan siinä merkityksessä, missä määrin se "vaikuttaa järkevältä".

Tästä haluan siirtyä takaisin Marxin ja Engelsin kriittisen ideologiakäsityksen perustuksiin.

## Marxin ja Engelsin kriittinen ideologiakäsitys

Marx ja Engels eivät kehittäneet kokonaisvaltaista teoriaa ideologiasta, jota voisi verrata heidän poliittisen talouden ja taloustieteen kritiikkinsä täsmällisyyteen. He käyttivät ideologian käsitettä eri tarkoituksia varten konkreettisissa tilanteissa, yleensä yhteenotoissaan vastustajiensa kanssa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että he olisivat käyttäneet käsitettä sattumanvaraisesti. Päinvastoin: kuten huomaamme, heidän erilaiset tapansa käyttää ideologian käsitettä käyttötapsansa olivat johdonmukaisia tavoilla, jotka enteilivät hämmästyttäväsi myöhempien ideologia-teorioiden monia saavutuksia.

Annan tästä seuraavaksi kolme esimerkkiä: jaon ruumiillisen ja henkisen työn välillä, porvarillisen yhteiskunnan fetisismien sekä Engelsin käsityksen valtiosta ensimmäisenä ideologisena mahtina.

## Jako ruumiilliseen ja henkiseen työhön

Monet kriitikot ovat väittäneet, että Marx ja Engels juutuivat perinteiseen versioon ideologiakritiikistä väärän tietoisuuden kritiikkinä, jota vastaan historiallis-materialistiset teoriat ideologiasta sitten nousivat 1970- ja 1980-luvuilla. Tältä asia ensi näkemältä vaikuttaakin, kun lukee heidän varhaista tekstiään *Saksalainen ideologia* vuodelta 1845–1846. Kriitikot voivatkin viitata moniin Marxin ja Engelsin muotoiluihin, joissa he puhuivat väärästä ja ”nurinkurisesta maailmantietoisuudesta”, ”itsenäisestä valtakunnasta pilvissä”, ”nurinkurisesta ymmärtämisestä”, ”päällellään ... seisomisesta”, ja niin edelleen (Marx 1843/2009, 81; Marx 1845/2021, 96; Marx & Engels 1845–1846/1978, 68; Marx 1867/2013, 26). Ideologit ”kääntävät väistämättä asian päällelleen ja pitävät ideologiaansa kaikki yhteiskunnalliset suhteet luovana voimana ja tarkoituksena, vaikka se on vain näiden suhteiden ilmaus ja oire” (Marx & Engels 1845–1846/1987, 405). Marx ja Engels (1845–1846/1978, 78) vetivät yhteen kuvauksensa ’vääristymistä’ ja ’nurinkääntymisistä’ kielikuvassaan *camera obscurasta*, jossa ihmiset ja heidän suhteensa näyttävät päällellään seisovilta. Näiden tekstinosten perusteella Althusser päätteli, että *Saksalaisessa ideologiassa* ideologia käsitettiin pelkästään ’tietoisuusmuodoksi’, ”puhtaaksi harhaksi, illuusioksi, puhtaaksi uneksi, ts. eimiksikään”, siten, että se on ”tyhjää ja tarkoituksetonta” (Althusser 1984, 115–116).

Pyrin osoittamaan, että tämä kritiikki on yksipuolinen. Se toki saa Marxin ja Engelsin kiinni itse teossa tilanteessa, jossa he nujakoivat poleemisesti idealististen vastustajiensa kanssa, käyttäen hyväkseen näiden diskursseja ja kääntäen ne ympäri. Se jättää kuitenkin huomiotta sen, että he eivät olleet ensisijaisesti kiinnostuneita osoittamaan tiettyjä tietoisuusmuotoja vääriksi vaan pikemminkin selittämään niitä niiden yhteiskunnallisesta taustasta käsin: ideologian ’nurinkääntyminen’ tai sen ’päällellään seisominen’ oli heille ruumiillisen ja henkisen työn yhteiskunnallisen erottelun seuraus, jonka he puolestaan näkivät elimellisessä yhteydessä yksityisomistuksen, antagonististen luokkien ja valtion syntyyn. Vain tästä sosiaalisesta jaottelusta johtuen ”tajuuta ... kykenee vapautumaan maailmasta ja siirtymään ’puhtaan’ teorian, teologian, filosofian, moraalin jne. muodostamiseen” (Marx & Engels 1845–1846/1978, 88), jota erityiset intellektuaaliset ryhmät harjoittavat ”ammattina, toisin sanoen *liiketoimintana*” (Marx & Engels 1845–1846/1987, 363). Intellektuaalisten aktiviteettien todellinen irtautuminen yhteiskunnallisesta tuotannosta mahdollisti ja tuotti tämän tietoisuuden täyskäännöksen sekä näiden aktiviteettien kasvavan itsenäistymisen ja niiden etuoikeutetun aseman työhön nähden. Tämä pätee myös esimerkiksi uskonnon syntymiseen ideologiana, mihin kytkeytyi ruumiillisesta työstä vapautetun erikoistuneen papiston muotou-

tuminen, mikä tulee erottaa esivaltiollisten yhteiskuntien magiasta ja luonnonmystiikasta. Marx kirjoitti marginaalissa olleessa huomautuksessaan ”ideologiensa ensimmäi[sestä] muo[dosta], *pap[eista]*” (Marx & Engels 1845–1846/1978, 88). Myöhemmin Bourdieulla oli sama näkemys, ja hän otti *Saksalaisen ideologian* pohdiskelut ruumiillisen ja henkisen työn erottelusta lähtökohdakseen, jonka avulla hän kehitti yhteiskunnallisen ’kentän’ käsitteensä uskontoa tarkastellessaan (Bourdieu 1991, 6, 9).

Näin ollen, vastoin Althusserin ja monien muiden kriitikkojen tulkintoja, Marxin ja Engelsin ideologiakäsitystä ei voi palauttaa ’vääräksi tietoisuudeksi’. Sen sijaan se ottaa tähtäimeensä ne materiaaliset sosiaaliset järjestykset, jotka tuottavat nämä ajatusmuodot eli tässä tapauksessa ruumiillisen ja henkisen työn erottelun.

### Marxin fetisismikritiikki

Yllä mainittu pätee myös toiseen esimerkkiini eli Marxin tavaroiden, rahan ja pääoman fetisismin kritiikkiin. ’Fetissin’ käsite juontuu portugalin kielen sanasta *fetiço*. Afrikassa toimineet portugalilaiset lähetyssaarnaajat kehittivät sen alkuaan kuvaamaan kohtaamaansa ja ’primitiivisenä’ pitämäänsä afrikkalaista uskontoa, jota uskovaiset harjoittivat polvistumalla itse tekemiensä esineiden edessä. Nämä ihmisten kädentuotteet ottivat siten tekijänsä valtaansa. Fetissi-käsitteen uskonnollinen käyttöyhteys paljastaa sen taustalla olevan valkoista ja eurooppalaista ylivaltaa kannattavan asenteen, olipa se ’kristillinen’ tai ’maallistunut’: sen omaksuneet katsovat nenänvarttaan pitkin niitä ’primitiivisiä’ ja ’valistumattomia’ uskovia, jotka veistelevät esineitä ja sitten kumartavat luomuksilleen ja palvovat niitä. Jos miettii tätä siirtomaavallan kontekstia, voi todeta, että Marxin fetissi-käsitteen käyttö on ideologiakritiikin taidonnäyte. Hän kääntää asetelman ympäri osoittamalla, että juuri modernin porvarillisen taloutemme ytimessä on mitä mielipuoლის ja anakronistisin fetisismi. Koska tavarantuottajat eivät tuota yhteisen yhteiskunnallisen suunnitelman mukaisesti, he voivat saada yhteiskunnalta palautetta vasta tuotannon *jälkeen* – ja tämä palaute kertoo heille, vastaako heidän työaikansa yhteiskunnallisesti välttämätöntä työaikaa, pystyvätkö he vastaamaan kilpailijoihin ja menestyvätkö he markkinoilla vai eivät. Tämä takautuva yhteiskunnallistuminen ei ole markkinoilla käytävää ’peliä’, kuten Friedrich von Hayekin kaltaiset uusliberaalit ideologit asiaa mielellään kuvaavat. Se on pikemminkin eksistentiaalinen kysymys, ja usein elämän ja kuoleman kysymys. Tuottajat luovuttavat oman toimijuutensa tuottamilleen ’esineille’, jolloin näiden välinen yhteys pakottaa tuottajia vieraana esineellistyneenä voimana, joka operoi heidän selkensä takana: ”Heidän omalla yhteiskunnallisella liikkeellään on heidän mielestään olioiden

liikkeen muoto ja he ovat näiden olioiden valvonnan alaisina sen sijaan, että kontrolloisivat niitä” (Marx 1867/2013, 81).

On tärkeää huomata, että Marx ei ollut kiinnostunut yksinomaan tajunnan mystifikaatioista vaan sen sijaan kapitalismin *objektiivisista* nurinkääntymisistä, joiden mukaisesti vaihtoarvo hallitsee käyttöarvoa, abstrakti työ konkreettista työtä ja yksityinen kapitalistinen voitto ihmiselämää. Juuri nämä objektiiviset nurinkääntymiset synnyttävät Marxin (1867/2013, 82) mainitsemia ”yhteiskunnallisesti päteviä ja siis objektiivisia ajatusmuotoja”, joiden lävitse ihmiset hahmottavat spontaanisti olosuhteensa. Marx yhdistää tässä termin, joka kuvaa tietoisuutta (ajatusmuoto) termiin, joka viittaa ’todellisuuteen’ (objektiivinen). ’Objektiivisena ajatusmuotona’ tavarafetisismi on sekä kapitalistisen yhteiskunnan käytännöllisen sosiaalisen elämän muoto että tätä vastaava tietoisuuden muoto. *Pääoman* kolmannessa osassa Marx luonnehtii näitä objektiivisia ajatusmuotoja ”arkielämän uskonnoksi”, jonka hän kirjoittaa olevan ”taiottu, takaperoinen ja päälleen asetettu maailma, missä monsieur le Capital ja madame la Terre kummittelevat sosiaalisina roolihenkilöinä” (Marx 1894/2015, 817). Hän myös huomauttaa uudelleen, että tämä kapitalistinen ’uskonto’ on niin vahvasti ankkuroitunut yhteiskunnallis-taloudelliseen todellisuuteen, ettei sitä voi horjuttaa ’väärän tietoisuuden’ kritiikillä. Vaikka sen kumoaisi tieteellisesti, sen arkinen sitovuus ja vaikuttavuus eivät tämän voimasta murru, sillä ”todelliset tuotannon edustajat tuntevat olevansa täysin kotonaan näissä pääoman vieraantuneissa ja irratoimisissa muodoissa: pääoma – korko, maa – maankorko, työ – työpalkka, sillä ne ovat juuri niitä näennäisen ulkokuoren muotoja, joiden puitteissa he liikkuvat ja joiden kanssa he ovat päivittäin tekemisissä” (Marx 1894/2015, 817–818). Nämä fetissoidut muodot eivät siksi ole pelkästään vääriä, sillä ne ovat myös käytännöllisessä mielessä asianmukaisia vastatessaan niitä toimintamuotoja, jotka ovat yhteensopivia ’normaalien’ yhteiskunnallis-taloudellisten olojen kanssa.<sup>2</sup> Tällä tavoin Marxin kritiikki ei kohdistu vain joihinkin harhakuvitelmiimme vaan ennemminkin itse porvarillisen todellisuuden *normaaliuteen*: ’nurinkääntyminen’ on koko suunnittelemattoman yksityisen tavarantuotannon ja -kierron kantava rakenne.

Edelleenkin käytävässä debatissa pohditaan sitä, oliko Marxin kritisoima fetisismi osa sitä, mitä hän (1867/2013, 660) kutsui ”taloudellisten suhteiden äänettömäksi pakoksi” vai osa kapitalististen markkinayhteiskuntien spontaania ideologiaa

2 Ks. Marxin argumentti: ”Siksi viimeainituille, ts. tuottajille, ilmenevät heidän yksityistöittensä yhteiskunnalliset suhteet sinä, *mitä ne ovat*, so. ei henkilöiden välittöminä yhteiskunnallisina suhteina heidän töissään, vaan päinvastoin henkilöiden esineellisinä suhteina ja esineiden yhteiskunnallisina suhteina” (Marx 1867/2013, 79; kursivointi JR).

(yleiskuvauksena tästä, ks. Rehmann 2014, 48–). Väitän, että kyse on molemmista, ja että Marx pyrki yhdistämään nämä eri tasot. Hänen kritiikkinsä kohdistuu sekä todelliseen, rakenteelliseen vieraantumiseen, johon *kaikki* porvarillisen yhteiskunnan jäsenet (kapitalistiluokka mukaan lukien) ovat alistettuja, että sen itseään mystifioivaan luonnollistamiseen, jota vulgaaritaloustieteilijät ja muut ideologit setvivät sitten tarkemmin. Lisäksi, kun Marx (1894/2015, 817) huomauttaa, että ihmiset tuntevat olonsa täysin kotoisaksi näissä ”vieraantuneissa ja irrationaalisissa muodoissa”, hän viittaa valheelliseen ideologiseen yksimielisyyteen, jota Gramsci tarkasteli myöhemmin yksityiskohtaisemmin hegemoniateoriassaan.

### Valtio ensimmäisenä ideologisena mahtina

Viimeisenä esimerkkinä voi mainita sen, miten Engels ankkuroi myöhäistuotannossaan ideologian käsitteen kriittiseen valtioteoriaan. Ottaen jälleen esille *Saksalaisen ideologian* kuvauksen valtiosta ”illusorisen yleisyyden muotona” (Marx & Engels 1845–1846/1978, 90) hän määritteli valtion esiintyvän ”ensimmäisenä ihmisten yläpuolella olevana ideologisena mahtina”, mikä tarkoitti sitä, että sorretun luokan taistelu hallitsevaa luokkaa vastaan ”muodostuu välttämättä poliittiseksi taisteluksi” (Engels 1886/1979, 439). Tämän jälkeen Engels kuvasi lakia toisena ideologisena mahtina, jonka mukaisesti ”taloudellisten tosiasian, saadakseen lain vahvistuksen, on kussakin eri tapauksessa tultava perustelluiksi lainopillisessa muodossa” (emt., 440). Hän myös lisäsi filosofian ja uskonnon ”korkeammiksi ideologioiksi” – toisin sanoen ne olivat loitontuneet ”vielä kauemmaksi aineellisesta taloudellisesta perustasta” (emt.). On ilmeistä, että nämä määritelmät olivat erkaantuneet kauaksi sellaisesta käsityksestä, joka näkee ideologian ’vääränä tietoisuutena’. Teoksessaan *Perheen, yksityisomaisuuden ja valtion alkuperä* (1892) Engels kuvasi vastaavasti valtiota ”yhteiskunnasta alkunsa saaneena, mutta sen yläpuolelle asettuvana ja siitä yhä enemmän vieraantuvana mahtina” (Engels 1884/1979, 386). Tällaisen kaikkien yläpuolelle asettuvan mahtin ilmaantuminen ja irtautuminen yhteiskunnasta kävi välttämättömäksi, jotta luokkataistelut eivät repisi yhteiskuntaa palasiksi. Tämä välttämättömyys voidaan puolestaan ylittää vain luokattomassa yhteiskunnassa, jossa valtio voi hiljalleen kuihtua pois, mikä ei tietenkään tarkoita päällysrakenteen instituutioiden ja hallinnollisten toimintojen lakkauttamista, vaan niiden hierarkkisen luonteen asteittaista hiipumista (Engels 1878/1979, 476). Jo kauan ennen Althusseria kohtaamme tässä jälleen materialistisen ideologiakäsityksen, joka kytkeytyy ideologisiin apparatteihin, ’ideologisiin muotoihin’, ’ideologisiin säätyihin’ ja ’konseptiivisiin ideologeihin’, jotka ovat osa Gramscin ’kokonaisvaltion’ käsitettä.

Kun tarkastelemme edellä käsiteltyä kolmea käyttöyhteyttä, havaitsemme niissä kaksi yhteistä ominaispiirrettä: 1) ensiksikin sen, että Marx ja Engels pitivät kiinni kriittisestä ideologiakäsityksestä, joka oli sidottu herruuteen ja vieraantumiseen, ja joka voidaan periaatteessa ylittää pitäen perspektiivinä luokatonta yhteiskuntaa ja 2) sen, että heidän ideologiakritiikkinsä ylitti 'väärän tietoisuuden' kritiikin ja suuntasi huomionsa rakenteellisesti ankkuroituneisiin yhteiskunnallisiin järjestyksiin, jotka tuottivat erityisiä nurinkääntyneitä ajatusmuotoja.

## Gramsci ja Althusser

Yllä hahmoteltu kombinaatio eli kriittisen ideologiakäsityksen yhdistyminen materialistiseen käsitykseen, jossa ideologia nähtiin aineellisena todellisuutena, painui miltei unohduksiin marxismin historiallisessa kehityksessä. Sekä toisen internationaalinen 'virallinen marxismi' että kolmannen internationaalinen 'marxismi-leninismi' toteuttivat ideologian käsitteen 'neutralisoinnin', jossa se alettiin nähdä pelkästään perustavien luokkaintressien heijastumina, olivatpa ne feodaalisia, porvarillisia tai proletaarisia. Tämä lähestulkoon tuhosi Marxin ja Engelsin ideologiakritiikin sen eri muodoissa. Tästä oli joitakin kiinnostavia poikkeuksia, kuten Antonio Labriola, joka puhui vuonna 1896 sellaisen "kriittisen kommunismin" puolesta, joka arvioi kriittisesti kaikkia "ideologioita", niiden kommunistinen muoto mukaan lukien (Labriola 1896/1973, 491; 516). Toinen poikkeus oli György Lukács (1923/1968, 269), joka asetti Marxin tavarafetismin kritiikin yleisen 'reifikaation ideologian' teoriansa kulmakiveksi. Näihin voisi vielä lisätä Frankfurtin koulukunnan edustajat eli Max Horkheimerin ja Theodor W. Adornon, jotka pitivät kiinni kriittisestä ideologiakäsityksestä välttämättä vääränä tietoisuutena, joka ei kuitenkaan pitänyt sisällään ideologisten apparaattien, kenttien ja käytäntöjen eksplisiittistä arviointia (ks. Rehmann 2014, 90–).

Etenkin Antonio Gramsci kehitteli näkemystä, jonka mukaan ideologiat ovat "kaikkea muuta kuin illuusioita ja ilmiäsuja": ne ovat pikemminkin "objektiivista ja vaikuttavaa todellisuutta", "ylärakenteen" maastoa. Sen sijaan, että ideologiassa on kyse hämäyksistä ja taikatempuista, se pitää ymmärtää "kokonaisena ylärakenteen yhdistymänä". (Esim. Gramsci 1975, 436–7, 1319; 1492; Gramsci 1982, 76). Eräällä tapaa voi sanoa, että Gramsci toteutti jo 1930-luvulla ideologiateoreettisen käänteeseen, joka myöhemmin julistettiin tapahtuneeksi 1970-luvulla: hänen hegemoniateoriansa keskittyi ideologisen 'materiaalisuuteen', sen 'taisteluhautoihin' kansalaisyhteiskunnassa, sen 'hegemonisiin apparaatteihin', 'orgaanisiin' ja 'traditionaalisiin' intellektuelleihin sekä monimutkaisiin ja -tahoisiin valtasuhteisiin. Kuten hänen opettajansa Labriola, Gramsci oli tietoinen siitä, että



marxismi oli vaarassa luisua takaisin ”ideologiaksi sanan pahimmassa merkityksessä eli dogmaattiseksi ikuisten ja absoluuttisten totuuksien järjestelmäksi” (Gramsci 1975, 1489). Gramsci painotti ideologiakriittistä näkökulmaa marxismista *praksiksen filosofiana* näitä uudelleenideologisoitumisen tendenssejä vastaan: siinä missä muut ideologiat pyrkivät ”sovittamaan vastakkaisia ja ristiriitaisia intressejä”, praksiksen filosofia on ”näiden ristiriitojen itsensä teoria”. Sen sijaan, että se toimisi ”hallitsevien ryhmien hallinnan työkaluna, jonka avulla nämä ryhmät voivat saavuttaa hyväksyntää ja harjoittaa hegemoniaa alistettuja luokkia vastaan, se on alistettujen luokkien ilmaus – luokkien, jotka haluavat kouluttaa itseään hallinnan taidossa ja joilla on intressi tuntea kaikki totuudet, myös epämiellyttävät”. Tähän ei riittänyt, että he torjuivat ylempien luokkien petokset vaan ”ennen muuta itsensä petämisen”. (Gramsci 1975, 1319–20.)

Kuten Althusser (1984, 141 alaviite 7) itse myönsi, hän perusti ideologisten valtiokoneistojen käsitteensä Gramscin ’poliittisen yhteiskunnan’ ja ’kansalaisyhteiskunnan’ sekä pakottamisen ja hegemonian erotteluille. Kuitenkin siinä missä Gramsci oli ensisijaisesti kiinnostunut alistettujen luokkien mahdollisuuksista kehittää hegemonisia toimintakykyjään laajoja liittoutumia rakentamalla ja valtaamalla kansalaisyhteiskunnan eri tasoja, Althusserin päähuomio suuntautui siihen, millä tavoin ideologiset valtiokoneistot toteuttivat ideologista alistamista porvarillisessa valtiossa. Uutta hänen näkemyksessään Gramsciin verrattuna olivat erityisesti hänen subjektin ja vapaaehtoisen subjektin (*assujettissement*) käsitteensä, jotka hän kehitti Jacques Lacanin psykoanalyttisen teorian pohjalta. Psykoanalyttiset kategoriat tekivät hänelle mahdolliseksi ymmärtää ideologinen tiedostamattomana, ’elettynä’ suhteena sekä valaista ideologisen alistamisen dynaamista ja aktiivista luonnetta.

En mene tässä tarkemmin Althusserin ideologiateorian moniin antoiisiin oivaluksiin vaan keskityn sen sijaan siihen, mikä niissä on mielestäni perustavasti puutteellista. Johtuen siitä, että hän ymmärsi marxismin ’teoreettisena antihumanismina’, Althusser hylkäsi vieraantumisen ja fetismin käsitteet ja kääntyi Marxin ja Engelsin kriittistä ideologiakäsitystä vastaan, jonka hän tunnisti virheellisesti osaksi ’väärän tietoisuuden’ paradigmaa. ”Ideologia yleensä” muodostui Althusserille (1996, 238) ”orgaaniseksi osaksi jokaista yhteiskunnallista totaliteettia”. Lisäksi se oli luonteeltaan, freudilaisen ”alitajunnan tapaan, ikuinen”, toisin sanoen ”jotakin, joka on läsnä kaikkialla, säilyy läpi historian ja siten pysyy aina muodoltaan muuttumattomana”, mistä syystä ”ihminen on luonnostaan ideologinen olento” (Althusser 1984, 117, 127). Althusser omaksui tässä mielessä marxismi-leninismiin ’neutraalin’ ideologiakäsityksen, vaikka se tukeutuikin hänen tapauksessaan psykoanalyttisiin katsantokantoihin. Lacanin ’imaginaarisen’ käsitteeseen pohjau-

tuen 'väärintunnistamiset', jotka Marx paikansi antagonististen luokkayhteiskuntien vieraantuneisiin rakenteisiin, sijoitettiin jälleen kerran osaksi yksilöä. Tämä johti reduktionistiseen analyysiin, jonka "subjektiefektin yössä kaikki käytännöt ovat harmaita" (PIT 1979, 126).

Haluaisin havainnollistaa tätä reduktionistista taipumusta tarkastelemalla kuuluisaa 'interpellaation' eli 'kutsuhuudon' mallia. Althusserin tunnettu pääesimerkki siitä on raamatullinen tarina palavasta pensaasta (Toinen Mooseksen kirja). Sen asetelmassa ylhäällä on suuri SUBJEKTI eli Jumala, kyseenalaistamaton auktoriteetti. Alhaalla on Mooses, joka pelkää palavaa pensaasta, jota tuli ei kuluta. Tapahtumasarja alkaa suuren Subjektin kutsulla: Jumala huusi "hänelle pensaasta ja sanoi: 'Mooses, Mooses!'" (2. Moos. 3:4). Mooses kääntyi ympäri ja vastasi: "Minä (juuri minä) olen tässä ... olen Mooses sinun palvelijasi, puhu, niin minä kuuntelen!" Tunnistaen, että juuri häntä puhuteltiin nimeltä, Mooses "tunnistaa [samalla] itsensä subjektiksi, Jumalan subjektiksi, Jumalalle alistetuksi subjektiksi", minä "todisteena ... hän tottelee tätä, ja saa kansansa tottelemaan Jumalan käskyjä" (Althusser 1984, 134).<sup>3</sup>

Tämän mallin vahvuutena on sen kyky osoittaa, että ideologiassa ei ole kyse vain ihmisten mieliin ja maailmankuviin vaikuttamisesta, vaan pikemminkin alistettujen subjektien konstituutiosta. Ongelmaksi jää se, että Althusser käsitteellisti ideologisten subjektien rakentumisen liian monologisesti ylhäältä alas tapahtuvana prosessina. Hänen interpellaation mallissaan pienet subjektit eivät voi suuren Subjektin kutsumina tehdä muuta kuin 'kääntyä ympäri', tunnistaa tullessaan kutsuiksi sekä myöntyä tähän vastaamalla 'kyllä'. Mutta entä se mahdollisuus, että subjektit eivät käännäköön ympäri ja hyväksy interpellaatiota? Stuart Hall asetti Althusserin mallia vastaan joustavamman ja dialektisemmän mallin, joka tekee eron ideologisen viestin *sisäänkoodauksen* ja viestin vastaanottajan aktiivisen *uloskoodauksen* välillä. Uloskoodaus *voi* tapahtua hallitsevaan koodin mukaisesti, kuten Althusserin interpellaatiomallissa. Hall kutsuu tätä 'hallitsevaksi eli hegeemoniseksi asemaksi'. Kutsuttu subjekti voi kuitenkin käyttää myös 'neuvottelevaa koodia', jossa hallitseva asema hyväksytään vain yleisellä tasolla ja sitä määritellään uudelleen itsenäisesti paikallisella tasolla, tai vaihtoehtoisesti myös 'vastustavaa koodia', jossa vastaanottaja "koodaa sanoman ulos ... kokonaan vastakkaisella tavalla" (Hall 1992a, 147).

3 Toisen Mooseksen kirjan palavan pensaan tarinan ideologinen dynamiikka on itse asiassa vielä monimutkaisempi: Jumalan Moosekselle esittämä kutsu on osa vastarintaliikettä, joka suuntautui mahtavaa Egyptin valtiota sekä sen repressiivisiä ja ideologisia apparaatteja vastaan.

Haluan verrata Althusserin ylhäältä alas virtaavaa interpellaatiomallia Gramscin arkiymmärryksen kritiikkiin. Gramsci (1979, 43; muokattu suomennos MA) kuvaa sitä kritiikkinä, jonka on nähtävä itsensä aluksi ”arkiymmärryksen’ kritiikkinä ... osoittaakseen, että ’kaikki’ ovat filosofeja”, ja ”että on kyse tietyn jo olemassa olevan toiminnan uudistamisesta ja ’kriittiseksi’ tekemisestä”. Tämä kuulostaa paradoksaaliselta, sillä kuinka on mahdollista kritisoida arkiymmärrystä siihen itseensä tukeutuen? On tärkeää oivaltaa, että yhteiskunnallinen arkiymmärrys (*senso comune*) ei ole sama asia kuin ’väärä tietoisuus’ vaan sen sijaan ristiriitainen ja epäjohdonmukainen sekoitus, jossa on ”luolaihminen aineksia ja nykyaikaisimman ja kehittyneimmän tieteen periaatteita, kaikkien historian kausien ahtaita paikallisia ennakkoluuloja ja tulevaisuuden filosofian oivalluksia, sen josta tulee maailmanlaajuisesti yhdistyneen ihmiskunnan filosofia” (Gramsci 1979, 36). Me voisimme verrata arkiymmärrystä louhokseen, jossa eri geologiset aikakaudet ovat kerrostuneet toistensa päälle. Se pitää sisällään ’terveen ytimen’, jota Gramsci kuvasi arvostelukyvyksi (*buon senso*), ja jota luonnehtii avoimuus ’kokeellisuudelle’ ja uusille kokemuksille. (Gramsci 1975, 1334–5; Gramsci 1979, 40).

Tarkastellaanpa seuraavaksi, kuinka Gramsci (1979, 38; muokattu suomennos MA) hahmottaa arkiymmärryksen kritiikin: ”Filosofia on sekä uskonnon että arkiymmärryksen kritiikkiä ja voittamista ja yhtyy siinä mielessä ’arvostelukykyyn’, joka on arkiymmärrykselle vastakkainen”. Vastoin Althusserin teoriaa ideologiasta yleensä, joka tarjoaa homogeenisen ylhäältä alas tapahtuvan ainaisen alistumisen mallin, Gramsci pyrkii hahmottamaan heterogeenisen neljästä ulottuvuudesta koostuvan kokonaisuuden. Nämä ulottuvuudet ovat: 1) arkiymmärrys, joka on epäjohdonmukainen ja hajanainen, ’kummallinen yhdistelmä’ eri historiallisia kerroksia ja toisilleen vastakkaisia yhteiskunnallisia näkökulmia; 2) *ideologioiden* (tässä uskonnon) arkiymmärryksen päällä lepävä paino sekä niiden sisältyminen jälkimmäiseen; 3) toisaalta *buon senso*, joka on täynnä tietoista arvostelukykyä, kykyä ’kokeellisuuteen’ sekä avoimuutta uusille kokemuksille; sekä lopulta 4) *praksiksen filosofia*, jonka tehtävänä on ’yhdentyä’ *buon senson* kanssa linnakkeeksi, josta käsin se voi työstää arkiymmärrystä johdonmukaisemmaksi. Gramscin arkiymmärryksen kritiikki on siten ideologiakritiikkiä siinä merkityksessä, että se pyrkii torjumaan ideologioiden musertavaa vaikutusvaltaa arkiymmärryksen muodostumiseen sekä vahvistamaan toimintakykyä ja todellisuudenmukaisen kokemuksen luontaisia potentiaaleja. Gramscin ideologiakritiikin voimana on sen keskittyminen ”väliin tulevaan diskurssiin”<sup>4</sup>: se tähtää ”erottelu- ja muutosprosessiin,

4 Tämä ilmaisu (”interruptive discourse”) on peräisin Ernesto Laclaulta; ks. PIT 2007, 57.

jonka seurauksena ... [t]oisarvoisesta, alistetusta tai jopa sattumanvaraisesta tulee uuden ideologisen ja opillisen kokonaisuuden ydin” (Gramsci 1982, 48).

Voimme näin havaita, mikä Althusserin mallista jää uupumaan: johtuen hänen peittelemättömän yleisluonteisesta käsityksestään ideologiasta yleensä hänellä ei ole analyttisiä välineitä tunnistaa kokemuksia, jotka voisivat sekä tukea että vastustaa ideologisia interpellaatioita. Ideologiset interpellaatiot ovat tehokkaita vain silloin kun ne onnistuvat vetoamaan elettyihin kokemuksiin, ja ne voi haastaa tai hylätä vain, jos tarjolla on parempia ja uskottavampia tapoja tehdä elämäämme ’järkeenkäyvällä’ tavalla ymmärrettäväksi. Ilman vastavoimien mahdollisuutta ideologinen muuttuu kaiken nieleväksi pastakoneeksi, joka jauhaa käytännöt harmaaksi massaksi.

## Ideologiateoriaprojektin (PIT) kriittis-rakenteellinen lähestymistapa

Haluan aloittaa tämän jakson viittauksella Juha Koiviston ja Veikko Pietilän (1993, 243) kuvaamaan siihenastisen ideologiatutkimuksen ’päädilemmaan’. Yhtäältä on olemassa ideologia-kriittisiä lähestymistapoja, jotka ovat fiksoituneet väärän tietoisuuden kritiikkiin (esim. Larrain 1994). Toisaalta meille tarjoutuu ideologiateorioita, jotka ottavat etäisyyttä tietoisuuden kritiikkiin ja hyväksyvät ideologisen materiaalisuuden, mutta jotka myös esittelevät uudelleen ’neutraalin’ ideologia-käsityksen (kuten Althusser ja Hall), minkä seurauksena tällainen ideologiakäsitys menettää tyystin kriittisen terävyytensä. Tuohonastisista kannoista jäi puuttumaan lähestymistapa, joka ottaisi huomioon sekä ideologian materiaalisuuden että ’vieraantuneen’ olemassaolon ja joka kykenisi yhdistämään molemmat puolet. Koiviston ja Pietilän mukaan PIT harjoittaa juuri tätä kehittämällä ’kriittis-rakenteellista ideologiakäsitystä’ (Koivisto & Pietilä 1993, 243). ’Rakenteellinen’ tarkoittaa tässä sitä, että PIT jakaa Gramscin ja Althusserin irtioton tietoisuusparadigmasta ja heidän keskittymisensä hegemonisten apparaattien tai ideologisten valtiokoneistojen materiaaliseen olemassaoloon. ’Kriittinen’ viittaa siihen, että PIT noudattaa Marxin ja Engelsin ideologiakriittistä käsitystä ideologiasta vieraantuneina muotoina, ja tarkastelee näin ollen ideologisten mahtien, käytäntöjen ja diskurssien toimintaa näkökulmasta, joka tähtää niiden ’pois kuihtumiseen’ yhteiskunnassa vailla luokka-, valtio- ja patriarkaalista hallintaa. Sellaisessa yhteiskunnassa ideologia, ymmärrettynä ’vapaehtoisenä’ alistumisena näille hallintamuodoille, menettäisi funktionaalisen välttämättömyytensä.

Metodologisena lähtökohtana tässä on Engelsin käsitys valtiosta ensimmäisenä ihmisten yläpuolelle asettuvana ideologisena mahtina. Ruumiillisen ja henkisen

työn erottamisen myötä valtio kohoaa 'yhteiskunnan *yläpuoliseksi*' voimaksi, jonka tehtävänä on antagonististen luokkaintressien sovittelu ja sääntely ylhäältä käsin. Ideologiateoriaprojektissa tätä genealogiaa muokattiin ja hienosäädettiin sisällyttämällä siihen patriarkaaliset sukupuolten väliset suhteet, jotka olivat vallalla jo esivaltioissa yhteiskunnissa. Wolfgang Fritz Haug (1993, 197) ehdotti, että 'esivaltioista' patriarkaattia arvioitaisiin eräänlaisena "valtiona ennen valtiota", joka tuki oleellisesti valtion syntyä ja joka on myöhemmin jatkanut olemassaoloaan "valtion perussoluna". Sosiaalisesta sukupuolesta (*gender*) tulee näin kaikkein intiimein muoto, jossa hallinnan järjestys iskostetaan yksilöön. Patriarkaaliset sukupuolten väliset suhteet, luokkahallinta ja valtion hallinta ovat tiiviisti yhteen kietoutuneita.

Engelsin ideologisia mahteja koskeviin käsityksiin nojaten PIT erottelee toisistaan *ideologiat*, ymmärrettynä erityisinä diskursseina ja maailmankuvina, ja *ideologisen*. Sen sijaan, että se tarkastelisi jälkimmäistä ensisijaisesti ajattelun ja tietoisuuden rakentumisena, se ymmärtää sen institutionaalisen kehyksenä, joka määrää inhimillisiä käytäntöjä, ajatusmuotoja ja suhtautumistapoja. Ideologinen on yhteydessä erityiseen luokkayhteiskuntien organisaatiomuotoon, jota valtio uusintaa, ja siten se viittaa "ylhäältä käsin organisoituun vieraantuneen yhteiskunnallistumisen" toimintaan ja tehokkuuteen (PIT 1979, 179–181). Tässä sen voi nähdä risteytyvän osin Althusserin ideologisten valtiokoneistojen käsitteen kanssa.

Verrattuna Althusserin 'ideologiaan yleensä', *ideologisen* käsite 'ylhäältä käsin organisoituna vieraantuneena sosialisatona' on kuitenkin paljon spesifisempi. Ideologinen on vain *yksi* ulottuvuus, joskin hyvin laaja-alainen, ja tämä mahdollistaa eri sosialisatoin ulottuvuuksien erottelun. Horisontaalisen omaehtoisen yhteiskunnallistumisen (*Selbstvergesellschaftung*) perspektiivi on vastakäsite ideologiselle. Se ei kuvaa vain utopistista tulevaisuutta vaan ilmiöitä, jotka ovat läsnä myös luokkayhteiskunnissa, nimittäin aina kun ihmiset pyrkivät säätelemään yhteistä elämäänsä ilman, että tukahduttavat ja ideologiset koneistot puuttuvat siihen, sekä aina kun 'kommuuni' (*commune*) tai 'yhteinen' vallataan ja eletään alhaalta, ainakin osittaisesti tai sirpaleisesti (PIT 1979, 178).

On myös *kulttuurisen* ulottuvuuksia, joissa ihmiset ja ryhmät järjestävät nautintoja tuottavia aktiviteettejaan ja "elävät omasta mielestään elämisenarvoista elämää" (W. F. Haug 1983, 66). Kulttuurihistoria on tosiasiallisesti täynnä anti-ideologisia viritteitä, jotka riisuvat ylhäältä virtaavilta ideologisilta kutsuhuudoilta niiden pyhyden ja asettavat ne naurunalaisiksi. Analyyttinen erottelu ideologisen ja kulttuurisen välillä on välttämätön ideologisten muutosten dynamiikan hahmottamiseksi: "Ideologiset mahdit poimivat alituisen kulttuurin kukat ja ojentavat ne takaisin ylhäältä alas ideologisen pystysuoraan rakenteeseen sisällettyinä

'lakastumattomina' tekokukkina" (emt.). Tämä keskeinen ideologisen sulauttamisen ja populaarikulttuurin horisontaalisten ulottuvuuksien transformaatio puutuu Horkheimerin ja Adornon 'kulttuuriteollisuuden' analyysistä.<sup>5</sup> PIT esittelee lisäksi vielä yhden ulottuvuuden eli 'protoideologisen', joka viittaa vallan ja kompetenssien eroihin, jotka ruokkivat ja tukevat alhaalta käsin ylhäältä tapahtuvaa ideologisoitua. Esimerkkejä näistä ovat esivaltioillisten yhteiskuntien kylänvanhimmat, joilla oli erityisiä voimia, esivanhempien palvonta, salaista tietoa hallussaan pitävät shamaanit (W. F. Haug 1983, 65–66), mutta myös koulutukseen ja pedagogiaan kytkeytyneet valtaerot.

Kaiken kattavan mallin sijaan, jossa kaikki käytännöt ja kokemukset taipuvat ideologiselle subjektiolle (tai tulevat sen nielemiksi), PIT tuottaa näkemyksen moninaisista kamppailujen kentistä eri yhteiskunnallistumisen ulottuvuuksien välillä, joita ei voi palauttaa toisiinsa.

Lisäksi PIT pyrkii saamaan otetta ideologioiden *sisäisistä* ristiriidoista. Eräs syy siihen, miksi ideologiat voivat kytkeytyä jokapäiväisiin kokemuksiin ja odotuksiin on se, että ne representoivat yhteisesti jaettujen asioiden eri puolia, vaikkakin sitten siirtymien kautta tai vieraantuneesti. Ideologiateoriaprojekti on hahmotanut tätä sisäistä ristiriitaisuutta kahden käsitteen avulla. Ensimmäinen näistä on Freudin termi 'kompromissimuodostuma', jossa vastakkaiset voimat tiivistyvät neuroottiseksi oireeksi. Freudin viitekehyksessä rankaiseva yliminä ja viettipohjan tukahdutetut toiveet muodostavat nämä vastakkaiset voimat, ja niiden välinen kompromissi auttoi häntä selittämään sen, miksi neuroottinen oire oli niin vastustuskykyinen, se kun "saa tukea kahdelta taholta" (Freud 1981, 313). Materialistisessa ideologiateoriassa kompromissimuodostuma viittaa antagonististen yhteiskunnallisten voimien tiivistymiseen, joka ei toteudu tasavertaisesti vaan osana epäsymmetristä herrusrakennetta (W. F. Haug 1983, 74–75). Tässä mielessä monoteistista JUMALAA voi analysoida erityisenä 'keskittymänä ideologisessa rakennelmassa', jossa mitä erilaisimmat uskollisuuden säikeet tiivistyvät yhteen. Se on 'keskittymä', jonka voi kutsua esiin hallitsevan järjestyksen absoluuttisena takaajana, mutta siihen voi myös vedota tämän järjestyksen vastaisen kapinan legitimoivana auktoriteettina (Veerkamp 2001, 917–931). Toinen käsite on 'yhteisön' (*Gemeinwesen*)

5 Horkheimerin ja Adornon (1944/2008, 196) mukaan kulttuuriteollisuuden välittämä uusi ideologia "lohkeaa järkähtämättömän olemassaolon valokuvaukseksi ja paljaaksi valheeksi siitä, mitä olemassaolo merkitsee". Vrt. tätä Rehmännin (2014) kritiikkiin, joka arvostelee Horkheimeria ja Adornoa muun muassa siitä, että he "tahtomattaan toinsivat ideologiakritiikissään sen positivistisen fatalismin, jota he arvostelivat vallitsevana ideologiana".

tai 'kommuunin' (*commune, the common*)<sup>6</sup> 'antagonistinen valtaamisyritys', jossa samat ideologiset ilmentyvät ja arvot tulkitaan sekä otetaan haltuun vastakkaisista näkökulmista. Eri luokkien, sukupuolten, rodullisten ryhmien ja sukupolvien edustajat tulkitsevan usein hyvin toisistaan poikkeavin tavoin sen, mitä *Jumala tahtoo*, mitä *oikeus* tarkoittaa, mitä *moraali* julistaa ja mitä *estetiikka* ja *maku* pitävät 'kauniina' tai 'rumana'.

Kuten edellä esitetystä voi huomata, PIT kehystää ideologiateoreettiset käsitteensä siten, että ne avaavat ideologisten kamppailujen mutkikkuutta. Heti kun pyrkii tekemään selkoa ideologisen ristiriitaisesta rakentumisesta ja sen antagonistisesta valtaamisesta, *ideologiakritiikin* käsite saa uudenlaisen rakentavan tehtävän eli se auttaa tunnistamaan ideologisessa representoidun 'yhteisesti jaetun' 'horisontaalisia' funktioita, sekä valtaamaan ja pelastamaan ne solidaarisen toimintakyvyn kehittämiseksi. Tämä tarkoittaa esimerkiksi sitä, että ideologiateoriaa hyödynnettävän uskonnon kritiikin ei pitäisi yrittää yhä uudelleen todistella, että uskonto on itsessään 'nurinkääntynyttä tietoisuutta' tai 'oopiumia kansalle'. Sen sijaan sen analyttisenä tehtävänä on pikemminkin avata uskonnon kentän sosiaalisia vastakkainasetteluja ja kamppailuja, sekä vapauttaa sen emansipatorisia impulsseja (Rehmann 2011, 151). Pitäessään kiinni sekä Marxin ja Engelsin kehittämästä kriittisestä ideologiakäsityksestä että ideologian materialistisesta ymmärryksestä PIT kykenee lähestymistapana yhdistämään uudelleen ideologiakritiikin ja -teorian aiemmin toisistaan irtautuneet säikeet: se ehdottaa ideologiakritiikkiä, jonka käsitteellinen tausta on teoriassa ideologisesta (W. F. Haug 1993, 21).

## Älä kompastu postmodernismiin

Vivek Chibber (2022, 79–) on hyökännyt voimakkaasti ideologiateorioita vastaan ja pitänyt niitä syypäinä ”kulttuurisen käänteen” alulle panemiseen, joka piilottaa näkyvistä kapitalistisen talouden asettamat rakenteelliset reunaehdot. Hänen polemiikkinsa huolimattomuus näkyy jo siinä, miten hän ilmoittaa hahmottavansa kulttuurin ”ideologian, diskurssin, normatiivisten koodien, jne.” merkityksessä, jolloin kaikkia näitä ”sosiaalisten käytäntöjen tulkinnallista ulottuvuutta” ilmaisevia termejä voi käyttää ”keskenään vaihtokelpoisesti” (emt., ix). On ilmeistä, että Chibber sekoittaa ideologiateorian essentialistiseen 'kulturalistiseen' lähestymistapaan, ja ettei hän tunne ideologiateoriaprojektin tekemiä analyttisiä erotte-

6 Engelsin mukaan termi 'Gemeinwesen' ”on erinomainen vanha saksalainen sana ja vastaa ranskan sanaa 'kommuuni'” (Engels 1875/1979, 557).

luja ideologisen ja kulttuurisen välillä. Ennen muuta hän on tietämätön siitä, että ideologinen viittaa luokkayhteiskunnat läpäisevään *ulottuvuuteen*, ja että tämä ei missään mielessä korvaa tai uhkaa kapitalistisen tuotantotavan ja sen uusintamisen marxilaista analyysiä, tai niiden mekanismien analyysiä, joita Marx kuvasi ilmauksellaan ”taloudellisten suhteiden äänetön pakko” (Marx 1867/2013, 660; ks. myös Mau 2023). Lisäksi hänen yksinkertaistava ’ideologiat’ vastaan ’materiaaliset intressit’ -dikotomiansa (Chibber 2022, 86, III), hänen taipumuksensa palauttaa ideologia ”välineeksi, joka artikuloi intressejä” (emt., 85), ”järkeilyn keinoksi” (emt., III), pelkäksi ”kapitalismin vakauden efektiksi” (emt., 80) tai ”toimijoiden luokkastrategioiden seuraukseksi” (emt., II4) paljastaa sen, ettei hän saavuta ideologiateoreettista ymmärrystä ideologisen materiaalisuudesta.

Tällainen väärinymmärrys estää näkemästä sitä, että todelliset rajaviivat materialistisen ideologiateorian ja postmodernien lähestymistapojen välillä sijaitsevat muualla. Juuri ideologisen *materiaalisuus* ja ideologisten arvojen *antagonistiset valtaamisyritykset* lähestulkoon kadotettiin siirtymässä jälkistrukturalismiin ja postmoderniin ajatteluun. Jälkimmäisistä voi mainita esimerkkinä sen, miten Michel Foucault liuotti *ideologian tietoon* ja *diskurssiin*, jotka hän muunsi myöhemmin *vallan* käsitteeksi. Hänen mukaansa diskursseista ei pidä etsiä ”ristiriitoja, aukkoja tai teoreettisia puutteita” vaan niitä pitää kuvailla niiden ”positiviteetin” tasolla (Foucault 1969/2005, 241). Korvaamalla Althusserin ”symptomaattisen” ideologiakritiikin projektin ”iloisella positivismillaan” (emt., 125) Foucault hylkäsi analyysin, jossa tiedon muodostumat suhteutettiin niiden perustana oleviin sosiaalisiin näkökulmiin, ja jossa tehtiin erotteluja lähtökohtaisesti ideologisten tai subversiivisten ja anti-ideologisten ulottuvuuksien välillä. Kuten pyrin osoittamaan postmodernin uusnietzscheläisyyden kritiikissäni (Rehmann 2022, kolmas luku), Foucault otti vallan käsitteensä suoraan Nietzschen myöhäistuotannosta ja samasti sen ’haluun totuuteen’ sinänsä. Foucault’n diskurssin käsitteen tavoin hänen valtakäsitteensä hämärtää ylhäältä hallitsevan vallan ja alhaalta nousevan kollektiivisen toimijuuden (spinozalaisen *potentia agendin* eli toimintakyvyn mielessä) väliset ristiriitaisuudet. Hän ei käytä vallan käsitettä analyttisenä välineenä yhteiskunnallisten suhteiden ja niitä vastaavien toimintakykyjen avaamiseksi vaan tarkastelee epämääräisiä laatumääreitä, jotka ovat jotenkin tekemisissä tiedon ja totuusväittämien kanssa – riippumatta siitä, minkälaisia ne ovat tai kuka niitä esittää, kenelle ja mitä tarkoitusta varten. Tällainen analyysi sivuuttaa laadulliset kysymykset siitä, *kenen valtaa, mitä valtaa ja mihin valtaa* käytetään.

Mitä tulee ideologisen ’materiaalisuuden’ katoamiseen, on tärkeää muistaa, että postmoderni ajattelu nousi suurelta osin esiin ’kielellisen kääntein’ radikalisoitumisena ja siksi se keskittyi lähes tyystin kieleen ja teksteihin. Postmoder-



nismin sisäinen ristiriitaisuus on tämän diskursiivisen yksipuolisuuden seuraus. Yhtäältä postmodernismi voi olla arvokas dekonstruktiivinen projekti, joka tähtää pysyvien merkitysten ja identiteettien *denaturalisoimiseen*, ja tässä se yhdentyy mielenkiintoisesti *dialektiikkaan*, joka Marxin (1867/2013, 26) mukaan ”järjellisessä muodossaan ... tarkastelee jokaista syntyynyttä muotoa kehityksen kulussa, siis myös sen katoavalta puolelta”. Toisaalta postmoderni ajattelu muuntuu usein kaiken kattavaksi *dematerialisaatioksi*. Tällä tarkoitan sekä inhimillisten käytäntöjen ja yhteiskunnallisten suhteiden *dematerialisaatiota*, joka palauttaa sosiaaliseen symboliseen, että kehon *dematerialisaatiota* ja siten ihmissubjektien ruumiillisuudesta riisumista, jolloin he ilmenevät diskurssien efekteinä ja merkitsijöiden ketjuissa. Dematerialisaation tendenssi oli eräs niistä kiinnostavista, jonka avulla postmodernismin valtavirtamuodot voitiin sulauttaa osaksi erilaisia uusliberaaleja ’immateriaalisuuden’ sekä ’painottoman’ tuotantotavan ja elämän ideologioita.<sup>7</sup> Marxilaisen kritiikin tulee tunnistaa se, missä kohdin postmodernistiset sosiaalisen sirpaloitumisen ja *simulacran* juhlinnat risteävät fiktiivisen pääoman illuusioiden kanssa (tai joita jälkimmäiset aiheuttavat) ja missä ne muodostavat tiukkoja sidoksia hi-tech-kapitalismin ideologisen imaginäärin kanssa.

## Mikä on ideologiakritiikin relevanssi nykyisissä kamppailuissa?

Kriittistä ideologiateoriaa täytyy tietenkin jatkuvasti kehittää suhteessa hi-tech-kapitalismin konkreettisiin muodonmuutoksiin ja konjunktuihin. Suurin osa klassisista ideologiateorioista kehitettiin 1970- ja 1980-luvuilla eli yhteydessä fordismiin ja sen hyvinvointivaltioon. Jälkikäteen arvioituna niillä oli taipumus määrittää ideologinen liaksi suhteessa valtioon ja aliarvioida yritysintresseihin suoraan sidoksissa olleiden yksityisten järjestöjen ja säätiöiden roolia. Tämä luonnehdinta pätee esimerkiksi Althusserin ideologisten valtiokoneistojen käsitteeseen sekä hänen oletukseensa, jonka mukaan julkinen koulujärjestelmä on porvarillisen yhteiskunnan hallitseva ideologinen valtiokoneisto. Tämän käsityksen taustalla oli selvästi Ranskan perinteinen valtiollinen koulutusjärjestelmä, ja se tuskin vastaa uusliberaaleja olosuhteita, joissa julkista koulujärjestelmää on supistettu ja horjuttu.

<sup>7</sup> Ks. David McNallyn (2001, 56–) kritiikki, joka kohdistuu Jacques Derridan ’kielelliseen idealismiin’, joka ilmenee tämän ruumiittomassa käsityksessä kielestä.

Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että ideologikritiikistä olisi tullut vanhentunutta. Uusliberalismi on itsessään mitä ideologisin ilmiö sekä markkinaideologiona että uudenlaisena ideologisten mahtien järjestyksenä. Uusliberaalit ideologit lupasivat vapautusta byrokraattisen valtion asettamista rajoitteista, mutta tällä he tarkoittivat vain hyvinvointivaltiota, jonka yhteiskunnalliset kompromissit runnottiin läpi kapitalistiluokan ja ammattiliittojen välisessä kanssakäymisessä. Uusliberaalien ideologioiden valtionvastainen retoriikka käänsi huomion pois siitä seikasta, että uusliberalismi ei koskaan asettunut valtiota vastaan vaan sellaisen valtion puolelle, joka kykenee levittämään kapitalistista yritysmuotoa koko yhteiskuntaan. Aina kun uusliberalismi tuli valtaan, se todellisuudessa voimisti valtiota ja erityisesti sen pakkovaltainstituutioita. Kuten Loïc Wacquant on osoittanut, Yhdysvalloissa on 1970-luvun loppupuolelta lähtien suoritettu valtaisa vankilajärjestelmän varustelu, ja kaksi vuosikymmentä myöhemmin maasta on tullut ”planeetan suurin vankilatuomioiden langettaja”: ”uusliberalismin tarkoituksellisesti aikaansaaman hyvinvointivaltion surkastumisen vastinpariksi tuli rangaistusvaltion liikakasvu” (Wacquant 1999/2009, 58). Poliitiikan tutkijat Isabella Bakker ja Stephen Gill kehittivät ilmauksen ”kurinalaistava uusliberalismi” kuvaamaan ’terrorismin vastaisen sodan’ aikana lisääntyneen repression ja valvonnan merkittävyttä. Se viittaa terminä asetelmaan, jossa fordistisesta luokkakompromissista siirryttiin ’ylivallan’ strategioihin, jotka perustuvat ensisijaisesti vastavoimien haajaannukseen (Bakker & Gill 2003, 116–).

Uusliberaaleilla ideologioilla on silti populaaria vaikutusvaltaa. Uusliberaali hi-tech-kapitalismi kykeni uusiin tieto- ja viestintäteknologioihin nojaten kehittämään vetovoimaa, joka auttoi sitä lujittamaan uutta historiallista blokkia. Se koostui hallitsevista eliiteistä, it-ammattilaisista, insinööreistä, ammattitaitoisista työntekijöistä ja muista ryhmistä, jotka pyrkivät etenemään näille professionaalisisille kentille. Sosiologit Luc Boltanski ja Ève Chiapello (2011) ovat kuvanneet sitä, miten monet vuoden 1968 liikehdintöjen ympärille rakentuneet vastakulttuuriset artikulaatiot onnistuttiin nielaisemaan osaksi uusliberaalia johtamisideologiaa ja markkinoimaan uutena elämäntyylinä.<sup>8</sup> Uusliberaalit ideologiat toimivat edelleen ’kompromissimuodostumina’, jotka yhdistävät yksilöllisen vapautuksen ja itseaktiivisuuden lupaukset ’markkinoiden’ vaatimuksiin. Uusliberalismi esittää itsensä voimana, joka tarjoaa vapautusta holhoavalta valtiobyrokratialta. Se mobilisoi

8 Vuoden 1968 jälkeisen uuden uusliberaalin poliittis-hallinnollisen eliitin jäsenistä ”oli tullut foucault’laisen vallan kritiikin, ammattiliiton vallananastuksen tuomitsemisen ja kaikenlaisten autoritaarisuuden muotojen, ennen muuta pikkupomojen teilaamisen asiantuntijoita” (Boltanski & Chiapello 2011, 307).

subjektejaan kutsumalla näitä jatkuvasti olemaan aktiivisia ja luovia, osoittamaan oma-aloitteisuuttaan sekä luottamaan optimistisesti ponnisteluidensa menestyksellisyteen. Samanaikaisesti se kehottaa subjekteja alistumaan markkinoiden kohdalokkaalle järjestykselle, joka säännöllisesti ja enenevässä määrin mitätöi monien pyrkimykset. Aina kun uusliberaalit ideologiat pyrkivät organisoimaan populaaria hegemoniaa, niiden on välttämätöntä ravita itseään 'horisontaalisen' yhteiskunnallistumisen energioilla, jotka ne kytkevät markkinointumisen ja tavaramuotoistumisen logiikoihin. Samalla ne yhdistävät merkkejä toivosta ja itsemääräytyneestä toiminnasta 'yrittäjän' hahmoon ja kokoavat niitä yhteen tavalla, jossa esiin loihditut toimintakyvyt alistetaan tiukasti itse kunkin 'työllistettävyyden' ja 'myyntikelpoisuuden' elementeiksi.<sup>9</sup>

Tämä näkyy myös puhuttaessa digitaaliteknoologioista, jotka esitetään vastustamattomina 'luonnonvoimina', jotka lupaavat parempaa ja demokraattisempaa tulevaisuutta vastineeksi sopeutumisesta ja myöntymisestä niille. Mediatutkija Marko Ampuja (2020, 49) käsitteellistää tämän osuvasti digitaalisena 'innovaatiofetisisminä', joka irrottaa digitaaliset tuotteet ja prosessit kapitalististen yhteiskuntasuhteiden ja valtion vallan muodostumisen viitekehyksestä. Tukeutuen sukupolvieroihin 'diginatiivien' ja 'digitaalisten maahanmuuttajien' välillä digitaalisen innovaation ideologit pyrkivät houkuttelemaan nuorempia sukupolvia mukaan uusliberaaliin digitaalisen aikakauden myyttiin. Ne harjoittavat tätä nojaamalla nuorempien sukupolvien teknologiseen osaamiseen, samalla kun esidigitaaliset sukupolvet, jotka vastustavat digitaalisen aikakauden sanelemia muutoksia, julistetaan ajan rattailta pudonneiksi ja sukupuuttoon tuomituiksi.

Filosofi Christoph Türcke tarjoaa kiinnostavan analyysin Googlen ja Facebookin kaltaisten digitaalisten alustojen ideologisista vaikutuksista. Niiden käyttäjät eivät näytä olevan alistettuja subjekteja, sillä he tarjoavat itse alustoille niitä toivekuvia, joiden avulla nämä alustat kehittävät digitaalisia toivealgoritmejaan, jotka vuorostaan muotoilevat subjektien jatkuvasti käynnissä olevaa toiveiden tuotantoa. Näiden informaatiokuplien asukit sotkeutuvat yhä enemmän omiin toivekuviinsa, mutta privatisoituneesti – kuten Narkissos kuvajaiseensa (Türcke 2019, 38–). Hi-tech-kapitalismin teknologioiden avulla uusliberalismi on siirtänyt tavaramuotoistumisen, kilpailun ja jatkuvan rankkaamisen logiikat syvemmälle tunteiden

9 Ks. Frigga Haugin analyysi Peter Hartzin kirjasta *Job Revolution*, jossa hän osoittaa, miten esiin kutsutut toimintakyvyt kanavoidaan vaatimukseksi olla 'joustava' eli olla valmis työskentelemään milloin ja missä vain sekä tekemään ylitöitä lähes rajoituksetta: "Utopia tuodaan tämänpuoleiseen ja se näyttyy juuri siellä, missä se pistää henkemme pihisemään" (F. Haug 2003, 608).

valtakuntaan. Digitaalitekniologioiden ideologinen anastus on vaikuttanut myös vastarintaisiin sosiaalisiin liikkeisiin. Sikäli kun ne löytävät pakopaikan Compactin tai Change.orgin kaltaisilta protestialustoilta, ne ajautuvat skandaalista toiseen, ja jokainen kampanja haalii kokoon ihmisjoukon, joka kuitenkin pian hajaantuu, minkä seurauksena pitkäaikainen sitoutuminen jää useimmiten toteutumatta. Vasemmistolainen politiikka uhkaa polttaa käyttövoimansa loppuun sen sijaan, että se kasvattaisi kestävämmät juuret (emt., 147–).

Nämä kehityskulut asettavat todellakin valtavia haasteita tehokkaalle ideologiakritiikille uusliberaalissa hi-tech-kapitalismissa. Voi sanoa, että uusliberalismin kehitystä luonnehtii perustavanlaatuisen ero, kun tarkastelee sen varhaisvaihetta 1980-luvulta vuonna 2008 käynnistyneeseen finanssikriisiin ja vertaa tätä finanssikriisin jälkeiseen ajanjaksoon. Siinä missä edellä mainitulla ajanjaksolla uusliberaalit ideologit kykenivät tuottamaan aktiivista suostumusta eritoten nuoremmissa ikäluokissa, jotka haaveilivat startup-yritystensä perustamisesta, finanssikriisin jälkeisellä ajalla uusliberalismi on menettänyt paljon ideologisesta kyvystään mobilisoida subjekteja. Tämän seurauksena uusliberalismin autoritaariset, kurinpäälliset ja panoptiset tendenssit kasvattavat merkitystään. Ne voivat entisestään voimistua nykyisessä Naton ja Venäjän-Kiinan yhteenliittymän välisessä geopoliittisessä vastakkainasettelussa, joka pitää sisällään uuden mahdollisesti ydinasein käytävästä maailmansodasta. Pääosin passiivinen konsensus kannattelee nykyistä uusliberalismia, mitä ruokkii käsitys, ettei sille ole mahdollisia vaihtoehtoja. Vasemmisto ei ole vielä vastannut tehokkaasti uusliberalismin hegemoniakriisiin. Eräs sen tärkeimmistä tehtävistä on kehittää realistinen ja vetoava demokraattisen ja ekologisen sosialismin perspektiivi.

Tässä tarvitsemme edelleen kriittistä ideologiateoriaa, joka kykenee tekemään selkoa uusliberaalien ideologioiden ristiriidoista – ennen kaikkea ristiriidasta kollektiivisen itseyhenteikkunnallistumisen potentiaalien ja niiden kapitalistisen anastuksen välillä. Meidän täytyy vallata ja vaatia takaisin nämä yhteisen itsemääräämisen aspektit ja kääntää ne ’omistusindividualismin’ ja kilpailun ideologisia muotoja vastaan.

Suomentanut Marko Ampuja

DOI – <https://doi.org/10.55294/tk.127795>



*Tutkimus & kritiikki* on lisensoitu Creative Commons Nimeä-EiKaupallinen-EiMuutoksia 4.0 Kansainvälinen -lisenssillä.

## LÄHTEET

- ALTHUSSER, L. (1996). *Pour Marx*. Pariisi: La Découverte / Poche.
- ALTHUSSER, L. (1984). Ideologia ja ideologiset valtiokoneistot. Teoksessa L. Althusser, *Ideologiset valtiokoneistot*, 86–143. Helsinki & Tampere: Kansankulttuuri & Vastapaino.
- AMPUJA, M. (2020). The Blind Spots of Digital Innovation Fetishism. Teoksessa M. Stocchetti (toim.), *The Digital Age and its Discontents. Critical Reflections in Education*, 31–54. Helsinki: Helsinki University Press.
- BAKKER, I. & GILL, S. (2003). *Power and Resistance in the New World Order*. Lontoo: Palgrave Macmillan.
- BOLTANSKI, L. & CHIAPELLO, È. (2011). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Pariisi: Gallimard.
- BOURDIEU, P. (1991). Genesis and Structure of the Religious Field. *Comparative Social Research*, 13(1), 1–44.
- CHIBBER, V. (2022). *The Class Matrix. Social Theory after the Cultural Turn*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ENGELS, F. (1875/1979). Engels August Bebelille (18.–28. maaliskuuta 1875). *MEVT6* 5, 552–559. Moskova: Edistys.
- ENGELS, F. (1878/1979). Anti-Dühring. *MEVT6* 5, 177–523. Moskova: Edistys.
- ENGELS, F. (1884/1979). Perheen, yksityisomaisuuden ja valtion alkuperä. *MEVT6* 6, 219–395. Moskova: Edistys.
- ENGELS, F. (1886/1979). Ludwig Feuerbach ja klassisen saksalaisen filosofian loppu. *MEVT6* 6, 396–445. Moskova: Edistys.
- FOUCAULT, M. (1969/2005). *Tiedon arkeologia*. Suom. T. Kilpeläinen. Tampere: Vastapaino.
- FREUD, S. (1981). *Johdatus psykoanalyysiin* [Wienissä 1915–1917 pidetyt luennot]. Suom. E. Puranen. Jyväskylä: Gummerus.
- GRAMSCI, A. (1975). *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci (= Q). Toim. Valentino Gerratana. Torino: Einaudi.
- GRAMSCI, A. (1979). *Vankilavihkot. Valikoima*. Toim. M. Böök. Suom. M. Berger, M. Böök & L. Talvio. Helsinki: Kansankulttuuri.
- GRAMSCI, A. (1982). *Vankilavihkot. Valikoima 2*. Toim. M. Böök. Suom. M. Berger, M. Böök & L. Talvio. Helsinki: Kansankulttuuri.
- HALL, S. (1992a). Sisäänkoodaus/uloskoodaus. Teoksessa J. Koivisto, M. Lehtonen, T. Uusitupa & L. Grossberg (toim.), *Kulttuurin ja politiikan murroksia*, 133–148. Tampere: Vastapaino.
- HALL, S. (1992b). Thatcherismi ja teoreetikot. Teoksessa J. Koivisto, M. Lehtonen, T. Uusitupa & L. Grossberg (toim.), *Kulttuurin ja politiikan murroksia*, 322–354. Tampere: Vastapaino.
- HAUG, F. (2003). ”Schaffen wir einen neuen Menschentyp”. Von Henry Ford zu Peter Hartz. *Das Argument*, 252, 606–617.
- HAUG, W. F. (1983). Ideologiateorian ääriviivoja. Teoksessa W. F. Haug, *Ideologiset mahdit ja vastarinta*, 57–96. Helsinki: Tutkijaliitto.
- HAUG, W. F. (1993). *Elemente einer Theorie des Ideologischen*. Hampuri: Argument-Verlag.
- HORKHEIMER, M. & ADORNO, T. W. (1944/2008). *Valistuksen dialektiikka. Filosofisia sirpaleita*. Suom. V. Pietilä. Tampere: Vastapaino.
- KOIVISTO, J. & PIETILÄ, V. (1993). Der umstrittene Ideologiebegriff. W. F. Haugs Theorie des Ideologischen im Vergleich. Teoksessa W. F. Haug, *Elemente einer Theorie des Ideologischen*, 233–246. Hampuri: Argument-Verlag.

- LABRIOLA, A. (1896/1973). In Memoria dl Manifesto dei communisti. Teoksessa A. Labriola, *Scritti filosofici e politici. Volume secondo* (toim. Franco Sparberi), 469–530. Torino: Einaudi.
- LARRAIN, J. (1994). *Ideology and Cultural Identity. Modernity and the Third World Presence*. Cambridge: Polity Press.
- LUKÁCS, G. (1923/1968). Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik. Teoksessa G. Lukács, *Georg Lukács Werke. Frühschriften II: Geschichte und Klassenbewusstsein*, 161–518. Darmstadt & Neuwied: Luchterhand Verlag.
- MARX, K. (1843/2009). *Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä*. Suom. J. Heiskanen & V. Oittinen. Helsinki & Jyväskylä: Minerva Kustannus.
- MARX, K. (1845/2021). Ad Feuerbach. Suom. J. Silvonon. Teoksessa J. Heiskanen & M. Salo (toim.), *Karl Marx - Maailman muuttaminen*, 95–97. Jyväskylän yliopisto: SoPhi. <https://jyx.jyu.fi/handle/123456789/78804>
- MARX, K. (1867/2013). *Pääoma: Poliittisen taloustieteen arvostelua. I osa. Pääoman tuotantoprosessi*. Suom. O. V. Louhivuori, Mauri Ryömä & Tuure Lehén. [Helsinki]: TA-Tieto.
- MARX, K. (1894/2015). *Pääoma: Poliittisen taloustieteen arvostelua. III Osa. Kapitalistisen tuotannon kokonaisprosessi*. Suom. Antero Tiusanen. [Helsinki]: TA-Tieto.
- MARX, K. & ENGELS, F. (1845–1846/1978). Feuerbach. Materialistisen ja idealistisen katsantokannan vastakkaisuus. (Saksalainen ideologian I luku). *MEVT6* 2, 67–147. Moskova: Edistys.
- MARX, K. & ENGELS, F. (1845–1846/1987). Die deutsche Ideologie. *MEW* 3, 5–530. Berlin: Dietz.
- MAU, S. (2023). *Mute Compulsion. A Marxist Theory of the Economic Power of Capital*. Lontoo: Verso.
- MCNALLY, D. (2001). *Bodies of Meaning. Studies on Language, Labour, and Liberation*. New York: State University of New York Press.
- PROJEKT IDEOLOGIETHEORIE (PIT) (1979). *Theorien über Ideologie*. Berliini: Argument-Verlag.
- PROJEKT IDEOLOGIETHEORIE (PIT) (2007). *Faschismus und Ideologie*. Toim. K. Weber. Hampuri: Argument-Verlag.
- REHMANN, J. (2011). Can Marx's Critique of Religion Be Freed from Its Fetters? *Rethinking Marxism*, 23(1), 144–53.
- REHMANN, J. (2014). *Theories of Ideology. The Powers of Alienation and Subjection*. Chicago: Haymarket Books.
- REHMANN, J. (2022). *Deconstructing Postmodernist Nietzscheanism. Deleuze and Foucault*. Engl. K. Swingle & L. Swingle. Leiden & Boston: Brill.
- TÜRCKE, C. (2019). *Digitale Gefolgschaft. Auf dem Weg in eine neue Stammesgesellschaft*. München: C.H. Beck Verlag.
- VEERKAMP, T. (2001). Gott. Teoksessa W. F. Haug ym. (toim.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus Band 5*, 917–931. Hampuri: Argument-Verlag.
- WACQUANT, L. (1999/2009). *Prisons of Poverty*. Minneapolis: University of Minnesota Press.