

# Konfutse historian lopussa?

**Konfutselainen retoriikka Singaporen poliittisella areenalla 20.vuosisadan lopulla**

Rami Halinen

Pro Gradu –tutkielma

Jyväskylän yliopisto

Sosiologian koulutusohjelma

Elokuu 2004

## Tiivistelmä

”Konfutse Historia lopussa; Konfutselainen retoriikka Singaporen poliittisella areenalla 20.vuosisadan lopulla”, ohjaaja Pekka Korhonen  
Jyväskylän yliopisto, sosiologian koulutusohjelma  
Elokuu 2004; 141 sivua

One of the asymmetries of history is the lack of correspondence between the abilities of some leaders and the power of their countries  
-Henry **Kissinger** Lee Kuan Yewstä (Zakaria, 1994).

Tämä tutkielma on nuoren aasialaisen valtion, Singaporen, ensimmäisen pääministerin ja nykyisen ns. neuvoa-antavan ministerin, **Lee Kuan Yew** ja hänen puolueensa *Peoples Action Party* (PAP) poliittisen retoriikan analyysi maan 1970-luvun lopulta alkaneilta sosiaalisilta ja poliittisilta murrosvuosilta aina 1990-luvun puoliväliin, jolloin tilanne maan johdon 1980-luvun puolivälissä alkaneen ikäpolvenvaihdoksen vuoksi tasaantui. Tutkittavan retoriikan taustalle hahmotan uuden aasialaisen arvokeskustelun tematiikan teoreettisine taustoineen, sekä ne historialliset linjat jotka sen käyttöön johtivat. Pysin selvittämään miten Leen ja PAP-valtion hallintoeliitin puheessa konstruointiin noina vuosina ideologian, kulttuurin, uskonnon, modernisaation ja sosioekonomisen muutoksen läpäisevä ”Aasian erityistie” singaporelaisittain. Tutkielman päämääränä on valaista Singaporen poliittisen eliitin pyrkimystä muuttaa arvokeskustelun lähtökohtia retorisen välineistön kehittämällä. 1980-luvun vaihteessa taloudellisen kehityksen ohjailun tarpeisiin luotiin *konfutselaiset* argumentaatioperusteet, joilla viitattiin maan kiinalaisen enemmistön kulttuurisen perimän oletettuun käyttökelpoisuuteen modernin kilpailuyhteiskunnan arvojen energiana, ja sen haittavaikutusten lääkkeenä. 1990-luvun taitetta lähestyttäessä maan hallitus siirsi identiteettiretoriikkansa kohden Singaporen multikansallisen populaation yhteisyyteen vihjailevaa ”aasialaisten arvojen” diskurssia, jossa aasialaisuuden käsitettä muovattiin uudenlaiseksi, osin ulkoistamisen, osin laajentamisen keinoin. Tämä oli tulosta uudelleen konstruoidun konfutselaisuuden huonosta sopivuudesta paitsi kansallisen-, että kansainvälisen politiikanteon muuttuviin vaatimuksiin. Pysin osoittamaan ristiriitaisuudet konfutselaisuuden universalismi- ja erityistietulkintain välillä siten kuin ne Singaporen hallituksen tavoitteita osittain myötäillen tutkijaryhmän toimesta huomioitiin, ja niiden mahdollisen liittymisen argumentaatiomuutokseen.

Tutkimus on nähtävä metodologisesti empiirisenä, tieteenteoreettisesti historiallisena ja konstruktiivisena, avainsanoinaan: konstruktio, argumentti, moderni, Konfutse, identiteetti, universalismi, partikularismi.

# Sisällysluettelo

Tiivistelmä.....	2
Jyväskylän yliopisto, sosiologian koulutusohjelma.....	2
Elokuu 2004; 141 sivua.....	2
Sisällysluettelo.....	3
1. Johdatus modernin Konfutsen jäljille.....	4
2. Teoria & työkalut.....	8
2.1. Konstruktiivinen luonne.....	14
2.2. Historiallisuus.....	14
2.3. Identiteetti.....	17
2.4. Valtasuhde- hegemonia.....	20
2.5. Ankaruus.....	21
2.6. Kieli todellisuuden rakentajana.....	22
2.7. Tutkimuksen kulku.....	24
3. Singapore & PAP.....	25
3.1. PAP:n tarina.....	28
3.2. Selviytymispuhunta.....	31
3.3. Parlamentaarinen demokratia Singaporessa.....	34
3.4. Hegemoninen pragmatismi.....	37
4. Konfutsen matka muinaisuudesta "historian loppuun".....	42
4.1. Lännen sosiologin konstruoidut Konfutset ja siirtymä moderneihin tulkintoihin.....	51
4.2. Konfutsen maihinnousu Singaporeen 1982.....	58
4.3. "Amerikan Konfutse" ja universalismin periaatteet.....	62
4.4. Symposiumien aika: Konfutse-retoriikan laajeneminen talousteematiikkaan...72	
5. Aasialaisen herrasmiehen jaetut arvot.....	76
5.2. Sisäpoliittiset kehityslinjat Singaporessa "jaetun arvomaailman" puitteissa 1990-luvulla.....	83
5.2.1. Onko Singapore poliisivaltio?.....	94
5.3. Arvoexpansio.....	96
5.4. Maanosakohtaisten identiteettien historiallinen konstruointikeskustelu: orientalismista oksidentalismiin.....	102
5.4.1. Aasia-arvojen teoreettisen tutkimuksen malli.....	108
5.4.2. Arvokeskustelun kulminaatio ja eroosio talouskriisin yhteydessä.....	120
6. Konklusiot & pohdintoja.....	124
Lähteet.....	131

## 1. Johdatus modernin Konfutsen jäljille

Tässä tutkimuksessa pyrin Singaporen historiaan ja politiikkaan, sekä konfutselaisuuden ja ns. aasialaisen arvomaailman teoreettis-filosofiseen ja journalistiseen tutkimukseen liittyviä tekstejä analysoimalla selvittää, miten maan hallitus taloudellisen uudistusohjelmansa (luku 3.4.) tueksi ja oman poliittisen hegemoniansa säilyttämiseksi lanseerasi 1980-luvun alussa julkisuuteen yhteiskuntatieteilijöitten avulla konfutselaisen ohjelman teeseihin liittyvän retorisen välineistön, ja miten tuota välineistöä muutettiin ajan tarpeiden mukaan 1990-lukua kohden. Konfutselaisuus tarjottiin yhtenä vaihtoehtona osana yhteisöarvot, uskonnon, etnisyyden, ja monikulttuurisuuden nimeen vannovaa opetuspakettia (*Religious Knowledge*), jota selvitän luvussa 4. Konfutselainen retoriikka muuttui vuosikymmenen lopulla julkistettuun "jaetut arvot" (*Shared Values*) -ohjelman puhuntaan siirryttäessä (luku 5.), mikä loi pohjaa konfutselaisuuden itseensä sisällyttävän ”aasialaisten arvojen” konseptin retoriselle muotoutumiselle myös kansainvälisessä kontekstissa (luvut 4.4., 5.3.-6).

Miksi valitsin graduni - jonka tarkoituksena lienee osoittaa kaiken yliopistossa oppimani abstraktin sosiologisen tematiikan sulava sanallinen hallinta tuettuna mahdollisimman runsailla sitaateilla erilaisista tutkimuksista - kohdealueeksi kaukaisen ja sekä väestöltään että pinta-alaltaan pienen kaupunkivaltion Singaporen Kaakkois-Aasiassa? Singaporessa tuntui aluksi mielenkiintoiselta paitsi sen jo 1970-luvulta alkaen mainetta kerännyt taloudellinen menestystarina, myös erikoiset lainsäädäntöön ja käyttäytymissäntöihin liittyvät seikat. Edellä mainitulta vuosikymmeneltä muistan omakohtaisesti kuulleen huhuja kuinka maahan ei päästetty pitkätukkaisia miehiä, koska moista ulkonäöllistä seikkaa pidettiin siellä jostain syystä barbaarisena. 1980-luvulla kuulin että yleisen vessan vetämättä jättämisestä, purukumin hallussapidosta ja roskien heittelystä saattoi maassa saada

tuhansia suomenmarkkoja vastaavat sakot. 1998 luin sanomalehdestä että alastomana oleskelu kotioiloissakin oli Singaporessa kielletty<sup>1</sup>. Ja että vaikka maa on 1990-luvulta alkaen on panostanut tiedonkäsittelyyn ja internet-teknologiaan strategioissaan, sähköisiä yhteyksiä ja satelliittiantenneja talojen katolla valvoo aktiivinen valtiollinen sensuuri. Vuoden 1999 elokuussa, eräällä tämän tutkimuksen harharaiteena olleella kokousmatkalla Taiwaniin, koin välilaskukohteena olevalla Singaporen Changin lentokentällä piinaavia hetkiä, poistuessani asian toimitettuani vessasta jonka huuhtelu ei juuri silloin tietenkään toiminut – onneksi vessaan kuin sattumalta astellut poliisiasuinen kenttävirkaileija ei pesualtaalla huomannut hikikarpaloa kauhusta nytkähtelevillä kasvoillani... Lentokenttää lukuun ottamatta en Singaporeen ole fyysisesti paikan päällä voinut vielä tutustua.

Kuullessani YTT Pekka **Korhosen** Jyväskylän yliopistossa 1997- 1998 pitämiä luentoja modernin aasialaisen politiikan historiallisista juurista ja nykytilasta, sekä erityisesti Singaporen vahvasta panoksesta nykyisellä aasialaisella poliittis-retorisella kentällä, kiinnostukseni heräsi. Singapore oli Korhosen mukaan esimerkki maasta jossa kansa on pyritty mobilisoimaan koko sydämellään tekemään työtä. Työhön motiivointi näkyy singaporelaisessa puheessa nimenomaan yhteisen hyvän kasvattamisen ensisijaisuutena. Se on tärkeämpi asia kuin länsimaisperäiset ihmisoikeuksien korostamiset tai "äärimmilleen" viety sananvapaus. Yhteisen hyvän kasvattaminen toteutetaan valtion kontrolloiman vientiorientoitun markkinatalouden avulla. Singapore on tällä mallillaan kehittynyt siistiksi ja turvalliseksi, multietnisyydestään - kiinalaisperäinen enemmistö on maassa noin 77%, malaijit tulevat suurimpana vähemmistönä (n. 16%), sitten intialaiset (7%) ja muut (2%, lähinnä eurooppalaisperäisiä) - sekä runsaasta vierastyöläisten määrästä huolimatta rauhalliseksi, koulutettuja ihmisiä täynnä olevaksi runsaan kolmen miljoonan asukkaan talouskasvun kärjessä roikkuvaksi kaupunkivaltioksi jonka johto käsitykseni mukaan näkee länsimaisen, materiaalsen kulutuksen ensisijaisuudelle perustuvan, etnisen harmonian, rauhan, ja perhekeskeisyyden, sekä elämän peruskysymyksiä liikoja pohtimattoman elämäntavan ainoaksi mahdolliseksi kansalliseksi valinnaksi, ja tuon ”valinnan” takaaja nimenomaan itsensä. Kuitenkin länsimainen yksilö – tai yksilö länsimaisittain – idealisoituna, aktiivisena, ja oman etunsa tärkeyttä painottavana kansalaisena on kuitenkin paradoksaalisen tehokkaasti konstruoitu Singaporessa tuon elämäntavan pahimmaksi uhkakuvaksi. Singaporen esimerkki saavutti 1990-luvulla vahvan painoarvon miljardien ihmisten kansoittamassa Aasiassa, minkä pyrin tässä tutkimuksessa tuomaan kontekstualisoivana elementtinä.

Maan itsenäistymisen ajoilta, 1960-luvulta alkaen, Singaporen johto on uskonut melko suoraviivaisen teknokraattiseen *survival*-henkeen. Vaikeasta ja äärimmäisen monimutkaisesta sisä- ja ulkopoliittisesta tilanteesta huolimatta PAP, talouspolitiikan tulosten suosiessa kovaa poliittista

---

<sup>1</sup> Singaporea on kutsuttu lempinimellä *Nanny State*, mittavan käyttäytymistä ohjaavan säädöstönsä johdosta (New Straits Times (Malesia), 17.6.1992, 22

kyynänpäätaktiikkaa, Singaporen **PAP**-puolue (*People's Action Party*) onnistui johtajansa **Lee Kuan Yew**n (tästedes myös pelkkä Lee) johdolla poliittisen valta-aseman saavuttamisessa jo 1960-luvulla, ja pystyi tämän jälkeen luomaan erityisen pragmatismien ideologian jolla se pystyi hegemonisoimaan asemansa pitkäksi aikaa, käytännössä tuo hegemonia on 1980-lukujen häiriöiden jälkeen jatkunut aina uudelle vuosituhatluvulle, eikä uutta häiriötilaa ole vakavasti ennustettu. Tärkeimpinä kansallisina ydinarvoina Singaporen johto on nähdäkseni itsenäistymisen ajoista aina tähän päivään määritellyt:

1. Pienen maan selviytymisen isojen puristuksessa
---

2. Modernin länsimaisen elämäntavan sovelletun omaksumisen välttämättömänä osana edellistä
--

Lyhyen kriittisesti määriteltynä tämä on merkinnyt tilannetta, jossa lähes luonnonvarattoman maan monikulttuurinen väestö on pyritty pragmatismiin vetoavien argumenttien kontrolloimaan vientivetoisen teollisuuden ja markkinatalouden käyttövoimaksi epävakassa geopolitisessa ympäristössä. PAP-virkakoneiston Leen johdolla määrittelemät kansalliseen identiteettiin ja hallintoon liittyvät keskustelulliset painotukset ovat Singaporen valtiollisesti lyhyen historian aikana kuitenkin vaihdelleet.

Tutkimuksessa pyrin tuomaan ilmi neokonfutselaisen universalismin pohjalle tiedemiesten avulla rakennetun Singaporen konfutselaisuuden sisäisen enemmän tai vähemmän selkeän ristiriidan. Leen ja PAP-koneiston retoriikka korosti mielestäni, toisin kuin konfutselaisen ohjelman koostajiksi 1980-luvun alussa kutsutut yhteiskuntatieteilijät, konfutselaisuuden ei-universalistista, relativistista, psykologillisista ja patriarkaalista puolta universalismin sijaan (luvut 4.-6.). Huomautettakoon että retoriikan autoritaarisuuspainotus ei sinänsä ole tämän, vaan lukuisten aiempien tutkimusten joita tässä tutkimuksessa runsaasti siteeraan, havainto. Tässä yhteydessä painotan voimakkaasti, etten tutkimusresurssien puutteesta ja valitettavan harvojen läpikäymieni konfutselaisuutta koskevien tutkimusten äärimmäisestä ristiriitaisuudesta johtuen, pysty kommentoimaan sitä kaiketi hyvin kiistanalaista kysymystä, onko tuota (autoritaristis-patriarkaalista) painolastia pystytty tunnetun kiinalais-”konfutselaisen” politohistorian aikana ikinä aidosti erottamaan ”konfutselaisesta” hallintokulttuurista, sikäli kuin sellaista hallintokulttuuria ikinä mihinkään historialliseen tai nykyiseen aikaan pystytään ainakaan tieteellisten kriteereiden mukaan konstruoimaan edes ideaalisena tavoitteena saati tosiasiallisesti olleena/ olevana. Enkä enää usko että ainakaan lännessä kenenkään sellaista vakavissaan pitäisi enää yrittääkään, niin äärimmäisen hataraksi, epätieteelliseksi ja

multitulkinnaiseksi on konfutselaisen<sup>1</sup> kulttuurin, hallinnon, tai politiikan edes karkea määrittely mielestäni muuttunut. Yksi kriteeri poliittisen kulttuurin konfutselaistumisasteesta voisi tietenkin olla yksinkertaisesti se, kuinka paljon Konfutseen ja konfutselaisuuteen liittyviä myönteisiä argumentteja käytetään jonain tiettyä aikana tietyn joukkion toimesta. Vertauksena voisi todeta että esimerkiksi ”kristillisestä” tai ”islamilaista” poliittisesta kulttuurista voisi varmasti sanoa ihan samaa. Tässä tutkimuksessa analysoitavaa lähihistorian ja nykypäivän konfutselaisuuden käyttöä politiikan legitimoinnissa ja de-legitimoinnissa Singaporessa (sekä taustoittavasti koko Itä- ja Kaakkois-Aasiassa) voi peilata Kiinan historiaan nimenomaan tässä roolissa – jossa konfutselaisuus on ollut vahvoilla jo yli kaksi tuhatta vuotta; tätä näkökulmaa sivuan lyhyesti luvun neljä historiallisessa osuudessa. Olennaista on kuitenkin etten tässä tutkimuksessa kykene laajemmalti tekemään vertailevia yleistyksiä Singaporen ja yleiskiinalaisen historian tulkitsijoiden esittämien konfutselaisten hallintokulttuurien käyttämien puhuntojen välillä.

Tutkimuksessani esiin nostettu ajanjakso on laaja (1800-luvun lopulta 2000-luvun alkuun), perustelen tätä maamme ja Singaporen välistä maantieteellisellä ja kulttuurisella etäisyydellä. Olen pyrkinyt kuitenkin kompaktiuteen, siten että pääaines (1960-luvulta alkaen) on keskittynyt ajanjaksoon 1979-1993, jolloin käsitykseni mukaiset hienovaraiset retoriset mullistukset tapahtuivat.

Tutkimuksen kannalta olennaisimmat lähteet liittyvät Singaporen hallituksen kanssa yhteistyötä tehneen Harvardin yliopiston kiinalaisen filosofian ja historian professori **Tu Wei-Mingin** ja **Frederick De Baryn** tuotantoon vuosina 1984 - 1998; näiden tutkimuksessa runsaasti siteeratut kirjoitukset olen konstruoinut pohjaksi sille jälkimodernille, akateemissävyiselle neokonfutselaisuudelle, jonka käsitykset asioiden kulusta joutuivat tulkintani mukaan ainakin lievään ristiriitaan paitsi Singaporen hallituksen toimien, myös sen yleisen politisoidun ”aasialaisen arvomaailman” retoriikan kanssa jota poliitikot ympäri Aasiaa alkoivat harrastaa 1980-luvun lopulla ja 1990-luvun alussa. Konfutselaisuuden ymmärtämisen peruslähteiksi valitsin **Fung-Yu-Lanin** kiinalaisen filosofian historiaa käsittelevät teokset (1961, 1983). Fungia täydentää tässä tutkimuksessa joukko neokonfutselaisuutta ja erityisesti sen osuutta tämän päivän kaakkoisaasialaisessa keskustelussa kuvaavia ja kommentoivia tekstejä, ei vähäisempinä **Max Weberin** historiallissosiologinen osuus länsimaisen Konfutsen-mielikuvan rationalisointiteoriointinsa kautta rakentajana. Merkittävää osaa tutkimuksessani näyttelevän, lähinnä singaporelaisen *Straits Times*<sup>2</sup>-lehden (tästäedes myös ST) Lee Kuan Yewiä ja PAP:tä käsittelevän artikkelikokoelman vuosilta 1971-1994, sekä Singaporen historiaa ja yhteiskuntaa käsittelevää kirjallisuutta sain käyttööni työn ohjaajana

---

<sup>1</sup>Tilan säästämiseksi en tästä edes käytä lainausmerkkejä tämän sanan yhteydessä, vaikka se ne mielestäni tieteellisen tutkimuksen yhteydessä lähes aina vaatisikin

<sup>2</sup>Useimpien tässä tutkimuksessa käyttämieni Singaporen poliittista tilannetta analysoiden lähteideni mukaan maan tärkein englanninkielinen sanomalehti ST on ollut toimituspolitiikaltaan hyvin PAP-hallitusmyönteinen koko puolueen

toimineelta Pekka Korhoselta, joka on kerännyt aineiston Singaporessa (olen myös käyttänyt hyväkseni ST:n internet-editiota). Sanomalehtiartikkeleita ja uutisluontoisia aikakauslehtiartikkeleita en ole lisännyt erikseen lähdeluetteloon, niiden ilmestymispäivämäärät käyvät ilmi lainauksien ja sitaattien yhteydessä (tieteellisten artikkeleiden tiedot löytyvät lähdeluettelosta).

## 2. Teoria & työkalut

Kulttuurisilla teoilla ja demokraattisilla puhekäytännöillä on yhteinen psykososiaalinen tausta yhteisöllisen, julkisen tilan virittäjinä. Julkisella tilalla (*public sphere*) on kulttuurin ja demokratian kannalta vastaavasti samat erottautumisen, positiivisen vapauden, kansalaishyveiden ja kilpailun määreet. Kilpaileva demokratia ja kilpaileva kaupallinen kulttuuri julkisen tilan metastruktuurina tuottavat puhettavan, joka asettaa yksilön suoraan yleisön eteen näennäisen neutraalisti häivyttämällä sekä yhteisöt että vallan ja emansipaation näköalat. Liberalistisen puhettavan sanotaan uusintavan voimassaolevat valtarakenteet eliminoimalla ne sekä kulttuurisista että demokraattisista puhekäytännöistä (MacIntyre 1985). Miten eurooppalaisittain kaukaisen ja eksoottisen Singaporen tie ”kellon käyttöönnotossa” (Pohjanen, 2002) on ollut toinen, tai onko se ollenkaan, tulee toivottavasti jossain määrin selviämään lukijalle sen historiallisen, journalistisen ja yhteiskuntatieteellisen materiaalin avulla, jonka olen lukemisistani pyrkinyt dokumentoimaan soveltuvin osin tutkimuskysymyksen selvittämisen oheen.

Lähtökohtani aasialaiseen arvomaailmaan tunkeutumiseen on Emile **Durkheimin** (1982) tunnettu sosiologinen väittäjä:

Yhteiskunta ei koostu pelkästään siihen kuuluvien yksilöiden massasta, maaperästä jota he asuttavat, esineistä joita he käyttävät ja teoista joita he tekevät vaan kaikkein tärkein on idea, jonka se muodostaa omasta itsestään.

Yhteiskuntatieteellinen maailmankuva korostaa mieleemme enemmän tahi vähemmän kollektiivista ohjautumista, toisinaan toimijan aktiviteettia korostaen, toisinaan väheksyen. Sosiologinen teoria on tarina yhdessäoloyhteiskunnan (*Gemeinschaft*) hajoamisesta päämääräyhteiskunnan (*Gesellschaft*) esiinmarssista. Sosiologisen mielikuvituksen polttoaineena on ollut huoli ”aidon yhteisöllisyyden” perikadosta. **Tönnies** (Allardt & Littunen 1984, 78) puhuu luonnollisesta ja järjellisestä tahdosta joka ilmenee ystävyudessa, naapuruudessa, sukulaisuudessa. Päämääräyhteiskunnan tahto taasen perustuu erottelulle keinoin ja päämääräin välille, tarkoituksenaan käyttää edellisiä mahdollisimman tehokkaasti ja laskelmoivasti jälkimmäisten saavuttamiseen, loppujenlopuksi kansalaisyhteiskunnan



suhdeperustasta luopuen, jättäen viimeisessä vaiheessa jäljelle yhteisölliset siteet väliltään tuhonneet yksilöt, vastapelureinaan markkinavoima ja valtio. Päämääräyhteiskunta on täten porvarillisen yhteiskunnan arkkityyppi, jonka perustaa loi aikanaan Adam **Smith** (1933) teoksessaan *Kansojen varallisuus*. Kilpailun siivittämä edistyksen idea on tästä lähin siivittänyt kansakuntain arkista aherrusta yhä globaalimmalla skaalalla ja multiploituvalle volyymilla. Tätä eetosta vastaan sitkitteli aikansa Karl **Marxin** (1974) ja Friedrich **Engelsin** aloitteesta syntynyt sosialistinen näkemys. Kun sosialismin *primus motor* - työväenluokka - on asemansa laadulliseen parantamiseen perustuvan pelinsä ainakin toistaiseksi ilman ratkaisevaa voittoa pelannut, on kilvoittelun moderniin harmauteen kehitetty uusia pelastusteorioita.

Viime vuodet sosiologiaa on hallinnut teoria refleksiivisen modernin yhteiskuntakäsityksestä. **Beckin**, **Giddensin** ja **Lashin** (1995) mukaan yhteiskunnallinen muutos on kolmivaiheinen:

1.traditio	yhdessäoloyhteiskunta
2.yksinkertainen moderni	päämääräyhteiskunta
3.refleksiivinen moderni	kehittynyt päämääräyhteiskunta

Tässä konseptissa moottorina on yksilöllistyminen. Se aikaansaa traditionaalisen yhteiskunnan pieninstituutioiden (esimerkiksi suku- ja kyläyhteisöt, kirkko, työväenliike) aseman murtumisen yksinkertaisen modernin suuryhteisöiksi (esimerkiksi yhteiskuntaluokat, massatuotantotyöyhteisöt, hyvinvointivaltio). Yksinkertaisen modernin yhteiskunta sisältää sen tulkinnan mukaan itsetuhomekanismin joka murentaa sen luokka-, kerrostuma-, ammatti-, tuotanto- ja yritysmodostumia ne syvällisesti uudelleen puitteistaen. Totaalinen modernisaatio toteutuu Beckin, Giddensin ja Lashin mukaan kun ihminen vapautuu edellä mainituista rakenteista itsetuhon päättäessä kukintonsa. Mainittua teoriaa kohtaan esitetty kritiikki huomauttaa muutoksen kuitenkin tapahtuvan hitaasti ja hyvin epätasaisesti (esim. Heinonen, 1999). Teorian voi omasta mielestäni nähdä myös sortuvan evolutionismiin: sen ”elämänpolitisoitumiseen” perustuvat oletukset valinnanvapauden lisääntymisestä yhdistyneinä valintojen yksilörationalistisuuden kasvuun ovat vähintäänkin problemaattisia – emmekö ole nyt enemmän kuin koskaan aiemmin kiinni globaalissa, homogeenisessa, yksilöeetoksellisessa markkinaohjailtavuudessa? Kaikki ”aikaansa seuraavat” *tietävät* millaista on olla aikaansa seuraava yksilö joka ei rajoita itseään historiallisiin rakenteisiin.

Viimeaikainen sosiopsykologinen tutkimus on mm. todennut että lasten ja nuorten erilaisuuden pelko on ainakin suomalaisen tutkimusotantain keskuudessa lisääntynyt, ja yksi havaitun vieraantumisen, yksinäisyydentunteen ja häiriökäyttäytymisen perustekijä on juurin yksilöeetoksen kokeminen ahdistavana (Keltinkangas-Järvinen, 2001). Samoin lisääntynyt turvattomuus aiemmin turvaa

antaneista yhteisöllisistä rakenteista irrottauduttaessa, ja uusien riskein täyttämässä maailmassa tekee reflektivismistä eräänlaista voittajien sosiologiaa – ainakin silloin kun se nähdään väistämättömänä kehityksenä.

Zygmunt **Baumannin** (1995; 1996, 41-44) mukaan postmodernin lyhytjännitteiset ja sitoutumattomat *projekti-oliot: turistit, pelurit, kulkurit, ja vaeltajat*, tarvitsevat yhteisön ollakseen sortumatta hulluuteen. Baumannin epistola esittää tasapainon löytämisen orjuuttavan idealisti- yhteisön ja mielettömän kilpailija- yksilöetoksen välillä välttämättömäksi. Lähtökohtana on täten perussosiologinen *ihmisen ikävä toisen luo* - oletus ihmisestä laumaeläimenä. Kaikenkaikkiaan tämä merkitsee siirtymistä postmodernin etiikan aikakauteen ulos moderniin kuuluvasta objektiivisuuden eetoksesta. Yksityistetty moraalit kamppailee epävarmuuden ja subjektiivisuuden maastoissa, koska moraalilla ei ole enää sellaista varmaa perustaa kuin aiemmin. (Yksilön tekemän oikean ratkaisun löytäminen muuttuu työstämiseksi. Sosiologisen tutkimuksen suurlinjausten kannalta tällainen painotus on osaltaan johtanut siirtymiseen makroperspektiivistä mikroon eli agenttiuden ongelmaan nostettu yhteiskunnan rakenteisiin pureutuvan tutkimuksen rinnalle ellei ohikin, tämä suuntaus ei kuitenkaan kuvaa tämän tutkimuksen olemusta missään erityisessä mielessä.)

Nykymaailmassa baumannilaisen tasapainon reunoilla kilpailee kärjistetyksi kaksi toisensa vastakohdaksi mieltävää politososiaalista näkemystä: 1800-lukulainen uusliberalismi/ libertarismi ja kommunitarismi. Uusliberalismin ideaali on puhtaimmillaan niin sanotun *Näkymättömän Käden* karussa hoivassa lepäävä yhteiskunta. Täällä säätelemättömyyteen perustuva vapaa markkina on voimavara jota ei kyseenalaisteta. Itsestään vastuullinen ihminen maksimoi voimavaransa siten että mahdollisuudet, hyvinvointi ja vapaus maksimoituvat koko yhteiskunnan parhaaksi. Toisaalta tämä ”paras” määritellään vain ja lähes aina taloudellisena hyvinvointina, josta muu elämänlaatu nousee puhtaimmassa versiossa ihan itsestään. Kilpailu, tehokkuus ja tulosvastuu ovat tällaisen yhteiskunnan avainsanat. Ihminen elää ”vain itseään varten”, tosin siinä sivussa joutuu pääsääntöisesti kieltämään kaikki, mahdollisesti yksilöllisetkin, kriittiset ajatukset siitä että yksilöiden pitäisi olla muuta kuin markkinoiden tykinruokaa. Joidenkin mukaan uusliberalismi on puhdasta talousoppia ilman moraalit (esim. Heinonen, 1999). Voitaneen kuitenkin kysyä eikö jo oletus annetusta valinnanvapaudesta, ja toisaalta valintojen tuloksena itsestään syntyvästä yhteishyvästä sisällä selkeän moraalit perustan, toki alkukantaisen sellaisen. Tuo perusta olisi ainakin annettavuuden osalta mielestäni tulkittavissa protestanttisen etiikan evoluutioon, ollen täten paratiisifantasman myyttis-metaforisluonteinen jatkumo; tämä hahmotelma kuitenkin tässä tutkimuksessa jääköön spekulatiiviseksi elementiksi ilman erilukuihin viittaavia sitaatteja. Tällä tavalla ei mielestäni voida osoittaa yhtä ainoaa uusliberalistista poliittista ohjelmaa toteuttavaa hallitusta/hallitsijaa, jossa yhteishyvänsä käsite oltaisiin ainakaan retorisesti hylätty missään määrin. Liberaalin mallin haittapuoliksi lasketaan menestyvien yksilöiden

kääntöpuoli, syrjäytyneet, joita liberaalin järjestelmän kannattajien katsotaan pitävän yleisesti syyllisinä omaan ahdinkoonsa. Tässä tapauksessa he yksinkertaisesti eivät kuulu valittujen joukkoon, ja ovat tehneet selkeästi vääriä valintoja pahuuttaan tai typeryyttään (protestanttis-kalvinistinen puhunta). Pehmeämmän käsityksen mukaan – joka on käsitykseni mukaan sekä poliittisessa että policy-mielessä ehdottomasti vallitseva - he ovat useimmiten syyttään liiaksi sidoksissa johonkin ei-liberalistiseen käytäntöön joka estää irrottautumisen ”vapaiden valintojen” sfääriin. Hyvin harvoin kuulee myöskään että kukaan uusliberalisti väittäisi kenenkään olevan täysin vapaa ei-vapaaseen valintaan perustuvista sidoksista.

Uusliberalismin modernissa mielessä sängen tuore kilpailija – reaalisti postkommunistinen – kommunitarismi korostaa yhteisöllisyyden ja sosiaalisen ympäristön merkitystä yksilöarvojen ja niitä koskevain kriteerein määrittelyssä (Tam, 1998). Kommunitaristinen yhteisökäsitys uusaristotelelaisine hyve-etiikkoineen on vaikea yhdelmä yksilöllisyyttä korostavassa ajassa. Yhteisöjen muodostamassa moraalisisessa kentässä ihmiset sitoutuvat keskenään erilaisiin suhteisiin joiden kautta muodostuu yhteiskunnan moraalis-eettinen rakenne. Yhteisökeskeisyys on täten keskeistä kommunitarismin teoriassa, lähtöajatuksena sen demokraattisuus. Jälkitraditionaalinen yhteisöllisyys ei tukeudu ainoastaan valtiollisuuteen ja markkinoihin. Yksilö voi olla jäsenenä useammassa yhteisössä, joita ovat mm. perhe, naapurusto, työpaikka, yritys, ammattiliitto, kansalaisjärjestö, valtio jne. Yhteisöllisyys läpäisee täten yhteiskunnan kaikki sektorit: ensimmäisenä valtiollis-kunnallinen sektori, toisena markkinat, kolmantena vapaaehtoistyö ja sosiaalitalous, neljäntenä epävirallinen sektori. Kommunitaristi voi tukeutua **De Tocquevillen** esseeseen, jossa todetaan yhteisö demokratiaan ja kapitalismiin sisäänrakennetuksi, näiden kahden apparaatin liittoa ylläpitäväksi pehmeäksi rakenteeksi, jota ilman ollaan aina vaarassa luisua despotismiin (Haatanen, 2001, 61).

Kommunitarismi edellyttää aktiivista kansalaisuutta, omissa yhteisöissään oikeuksia ja velvollisuuksia täyttävänä. Tärkeysjärjestys on: lähiyhteisöistä suurempiin kokonaisuuksiin. Kommunitarismin peruskiviin kuuluu nimenomaan vastuullisten pieniyhteisöjen keskeinen rooli yhteiskunnan demokraattisessa muokkaamisessa. Muutos tulee täten alhaalta päin, kansalaisyhteiskunnasta. Ajatuksena on että kun päätökset tehdään siellä missä niiden vaikutukset tuntuvat tähdekkäimmin, vastuullisuus ja sitoutuminen toteutuu parhaiten, arki siirtyy tavoitteisiin, syntyy vuoropuhelua ja yleistä hyötyä josta pääsevät osallisiksi myös kaikkein huono-osaisimmat. Yhteisöt eivät toki ole läheskään aina avoimia ja tasa-arvoisia, joskus jopa vastakkaisia näille arvoille. Kommunitaristi lähtee kuitenkin siitä että kaikilla on oltava oikeus täysivaltaiseen kansalaisuuteen niissä yhteisöissä joissa hän on mukana.

Paikallistamiseen nojaava kommunitaristi jatkaa täten kaikessa uutuuden ympäröimässä

viehätysvoimassaankin sitä perinnettä jota ovat edustaneet yhteiskuntatieteilijät kuten Jürgen **Habermas**, Michael **Foucault** ja Ulrich **Beck** (Heinonen 1999). Suoranainen kommunitarismiin perustuva jälkimoderni poliittinen ohjelmajulistus on vielä harvinainen ilmestys, viittaukset yhteisöarvojen merkitykseen ovat kuitenkin 1990-luvulta alkaen lisääntyneet huomattavasti liberalistisesta eetoksesta kylläisten länsimaisten hallitusten retoriikassa Bill **Clintonin** – George **Bushin** USA:sta Britannian Tony **Blairin** kautta Martti **Ahtisaaren** – Tarja **Halosen** Suomeen.

Singaporelaisen yhteiskunnan – kun yhteiskunnan käsite näin ollen annettuna arvona tähän yhteyteen täten sen kummemmin problematisoimatta hyväksyttäköön kaikesta sen ajoittaisesta kiistanalaisuudesta huolimatta – historiallis-materialistis-etninen kompleksisuus on mahdollistanut ainutlaatuisen identiteettiprojektin syntymisen. Durkheimin ajatus yhteiskuntaa ylläpitävästä ideasta on Singaporen kontekstissa nähty konkreettisesti välttämättömäksi, mutta yhtäläillä käsitteen läpinäkyvyys on Singaporessa selvempi kuin missään. Tönniesläinen luonnollinen järki ja vapaa tahto ovat yhteisönmuodostamisen elementteinä multietnisessä Singaporessa kärsineet vähintäänkin problemaattisia. *Gemein-* ja *Gesellschaftin* parhaimpana nähdyt elementit on yritetty Singaporessa yhdistää kovan autoritaaris-teknokraattisen projektin voimin, siinä soraäänien kera jotenkin onnistuen. Porvarillisen päämääräyhteiskunnan rakentaminen aloitettiin 1960-luvun Singaporessa marxilaisella retoriikalla, egatilaristisen ”demokraattisen sosialismin” (stalinistiseen komentomalliin eroa tehden) ja anti-imperialismin käsittein. Tähän sosialismiin maan silloinen pääministeri Lee sotki puoluestrategisen- ja sisä- sekä ulkopoliittisen tilanteen äärimmäisen kompleksisuuden logiikalla aineksia yksilöllisyyspuhunnasta, elitismistä, malesialaisesta kansallismielisyydestä, ja jopa brittivaikutteisesta rasistisesta maailmankuvasta. Kiinan **Zhou Enlai** kuvasi aikanaan Leetä ”banaanina”: keltainen päältä, valkoinen alta (Minchin, 1986, ix). Seuraava sitaatti Leen lausunnosta, jossa hän puhuu yhteisökeskuksessa köyhien kouluttamisesta pärjäämään yhteiskunnassa, on vuodelta 1967:

We will be to blame if youngsters ten years from now become hooligans and sluts. They can be trained to be otherwise. Even dogs can be trained as proved by Police Training School where dogs, at whistle, jump through a hoop, sit down or attack those who need to be attacked.

(Tremewan, 1996, 102)

Myöhemmin kansallisen itsetunnon kohotessa ja sisäpoliittisen tilanteen selkeytyessä sama brittikoulutuksen saanut PAP-eliitti siirtyi Leen johdolla biologismiin ja genetiikkaan perustuvan ihmiskuvan essentialisaatioon, tämä taas on johtanut ”kiinalaiseen rasismiin”, joka on aiheuttanut tähän päivään asti näkyviä jännitteitä sisä- ja ulkopoliitikassa. Singaporelaisen identiteettimuokkauksen yleislinjauksia voidaan kuvailla hyvinkin spartalaisiksi: kansalaisten osaksi

tässä on katsottu järjestyksen, puhtauden, kurinalaisuuden, intensiivisyyden ja viriillisyyden jatkuva ylläpitäminen.

Through education, through appeal to self-interest, through sanctions, people must be brought their part in the whole as digits or ciphers! (Lee Kuan Yew'n puheesta, Minchin, 1986, 3)

Länsimaisesikuvainen, rationaali, aktiivinen, sivistynyt ja siisti *yksilö* vapaassa kulutustason jatkuvaan kasvuun perustuvassa markkinataloudessa oli liberaali tavoite maan itsenäisyyden ensimmäisen viidentoista vuoden ei niin kovin ideaalidemokraattisella karkumatkalla *aasialaisen torin* tehottomaksi ja jälkeenjääneeksi koetusta ilmapiiristä. Kun *talouden liberalisointi* ja tehostaminen onnistui, maassa orastava *poliittinen liberalismi* konstruointiin talousserkkunsu kavalaksi vastakohtaksi takuumiehen sijaan. Singaporen *autoritaarisen kapitalismin* (Lingle, 1996) yhdeksi tunnussanaksi otettiin kommunitarismi. Singaporen ideaalikansalaisen konfutselaispohjainen identiteetti voidaan sen yhteiskuntatieteellis-filosofisia lähteitä (luku 4.3.) siteeraten tulkita refleksiivisen modernin käsittein (itsestään ja sen sidoksista tietoinen yksilö). ”Aasialaisen arvomaailman” perusteet taas on retorisoitu traditiolähtöisiksi... kriitikot, puhuvat kuitenkin singaporelaisen ja aasialaisen todellisuuden päämäärätietoisesta, *neljännestä modernista*, reaktiivisesta sellaisesta (luku 5.4.1).

*Etnosentrinen*, postkolonialistinen idea lähtee siitä että valtaosa läntisten arvojen läpikäynnin modernin maailman tunnusarvoista – kuten humanismi ja sekularismi – on *eurosetrisen* maailmaan suhtautumisen kautta kyllästänyt yhteiskuntatieteet (McLennan, 2000, 288; Wallerstein, 1997, 93). Tällainen lähtökohta asettaisi kyseenalaiseksi tämänkin tutkimuksen mahdolliset kehityslinjojen arviointiin tai kriittisyyteen pyrkivät kohdat, jopa sen peruslähtökohdan. Koska uskon vakaasti että maailma on joka tapauksessa ideologioiden läpikäynnin, ja että myös etnosentrinen postkolonialismi on puhdasta ideologiaa (myös emt.), en jaksa huolestua siitä että, tai jos, tätä tutkimusta voitaisiin käyttää joku päivä syyllistämään minua eurosentristä.

Piskuinen Singapore siis, jos mikään, on esimerkki maasta, jossa sosiologian suuri teoria on koetuksella, jossa mikään modernin kertomuksen osa-alue ei loksahda aivan kohdalleen, ja jossa poliittisen kielen konstruktion ja dekonstruktion elementit pyörivät kuin korttipakan kortit niin kulttuurirelativismiin, monikulttuurisuuden, uusyhteisöllisyyden, markkinaglobalismin kuin kommunitarisminkin haastamain poliitikkojen ja kiihtyneiden tutkijoiden käsissä. Tämän identiteettiprojektin vaiheita pyrin luvuissa 3-5 selventämään tarkemmin. Mutta miten siis lähestyä tällaiseen kontekstiin sijoittuvaa retorista tutkimusaineistoa metodologisesti?

## 2.1. Konstruktiivinen luonne

Kari **Palonen** (1988) yhyttää meitä yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen osalta luopumaan käsiterealismista. Hän johdattaa meitä filosofisen agnostismin pariin ja kehottaa meitä varman tiedon harhaan nojautumisen sijaan erittelemään erilaisia käsityksiä asioista, tulkintojen sisältöä, problematisointitapaa, esittämiseriikkaa jne. Palonen ei suinkaan tähtää jonkinlaiseen intuitivismin, vaan pyrkii luomaan tietyistä politiikan tulkittamiseen liittyvistä taidoista eräänlaisen institutionaalistyypin toimintaohjelman - *policyn* - jonka mukaan aikalaisilmiöitä tulkittaisiin tieteen nimissä. Meidän moderniin, tekstiin tarrautuvaan aikaamme suhteutettuna tuollainen tulkintarepertuaari tarkoittaa paloslaisittain jakoa lukemisen, päättelyn ja kirjoittamisen taitoihin. Tulkinnan kieli on tässä tapauksessa tekstuaalista. Poliitikantutkimus on tätä nykyä usein käsitte muutosten tutkimista. Tällöin lähtökohtana on merkitysten faktinen muuttuvuus, mikä tarkoittaa että muutosta tarkastellaan arvovapaasti. Tässä tehdään ero pätevyystutkimukseen ja päädytään eräänlaiseen eksegeesiin, mikä on täten mielestäni pätevä lähtökohta myös omalle historiallisen tekstin tutkimukseen keskittyvälle työlleni. Edellä mainittu toimintaformulaatio mahtuu katsannossani teoreettisilta ominaisuuksiltaan sosiaalisen konstruktionismin sateenvarjon alle. **Berger ja Luckmann** (1994) esittävät sosiologin tehtäväksi kohdistaa huomionsa ihmisten erilaisiin tapoihin jäsentää todellisuutta, sen sijaan että yritettäisiin ontologisesti selvittää todellisuuden perusluonne. Olennaista on siis ihmisten tiedonmuodostukseen johtavain prosessien avaus – mihin argumentaatio-analyysi sangen usein soveltuukin.

Yhteiskuntakriittinen asenne tämän tutkimuksen osalta rajoittuu erilaisten singaporelaista ja itä-/kaakkoisaasialaista todellisuutta arvostavien näkökulmien ristiriidan esilletuomiseen (mikä ei tietenkään vielä sinänsä täytä yhteiskuntakriittisyyden tunnusmerkkejä), loppupäätelmän epätieteelliseen spekulatioon, ja ehkäpä myös siellä täällä esiintyvään tahattomaan nihilismiin. Pohtimatta lainkaan sitä, mitä eri teoriat sanovat yhteiskuntakriittisen asenteen suositeltavuudesta, tyydyn toteamaan että en koe itseäni siihen tämän tutkimuksen jälkeenkään mitenkään päteväksi.

## 2.2. Historiallisuus

Tämän tutkimuksen painopiste on historiallisen materiaalin analyysi. Mainittu dekonstruktiivinen lähtökohta kuitenkin tekee sen, missä mielessä työni on metodologisesti tarkkaa historiallista analyysiä, nähdäkseni merkityksettömäksi. *Historisismikin* hylkää **Pirttilän** (1979, 33-34) mukaan yleiset lainalaisuudet, ja pyrkii hetkelliseen, teorian tilannesitoisuuteen. Pyrin työssäni kuitenkin hahmottamaan löyhästi sosiologian modernisaatioparadigmoja, ne tilaneyhteyteen ympäten, niitä kriittisesti tarkkaillen. En pyri täten modernin yleis- tai erityisteorioiden essentialisaatioon (vaikka näitä näkökulmia ohessa esittelenkin) näin ollen työtäni tuskin voi luokitella puhtaan

positivistiseksikaan, kyseessä olevan teorian ikuisuuslakihakuisuuden tiukasti olettaen. Jos oletinkin tutkimuksen alussa Lee & PAP-argumentaation taakse jonkun erityisteorian, en sitä enää pysty sanoin ilmaisemaan, enkä siitä sen koommin kyennyt mitään merkkejä tutkimusajanjakson aikana havaitsemaankaan. Toisaalta tämän puhtaasti nojatuolielämyksellisen tutkimuksen luokittaminen tarkaksi ajankuvaksi ei vakuuta minua itseäni puupennin vertaa. Ajankuvan sijasta puhuisin aikalaiskonstruktiosta, linkittäen käsitteen menneen vuosituhaten vaihteeseen josta käsin tulkitseen voimakasta aineiston rajausta (harkittua ja harkitsematonta; ks. kohta tutkimuksen kulku) ja äärimmäistä dekontekstualisaatiota käyttäen aikaa 1970-luvun lopusta 1990-luvun alkuun.

Vastausta tutkimukseni historiallisuuden dilemmaan voi lähteä hakemaan historiallisen sosiologian narratiivisesta perinteestä (Suoninen 2001,14-26). Narratiivisuudella tarkoitetaan historian tutkimuksessa tutkimuskohteen jäsentämistä ajallisesti rakentuneina tapahtumaketjuina. Dilemma muodostuu Suonisen mukaan historiallisen tutkimuksen vaikeutena yhdistää yksittäis-konkreettinen sosiologinen tutkimus teoreettiseen yleistämiseen. Historiallisen sosiologian dilemman lähtökohtana on että pelkkä historiallisen aineiston käyttö ei tee sosiologisesta tutkimuksesta historiallista, vaan historiallisen aineiston keskeisyys, sekä sen analyysin ja päättelyn vahva historiakeskeisyys (Suoninen 2001,15<sup>1</sup>). **Skocpolin** historiallisen sosiologian aitohistoriallinen tutkimusote vaatii seuraavat ominaispiirteet: 1. historiallinen sosiologia tutkii aikaan ja paikkaan sijoittuvia ilmiöitä, 2. tutkimuskohteena ovat ajassa tapahtuvat prosessit, 3. historiallisessa tutkimuksessa tarkkaillaan rakenteen ja toiminnan vuorovaikutusta (huomio myös toiminnan ei-toivotuissa tuloksissa), 4. historiallinen sosiologia korostaa tutkimusilmiöiden ominaispiirteitä. Nämä periaatteet mielessä pitäen historiallis-sosiologinen tutkimusote pystyy tasapainottamaan suhteensa empirian ja konkretian rajavyöhykkeellä. Tällainen näkökulma:

...painottaa sattuman osuutta tapahtumien kulussa. Tapahtumakulkujen lopputuloksien katsotaan olevan toimijoiden tietoisesta toiminnan tulosta. Lopputulos ei aina kuitenkaan ole juuri se, jota toiminnalla on tavoiteltu. Samankaltaiset tapahtumat... eivät juuri koskaan toistu täsmälleen samanlaisissa olosuhteissa; joitakin elementtejä puuttuu, toisia tulee lisää. Tapahtumiin siis monet eri rakenteelliset tekijät, joita toimijat eivät pysty hallitsemaan ja joiden osuutta tapahtumien kulussa he eivät onnistu aina arvioimaan (Suoninen 2001, 17<sup>2</sup>).

Historiallisen sosiologian tutkimusluuranko muodostetaan usein narratiivisesti, perinteisen kertomuksen muotoa – alku, loppu – muistuttaen. Narratiivin muodostaminen on kuitenkin vain osa analyysia, jonka lopullisena tarkoituksena on kiinnittää huomiota historian katkoksiin ja anomaliioihin, poikkeuksiin. Näihin katkoksiin päästään käsiksi lukemalla aineisto tarkkaan, piilomerkityksiä etsien. Tarkka lähilukeminen lähestyy niin sanottua mikrohistoriallista tutkimusotetta (Suoninen 2001, 19),

---

<sup>1</sup>at. Griffin 1995 ja Tilly 1981

<sup>2</sup>at. Griffin, 1992; Quadagno & Knapp, 1992

jonkalaiseksi tätä tukimusta ei kuitenkaan voine luonnehtia. Tässä tutkimuksessa narratiivisuus on kuitenkin luonteva lähtökohta, josta ei tingitä.

Historiallinen mahdollisuus olisi ollut lähteä tutkimaan Lee Kuan Yewtä henkilöfiguurinomaisesti. **Shambaugh** (Kauppisen, 2000, 9-12, mukaan) omassa tutkimuksessaan Kiinan **Deng Xiaopingistä** esittää kolme paradigmaa poliitikon toiminnan tarkasteluun:

- *Power base*; kuinka poliitikko etenee erilaisten organisaatioin kautta oman poliittisen tilan luomiseen. Power Base-paradigma voidaan jakaa vielä neljään aladimensioon, (kredentiaaliseen, persoonalliseen, institutionaaliseen, persoonalliseen) joita en tässä käsittele.
- *Paramount leader*; organisaatioyhteyksiä problematisoimaton reaalijohtajuuden tarkastelu.
- *Agenda-setting*; poliittisten agendojen asettamisen motiiveja, seurauksia ja asettamistapaa tarkastellaan enemmän jonkin poliittisen ohjelman (henkilön tahi organisaation laatiman) toteuttamisen keinotutkimuksena. Tulkinta keskittyy tällöin asiasisällön erittelyyn, sen saavuttamisen tapa on tällöin päämäärää tärkeämpi.

Marko **Kauppisen** (2000, 12) tutkimukseen edelleen viitaten, olisi ollut mielenkiintoista verrata konfutselaisen arvokampanjan suhdetta **Maon** ajan kulttuurivallankumoukseen Kiinassa. Maon motiivit kulttuurivallankumouksen voidaan eksplikoida hänen poliittisten tarkoitusperiensä mukaan; haluna vahvistaa oman käsityksensä mukaista sosialismin tulkintaa ihmisten mieliin, haluna vahvistaa omaa valtaa koska se oli luisumassa pois Maolta byrokratialle, haluna varmistaa vallankumouksen jatkuvuus kouluttamalla uusi sukupolvi. Yhtäläisyydet Leen ja hänen tiukassa johdossaan toimineen PAP:n motiiveihin ovat selvät; meritokraattisen luokkayhteiskunnan perusteiden ymppääminen välttämättömyystematiikaksi, pelko vallan menetyksestä oppositiolle, halu varmistaa Singaporen survival-sukupolven arvojen jatkuvuus toisen sukupolven poliitikkojen käsissä (liekö Lee salaa Maon ihailija, en ole moiseen väitteeseen ainakaan törmännyt). Voisi todeta, että agenda-setting -paradigma kuvaa tutkimustani jollain tavoin, kuitenkin siten että keskityn Leen ohella koko PAP-eliitin tematiikkaan. Luovuin melko pian keskittymisen yksipuolisesti pelkästään Leen suoraan argumentaatioon koska se olisi johtanut aineiston käyttömahdollisuuksien huomattavaan kaventumiseen. Valitettavasti tämän tutkimuksen puitteissa ei ollut mahdollisuutta perehtyä PAP-eliitin sisäiseen valtamosaikkiin muuta kuin yleisluontoisesti, Leen kiistaton retorinen johtoasema kulkee täten tutkimuksen läpi punaisena lankana. En pidä tätä vakavana puutteena, koska kyseessä ei ole varsinaisesti puolue- tahi henkilöhistoriallinen tutkielma – joita on PAP:sta ja Lee Kuan Yewistä ilmestynyt jo sangen monilukuisesti.



### 2.3. Identiteetti

Alun perin tarkoitukseni oli pureutua Singaporelaiseen todellisuuteen nimenomaan identiteettitutkimuksellisen käytännön kautta. Vaikka tarkensinkin tutkimuskohteekseni *retoriset kategoriat*, identiteetillisen näkemyksen esilletuontia tässä kohdin puolustaa se siteeraamattakin selvä yhteiskuntatieteellinen näkemys, että poliittinen retoriikka on aina linkitettävissä jonkinlaisen poliittisen identiteetin/kansalaisuuden konstruaation kautta luotavaan valtasuhteeseen. Retorin voidaan siis aina katsoa myös jollain tavalla *luovan* yleisönsä (ks. kohta 2.10). Identiteetti luodaan aina yhteisön piirissä, identiteetti on siis sosiaalisen kanssakäymisen tulos.

Anssi **Paasi** (1986, 40) korostaa että yhteisötietoisuuden syntymisen edellytyksenä on, että joku tekee yhteisöjen luokittelut, luo yhteisölle symbolijärjestelmät ja tuo ne lopulta ihmisten tietoisuuteen. Kun yhteisön käsite laajenee koskemaan laajempia alueellisia kokonaisuuksia joudutaan korkeammalle abstraktiotasolle ja määritelmät siirtyvät symbolisemmiksi. Myös keskeisestä sosiologisesta yhteisömääritelmien lähtökohdasta eli ihmisten vuorovaikutuksesta joudutaan tällöin luopumaan. Yhteisön määrittelyssä korostuu tällöin valta ja abstrakti sisäinen integraatio. Paasin mukaan abstraktilla sisäisellä integraatiolla tarkoitetaan yhteenkuuluvuuden tunnetta, joka perustuu yhtäältä erilaisiin identifikaatiotunnuksiin (symbolit) ja toisaalta yhteiseen esittäytyvään, traditiota ilmentävään kulttuuriseen ja kokemukselliseen taustaan (1986, 42). Alueellisten symbolijärjestelmien yhteydessä voidaan puhua erityisestä territoriaalisesta symbolismista.

Paasi erottaa toisistaan faktuaaliset ja ideaaliset alueelliset yhteisöt. Ensin mainitut käyttävät alueen nimeä tai joiden liikkeelle panevana voimana on juuri alueellisuus ja hahmoteltu alueellisuuteen kytkeytyvä intressi. Ideaalisella alueellisella yhteisöllä Paasi tarkoittaa yhteisöjen ilmauksia, viiteryhmiä, joiden olemassaolosta reaalina sosiaalisina yhteisönä ei voida olla varmoja. (1986, 45). Tällöin voidaan puhua kirjoitetusta identiteetistä (...erotuksena yksilöiden "todelliseen" identiteettiin.) Faktuaalisilla alueellisilla yhteisöillä siis viitataan niihin kriteereihin, joihin identiteetin tunne perustuu (ns. todelliset kriteerit). Ideaalisilla vastaavilla taas tarkoitetaan suotavia kriteereitä, joita identiteetin perustana pitäisi olla (Paasi, 1984, 64). Paasin mukaan kirjoitetuksi identiteetiksi voidaan selvästikin katsoa esimerkiksi joukkotiedotuksen erilaiset alueelliseen tietoisuuteen liittyvät ainekset, kuten yhteisöllisyyden korostaminen vaikutusalueella ja muut alueellisten odotusten rakenteita kanonisoivat kirjoitukset, joissa ei yleensä osoiteta mitään toimintaa, joissa alueellinen yhteisö ilmenee - alueellisuus sinänsä nähdään integroivaksi tekijäksi. Yhteisöllisyyden idea voi näin ilmetä eri alueiden tasolla hyvin monella ulottuvuudella eli yhtäältä konkreettisenä toimintana, toisaalta ideaalisina ilmaisuina. Molemmilla on merkitystä alueellisen identiteetin kannalta (1986, 45). Paasi onkin todennut että aluetietoisuudesta on kiinnostavinta puhua silloin, kun kysymyksessä ovat alueet, joiden olemassaolo ei välttämättä ole realiteetti (1984, 50).

Benedict **Anderson** (1996, 6) määrittelee kansan *kuvitteelliseksi poliittiseksi yhteisöksi*. Se on kuviteltu koska jopa pienimmän valtion jäsenet eivät koskaan tunne useimpia heidän kansajäsenistään, tapaa heitä tai edes kuule heistä. Kuitenkin kansalaisten mielissä elää mielikuva heidän yhteisöstään.

**Hall** (1999) jaottelee kollektiivisen identiteetin kahteen ymmärryskategoriaan. Identiteetti voi olla eräänlainen kollektiivisen kautta määriteltävä universaalis-henkinen, lähes historiaton ja pysyvä tosiminä. Toinen, Hallille mieluisampi mahdollisuus lähtee aiemmin mainittuja lähteitä enemmän lähestyvästä käsityksestä jonka mukaan kansallinen identiteetti on aina osa vallankäyttöä, poissulkemisen taistoa, erojen määrittelyä ja diskursiivista työstöä ja retorista keinottelua. Kyse on menneisyyden paljastamisen sijaan joksikin tulemisesta (223-252). Hallin mukaan alkanut maapalloistuminen multiploittaa, pirstoittaa, politisoi, pluralisoi, ristiriitauttaa ja suhteellistaa kansallis-kollektiivisiä identifikaatiprojekteja- ja prosesseja. Hall ehdottaakin identiteetin uudelleenlukua ikään kuin piru-raamattu –tekniikalla; tärkeää olisi pystyä erittelemään miten identiteettiä on kulloisessakin ajasajassa käytetty seurauksineen.

Ensisijaisesti kansallinen identiteetti on kollektiiviseen yhteisöön kohdistuvaa symbolista itseymmärrystä. Voidaan ajatella että on olemassa symboleja ja kulttuurisia merkityskoodeja, jotka ovat suhteellisesti irrallaan yksittäisestä tilanteesta ja tulkitsijoista. Ne ohjaavat ihmisiä kun he tulkitsevat kansakuntaansa ja kansallisuuttaan. Identiteetille muodostetaan sisältöjä kielen käytön kautta. Tietty piirre ei tule jonkin ryhmän identiteetin osaksi muuten kuin kielen käytössä tuotettujen merkitysmuodostelmien yhteydessä. Identiteetti on siis itseymmärrystä, joka on muodostettu ja välittynyt kielellisen toiminnan kautta. Ylipäätään on mahdotonta tutkia identiteettiä ottamatta huomioon sitä kuinka ihmiset rakentavat sitä symbolisella tasolla. Toisin sanoen ihmiset antavat kielellisessä toiminnassaan identiteetille ominaisuuksia. Tämä tapahtuu viittaamalla rotuun, alkuperään, mentaliteettiin, kansalliskieleen, kulttuurisiin käytäntöihin, tunnelatauksiin tai jopa abstrakteihin symboleihin kuten kansallislippuun. Kollektiivinen identiteetti on melkoinen sosiaalisen integraation tekijä. Sen kyky sosiaaliseen integraatioon perustuu juuri siihen, että yleisö näyttäytyy sen kautta sisäisesti homogeenisena ja muihin yhteisöihin nähden erilaiselta.

Kansallinen identiteetti on aina avoinna uusille tulkinnoille. Suuri osa nationalismien tutkimuksesta onkin keskittynyt juuri kansakunnan ja kansallisen identiteetin synty- ja muodostamisprosessien analysointiin. Asiaa voidaan lähestyä myös kansallisen identiteetin sosiaalisten funktioiden kannalta, toisin sanoen kysyen sitä miten identiteetti tietyssä tilanteessa toimii. Kun kansallinen identiteetti toimii tehokkaasti, se tuottaa enemmän kuin pelkän käsityksen meistä. Se tuottaa kuvan

muodostamastamme yhteiskunnasta kokonaisuutena tai sosiaalisena totaliteettina. Käsitys kansakunnasta yhteiskunnallisena kokonaisuutena on täten sekä sosiaalista homogeenisuutta tuottava tekijä että ideologisten ryhmäintressien mukaisen vallan mahdolliseksi tekevä voima. Suomessakin on aika ajoin tapana vedota kansalliseen etuun, vaikka kyse on joidenkin ryhmien taloudellisesta eduntavoittelusta. Miten tällainen sitten on uskottavaa, riippuu retorisesta tilanteesta ja taitavuudesta. Kansallisen identiteetin apparaatti antaa tähän mahdollisuuden. Mahdollisuus käyttää identiteettejä ideologisen vallankäytön jatkeena perustuu juuri siihen, että ryhmä joka määrittää identiteettejä on vain osa (tai ei osa lainakaan) siitä ryhmästä jolle identiteettiä rakennetaan. Yleisesti voidaan sanoa että kansallinen identiteetti painottaa suuruuksia ja vähättelee heikkouksia (Bruun, 2001, 3)

Globaalinen taso on ihmiselle abstraktein taso. Se tavoitetaan epäsuorasti esimerkiksi joukkotiedotuksen kautta (Paasi, 1984, 8). Kuitenkin myös alueellinen ja paikallinen taso on tullut yhä abstraktimmaksi ihmiselle työnjaon, yksilöitymisen ja modernisoitumisen kautta. Koska paikallisyhteisöt ovat hajonneet myös alueellinen yhteisyys luodaan abstraktilla tasolla. Kun yhteisöä ei entisessä mielessä ole, se täytyy luoda. Entisten paikallisyhteisöjen tilalle on noussut etnisiä ryhmittyä ja kuviteltuja yhteisöjä. Näitä kuvitteellisia yhteisöjä on siis keskeisesti luomassa tai ylläpitämässä joukkotiedotus.

Tämän tutkimuksen osalta lähestymisparadigmaa voisi identologistisesti kuvata esimerkiksi ”kollektiivisen - singaporelais-aasialaisen - identiteetin muodostamiseen kohdistuvat vaatimukset modernin pluralismin (länsi -ideologia),uuskonfutselaisuuden ja oksidentalistenten vastakkainasettelun ristipaineessa”. Tällaista identiteettimuokkausta voi Kaunismaan (1996) mukaan metodologisesti periaatteessa lähestyä esimerkiksi eksplikoimalla kolmelta kantilta:

1. Etnografis-empiriisesti (tutkimukset "kansanluonteesta");
2. Artikulaatioilmausten tasolla (diskursiiviset ilmaisut ja yleiskulttuuriset symboliset koodit, esim. miten historiankirjoitus artikuloituu, myytit);
3. Aktuaalisesti ymmärtäen, ts. kuka ymmärtää miten jonkun identiteetin (mahdolliset empiriset haastattelut ja kyselyt teemasta).

Metodiikka ei Kaunismaankaan mukaan voi sisältää ajatusta että sillä voisi pureutua identiteetin jatkuvasti muuttuvaan substanssiin, identiteetti-essentialismi on täten poissuljettu ulottuvuus. Tässä tutkimuksessa kyseessä on artikulaatioilmausten tutkimus diskursiivisella tasolla, siten että tutkimuskohteena on oletuksenmukaisen valtaa käyttävän ryhmän oletetun ideologian mukaista sosiaalista rakennetta oletettavasti uusintava puhe. Etnografis-empiriinen aineisto toimii tässä tutkimuksessa ainoastaan taustoittavana aineistona. **Räsänen** (1989, 22) mukaan näyttää siltä että

kiinnostus omaan kulttuuriin nousee ajankohtaiseksi silloin, kun on olemassa jokin uhka, esimerkiksi kansakunnan identiteettiä, olemassaoloa, etnisyyttä tai paikalliskulttuuria kohtaan.

Singaporen tapauksessa tutkimuskohteenani olevan kriisiajan identiteettikonstruoinnin uusintaminen näyttää maan hallintoa kohtaan esitettyjen kriittisten argumenttien mukaan liittyvän pikemminkin keskeneräisen projektin hallintaan ja valtopolitiikkaan kuin ulkopuolisen uhkan torjuntaan, kuitenkin siten että ulkopuolinen uhka esiintyy vallankäyttöön liittyvän argumentaation tärkeänä elementtinä.

#### 2.4. Valtasuhde- hegemonia

Vallankäytön moderni hienovaraistuminen pakkokeinoista yksilöiden päänsisäiseen työstäytymiseen kuvataan usein käyttämällä biovallan käsitettä. Biovallan käsite juurtaa **Foucaultin**. Se kuvaa modernin vallan rationaliteettia jossa väestö biologisena kokonaisuutena edellyttää valtion sääteleviä ja suojelevia toimia. Minägeneologisissa tutkimuksissaan Foucault totesi modernien valtamekanismien - hallinnan ja teknologian - synnyttäneen modernin yksilön. Vasta tieteellisten menetelmien kera mahdollistunut laajojen väestökokonaisuuksien hallinta loi edellytykset varsinaiselle biovallalle. Biovaltaan sisältyy ikivanha väite normaaliudesta ja sen vastaparista epänormaaliudesta (Helen, 1994). Foucaultilla esiintyy myös käsite *pastoraalinen valta*. Se viittaa vertauskuvalliseen paimeneen joka valvoo laumansa hyvinvointia. Lauman jäsenen on syytä alistua tähän johdatukseen. Minäsuhteen geneologian ja pastoraalisen vallan yhteys ilmenee viimeksi mainitun kohdistumisessa yksilön sieluun; se vaatii halun alistua ilman selvää normia.

"Vapaaehtoinen" alistuminen vaatii itsekuria ja -tutkiskelua. Periaatteessa olisi kiinnostavaa yhdistää biovallan muotoutuminen puheeseen politiikan mahdollisuuksista ja toisaalta väitöksiin sen häviämisestä nimenomaan läntisen kapitalismin mallista poikkeavassa yhteydessä. "Politiikan katoaminen" arkikäytännöistä on aikamme kriittisen näkemyksen mukaan osa nykylänsimainen ilmiö. Mitä erityisemmin tämän voi tietenkin yhdistää myös singaporelaiseksi ilmiöksi. Huomautettakoon että aasialaisen arvotematikan saloihin perehtyessämme huomaamme että ns. reaktiivisen modernin lähestymistavalla asiaa tarkastelevat tutkijat toteavat managerisoidun valtionkapitalismin ja ilmipolitiikan alasajon kulkevan luontevaa käsikynkkää (katso luku 5.4.1.). Tutkija Kanishka **Jayasurijan** (1997) malli aasialaisen arvomaailman analyttiselle tutkimukselle toimii tämän näkökannan vahvana puolustaja tässä tutkimuksessa, tuoden siihen kevyitä rakenneanalyysin elementtejä, konstruointien ja mielikuvien hölläksi tueksi. Myös Beng-huat **Chuan** marxilaissävyisen hegemonia-analyysin, jonka lyhyesti esittelen luvussa 3.4., koen mielenkiintoisena puoluestrategian tutkimisen lähtökohdallisena avauksena Singaporen tapauksessa.

Todettakoon kuitenkin, että poliittinen filosofia on jo Platonista Machiavellin kautta moderniin toittanut hegemonian institutionalisoinnin yksilöiden sisäiseen ajatusmaailmaan jonkinlaisena

kestävän vallan peruspilarina:

The strongest man is never strong enough to be always master, unless he transforms his power into rights and obedience into duty. (Hjellum, 1996, 52)

Eipä tuohon ole vastaan väittämistä, ei tämänkään tutkimuksen puitteissa. Identiteetin operationaalinen ja kollektiivinen työstäminen oletetaan tässä tutkimuksessa vallankäytölliseksi toiminnaksi. Identiteettiretorinen valta linkittyy poliittisen mytologian avulla tavoiteltavaan symboliseen auktoriteettiin, tuon auktoriteetin institutionalisoimiseen laiksi ja poliittiseksi rakenteeksi, sekä kyvyksi ylläpitää tätä olotilaa - parhaimmillaan hegemoniaksi. PAP:n vallan tiukentumisen seuranta kulkee osana PAP:n ja Singaporen historiallista kehitystä käsittelevää lukua 3., sekä lukuja 4. ja 5. erityisesti niiltä osin missä käsitellään PAP:n sisäpoliittisia linjauksia, sekä soveltuvien osin myös loppupäätelmiä.

## **2.5. Ankaruus**

Juha Varto (1992, 7-8) puhuu jaosta kahdenlaisiin tieteisiin: täsmällisiin ja ankariin. Ensin mainittuun kuuluvat pääasiassa luonnontieteet jotka pyrkivät täsmälliseen tutkimukseen ja teorianmuodostukseen. Ankaran tieteen parissa sen sijaan toimitaan merkityksien pauloissa. Merkitys annetaan aina ihmisen toimesta. Täten itse tutkija on kietoutunut merkitykseen vahvasti jo ennen itse tutkimuksen alkua. Ankarassa tieteenharjoituksessa ei anneta lupaa idealisointiin tai liian pitkälle menevään rationalisaatioon koska tällöin menetetään se ainutlaatuinen merkityskokonaisuus, johon itse tutkimuskohde yhdessä tutkijain kera on aina tutkimushetkellä pakosti kietoutunut.

Laadullisuus on siis myös määritelmä, jonka alle ankaruus luontevasti mahtuu. Kvalitatiivinen tutkimusote pyrkii löytämään aineistosta laadullisia elementtejä, joiden kautta tutkimusaineiston jäsenyys ja jaottelu käy mielekkääksi. Kyse on nähdäkseni ymmärtävästä ja subjektiivisesta näkökulmasta - ilman että sorruttaisiin tiettyjen perustavanlaatuisien ja yhteisesti hyväksytyjen tieteellisten standardien hyljintään (Tätä ajatusta lähellä mielestäni Mills, 1982). Tutkimuksessani tämä tarkoittaa että eri tekstien sisällöstä pyritään löytämään yhteisiä ulottuvuuksia joiden sisällä tekstit erottuvat toisistaan ja saavat siten erilaisia merkityssisältöjä. Mainitsemani käytännön mukaisesti pidättäydyn kuitenkin essentialisoinnista, enkä väitä että löytämiäni merkityssisältöjä ei jollain toisella paradigmaattisella tulkintatasolla voitaisi esimerkiksi jopa kokonaan kiistää. Varron linkki aiemmin mainitsemaani paloslaiseen näkemykseen on näin ollen selviö. Tiedon lähdeperusteinen varmuus yhteiskuntatieteellisen postmodernin aikana kyseenalaistettiin kaiken kaikkiaan, ja trendikkäissä piireissä jopa tekijäyys ylipäätään kyseenalaistettiin (Bradbury, 1992). Tämä tutkimus on kuitenkin selkeästi empiriseen aineistoon - kirjalliseen sellaiseen - perustuva, loppupäätelmät siintä nouston.

## 2.6. Kieli todellisuuden rakentajana

Retoriikan perusteena on **Aristoteleen** mukaan argumentaatio, muut retoriset tehokeinot tulevat tämän päälle. Puhtaasti argumentaation asiasisältöön keskittyvä tutkimus on argumentaatio-analyysi. Terminologisessa mielessä tutkimukseni on retoriikka-analyysi argumentaatio-analyysin sijaan. Edellinen nimittäin käsittää Maija-Liisa **Kakkuri-Knuutilan** (1998a; 1998b, 233-272) mukaan jälkimmäisestä poiketen sisällön lisäksi myös kontekstin – laajemman sosiaalisen yhteyden; puhujan, yleisön sekä puheen foorumin - mukaanoton analyysiin. Tutkimukseni ongelmana on aineiston hajanaisuus, se käsittää käytännössä kokonaan toimitettuja tekstejä sanomalehtiutisista tieteellisiin analyyseihin ja kaikkea siltä väliltä. Tämä vaikeuttaa ideaalimielessä sitä että voisin väittää pystyneeni dokumentoimaan argumentointitilanteiden kontekstin realistisesti. Tässä tutkimuksessa useiden esiintuomieni argumentointitilanteiden konteksti jääkin totaalisen hämäräksi – mutta niin jää myös se seikka, onko argumentointi jota analysoin litteroitu aidosti, ja onko se ylipäätään aitoa vai jälkikäteen konstruointia. Katson että laajassa mielessä tämä tutkimus on yhden suuren kertomuksen kokonaisanalyysi, jossa tutkijan etukäteisintuitio Singaporen ja maailman tilanteesta vaikuttaa valittujen argumentointien koostumukseen ja niiden tulkintaan vähintään yhtä paljon kuin valittujen argumentaatioiden välittämä sisältöinformaation tulkinta tutkimuksen loppupäätelmiin. Mutta uskoisin että en ole yksin tässä asiassa, enkä jaksata tästä enempää huolestua.

Hämärtävänä tekijänä tällaisissa tutkimuksissa on myös se ilmeinen seikka, että puheen kautta tapahtuva vaikuttamispyrkimys ei välttämättä ole tiedostettu. Valtaosin käyttämämme kommunikaatiokeinot juurtavat tiedostamattomasta. Perustelen tämän lähtökohtani Osmo **Kivisen** ja Pekka **Ristelän** (2001) esittelemällä, Richard **Rortyn** ja John **Deweyn** ajattelua yhyttävällä, naturalistisvivahteinen *luontumus*-konseptilla, joka hylkää käsityksen että inhimillisen toiminnan peruste olisi aina redusoitavissa erityiseen motiiviin. Rortyn antiessentialistinen käsitys siitä että puhe käsitteistä kuten kokemus, mieli ja tietoisuus olisi syytä korvata puheella kielestä halutaan Kivisen ja Ristelän työkalupakissa yhdistää Deweyn ajatukseen käsitteistä toiminnallisten operaatioiden joukkona. Tutkijamme puhuvat luontumuksesta kokemuksen ruumiillistumana ja kanavoituneena energiana (emt, 253-254). Luontumus on deweyläinen hahmotelma siitä että elämässä on pitkälti kysymys organismin vuorovaikutuksesta ympäristön kanssa:

...Toimivassa organismissa se aiheuttaa muutoksia, jotka ehdollistavat tulevaa toimintaa. Luontumusten muovautuminen on kaikenlaisen oppimisen perusta. Se voi tarkoittaa joidenkin käyttäytymistapojen vahvistumista ja muunlaisen mahdollisen käyttäytymisen vähenemistä, mutta se voi merkitä myös aivan uudenlaisten toimintatapojen syntymistä.

Toiminta on aina osa luonnon tapahtumien jatkumoa, ihmisten ollessa kyseessä aina sosiaalisessa

ympäristössä tapahtuvaa vuorovaikutteista sellaista – yhteisön ja yksilön, tunteiden ja järjen, tai ajattelun ja tekemisen välisten ensisijaisuuksien pohtiminen täten lähtökohtaisesti hedelmätöntä. Puhdas järki sekä myös tottumuksista irrallinen tahto ja mieli on tältä kannalta ainoastaan osa ihmisyyden myyttiä. Luontumukset toimivat kerran synnyttyään aktiivisina valmiuttajina tilannevastaavuuteen ”sopivalle” toiminnalle. Ihminen ei omaa luontumuksistaan erillistä tahtoa saati minää. Täten erilaisten kommunikaatiotapojen valinta voi todennäköisimmin kertoa kommunikaation sisään rakennetuista yhteiskunnallisista arvostuksista, ei välttämättä viestijän tietoisista pyrkimyksistä (emt.).

Retoriikka on oppia siitä miten jokin asia selittämällä pyritään vakuuttamaan kuulija jostain (Haapanen, 1996, 23-50). Hallinnon – tässä tutkimuksessa siis lähinnä Singaporen PAP-hallituksen ja sen aikalaisnökkamiehen Lee Kuan Yew - retoriikkaan kohdistettu mielenkiinto pyrkii analysoimaan hallinnon toimintaa. Päätelmiä voidaan tehdä yleisöstä, sekä siitä kenelle hallinto suuntaa puheensa ja millä tarkoituksella.

All peoples of all countries need good government. A country must first have economic development, then democracy will follow. With few exceptions, democracy has not brought good government to new developing countries. Democracy has not led to development because the governments did not establish stability and discipline necessary for development... What is good government? This depends on the values of a people. What Asians value may not necessarily be what Americans or Europeans value. Westerners value the freedoms and liberties of the individual. As an Asian of Chinese cultural background, my values are for a government which is honest, effective and efficient in its people and allowing opportunities for all to advance themselves in a stable and orderly society where they can live a good life and rise their children to do better than themselves (Leen puheesta kv-seminaarissa Tokiossa; ST, 21.10.1992)

Chaim **Perelmanin** mukaan argumentoinnin ero esimerkiksi pohdiskeluun nähden selkenee sen suhteessa yleisöön. Yleisöä ovat kaikki ne joihin reetori haluaa argumentoinnilla vaikuttaa (Perelman, 1996, 21). Yleisö määrittää argumentaation luonteen ja kulun, reetorin ja yleisön suhde on henkinen. Perelman korostaa yleisön merkitystä retoriikkanäkemyksensä keskeisenä teemana. Yleisö on reetorin konstruoima suhde eikä sen tarvitse olla fyysisesti läsnä saati edes olemassa\*. Yleisön keskeinen merkitys on seurausta näkemyksestä, jonka mukaan jostain asiasta tulee totuus vain siten, että jokin yleisö hyväksyy sen tosiasiksi ja sitoutuu sen paikkansapitävyyteen (Koistinen 1998, 47). Argumentoinnissa ja sen analyysissa halutaan selvittää mikä voisi olla hyväksyttävää. Argumentoinnin sisältönä oletetaan tietty henkien kohtaaminen puhujan ja yleisön välillä, sillä täytyy myös olla osoite, ts. tietoisuus yleisöstä jolle kommunikoidaan. Yleisö taas on joukko ihmisiä, joihin on tarkoitus argumentoinnilla vaikuttaa ja joiden hyväksyntää haetaan. Perelman jaottelee yleisön

---

\* Mediatekstin sisään rakennetuista yleisöabstraktioista ks. esim. **Masterman**, 1989, 80-81.

universaaliyleisöksi, joka on määrittelemätön yleisö ja erikoisyleisöksi, joka tunnetaan ennalta käsin. Kun tarkoituksena on vaikuttaa universaaliin yleisöön, niin edellytyksenä on Perelmanin mukaan käyttää järkeen – kulttuurissa vallitsevaan legitiimiin arvopohjaan - vetoavaa argumentointia, sellaista jonka ”Pihtiputaan mummokin” ymmärtää. Universaalilla tarkoitetaan tässä siis tietyn kulttuurialueen sisäistä, ei välttämättä globaalia yleisöä. Perelman sitoo yhteen universaaliyleisön ja argumentoinnin moraalisen arvon: *Universaaliyleisöltä saatava hyväksyntä ei ole tosiasiakysymys, vaan kysymys oikeutuksesta.*

Retorisen analyysin tulisi olla luonteeltaan vapauttavaa. Toisin kuin esimerkiksi strukturalistisessa analyysissä, retorisisessa lähestymistavassa korostuu luomaimme symbolisten muotojen neuvottelumaisuus. Retoristen muotojen taustalle ei tulisi olla konstruoitavissa universaaleja tai muita fundamentaaleja aineksia joihin ne olisivat palautettavissa. Kyse on aina tietystä historiallisen kehityskulun muovaamasta kielenkäytöstä ja sen taustalle konstruoitavissa olevasta ajatusrakenteesta. Puhe tahi teksti nähdään täten tekona – vakuuttamisen tai vaikuttamisen välinen raja keinotekoisena. Retoriikka vaatii reetorinsa tekemiä valintoja, joiden takana on kiinnostus valitun retoriikan seuraamukseen. Asiain lokshtaessa kohdalleen, retorinen analyysi tuottaa itseymmärrystä retoriikan myötä tuotetusta maailmasta, mutta vain itselleen uskollisena pitävälle analyttikolle (Koistinen 1988, 58-59). Kuitenkin:

Kaikki on epätäsmällistä tietyssä määrin, eikä sitä ymmärrä ennen kuin pyrkii täydellisyyteen.  
(Bertrand Russel<sup>1</sup>, Koskon, 1993 mukaan)

## 2.7. Tutkimuksen kulku

Tämän tutkielman etenemiselle ovat olleet tärkeitä ne kommentit joita VTT Pekka Korhonen antoi aikojen kuluessa paitsi sisällöstä, myös tutkielman rakenteesta ja kieliopista. Kiitokset hänelle kuuluvat myös siitä, että sain stipendin Pohjoismaiseen Aasian tutkimusinstituuttiin, NIAS:in<sup>1</sup>, jossa pääsin kahden viikon ajan tutustumaan moneen tämän tutkimuksen kannalta olennaiseen teokseen ja artikkeliin, sekä osallistumaan hedelmällisiin keskusteluihin joidenkin Pohjoismaiden kärkijoukkoon kuuluvien Aasian tutkijoiden kanssa. Suurin kiitos tämän tutkimuksen mahdollistamisesta menee Päivi **Kokkoselle**. Ilman hänen pitkäa pinnansa, ja erityisesti taloudellista tukea (=elättämistä), mikään tässä kirjoitettu ei todennäköisesti olisi ikinä valmistunut

Tätä gradua on tehty osin taloudellisten syiden, ja osin elämän kulun tarkoituksellisten, osin taas sattumanvaraisten yhteensattumien johdosta lähes täysin eristyksissä akateemisesta maailmasta siihen

---

<sup>1</sup> At. The Philology of logical Atomism



kuuluvine ihmisineen. Suurimpia teknisiä vaikeuksia tässä yksinäisyydessä tehdyssä gradussa on ollut aineiston rajaamiseen ja läpikäymiseen liittyvät vaikeudet. Sitten sain sattumalta käsiini Jussi **Kosken** "Infoähkyä" käsittelevän (1998) opuksen. Kosken mukaan: ...*ajatus "kaiken relevantin aineiston" läpikäymisestä jonkin tutkimuslähteen yhteydessä on täysin utopistinen*. Herbert **Simonin** tavoin tietoa pitää Kosken mukaan käsitellä etsimisenä, järjestelemisenä ja käsittelemisenä, tiedon omistamisen sijaan (Koski, 1998, 40-44). Tieto ja oppiminen ovat koskilaisittain myös lepoa, hiljaisuutta ja joutilaisuutta, "kiireettömyyden viisautta" - tämä antiikin yläluokan ja suurten ikäluokkien tiedenerojen ylellisyys toki puuttuu useilta nykyajan ylioppilailta, mukaan lukien allekirjoittaja. Kosken ajatukset antavat kuitenkin parhaimmillaan voimaa kirjoittamiseen. Ei tosin useinkaan positiivisessa kiireettömyyden hengessä koska siihen ei enää ole varaa, vaan tiedon järjestelyn, kirjoitustekniikan tehostamisen, sekä melko umpimähkäisen aineiston rajaamisen pingottavan ahdistavassa hengessä.

### 3. Singapore & PAP

Modernin Singaporen historian voidaan sanoa alkaneen 1819 kun britit Thomas Stanford **Rafflesin** johdolla perustivat pienen kauppasiirtolan kulkuväylällisesti strategiselle ensimmäisellä leveysasteella sijaitsevalle Malakan niemimaan eteläkärjen saarelle (nyky-Singaporen valtion pinta-ala on 627 neliökilometriä), jossa tuolloin sijaitsi trooppisen viidakon ympäröimä yksinkertainen malaijien kalastaja- ja merirosvokylä. Malakan salmi on ollut kautta historian tärkeä väylä Kiinan, Siamin, Kamputsean ja Vietnamin välisille kauppayhteyksille, samoin se on ollut Itä-Aasian yhteys Arabian niemimaalle ja Intiaan. Ennen brittien saapumista saaren historia on hallinnollisesti värikästä, pitkälti malaijien historiaa, thai-, jaavalais-, portugalilais-, hollantilais- ja brittivaikutteinen. Kiinalaiset, arabialaiset, ja persialaiset kauppiat käyttivät myös saarta tukikohtanaan. Brittihallinnon aikana vuosina 1819-1942 Singapore vapaasataman statuksineen vahvisti asemiaan Kaakkois-Aasian kaupan tärkeimpänä solmukohtana (Chew & Lee 1991, 1-14). Telakkatoiminta ja sen ympärille kehittyvä kauppa- ja palvelu muodostui 122 vuoden *Pax Britannican* aikana oleelliseksi elinkeinoksi perin luonnonvarattoman saaren kasvavalle väestölle, jonka kasvavan osan muodostivat nyt siirtolaisina työn perässä sekä - myös brittien hallinnassa olevalta - Malakan niemimaalta että Kiinasta saapuvat kiinalaiset<sup>2</sup>, lisäksi saapui intialaisia ja malaijeja.

Vuonna 1959 alkaneeseen itsehallintoon asti Singaporelainen poliittis-kulttuurinen identiteetti oli

---

<sup>1</sup> Nordic Institute of Asian Studies

<sup>2</sup> Nämä olivat pienen, keisarinvallan sortoa pakenevan intellektuaaliryhmän lisäksi enimmäkseen toimeentuloa etsiviä maanviljelijöitä ja käsityöläisiä, suurin osa Fujianin ja Guandongin alueilta; hokkienlaisia, kantonilaisia, teocheweja, hakkoja ja hainanilaisia (Kuah, 1990, 371-373).

käytännössä olematon. Kiinalaiset, malaijit ja intialaiset olivat kiinnittyneet etäisiin kotimaihinsa, jopa Singaporessa syntyneet. Viimeksi mainitut, varsinkin kiinalaisperäiset, olivat omaksuneet hyvin joustavan suhteen koloniaaliseen hallintoon. Lähinnä brittiläisperäinen yläluokka muodostui koloniaalisesta ylimmästä virkamiesryhmästä ja laivausalan liikemiehistä. Intialaisperäiset alemmat virkamiehet muodostivat hierarkian toisen kerroksen, malaijit toimivat alimmassa virkamieskastissa. Kiinalaiset olivat levittäytyneet melko laajalle hierarkiaan sekä virka- että talouspuolella. Rasistista rakennetta ei kyseenalaistettu ennen japanilaisten tuloa vuonna 1942, eikä avoimia sisäpoliittisia ristiriitoja juuri esiintynyt (Chua 1996, 101-102). Ennen 1930-luvun alun lamaa Malesia ja Singapore nauttivat sangen vakaasta taloudellisesta kasvusta, eikä Singaporen sisäinen tilanne juuri innoittanut poliittiseen toimintaan, vaikutteet siihen tulivat ulkoa. Poliittista aktivismia alettiin rakentaa Singaporessa 1900-luvun alusta aina japanilaisten tuloon asti lähinnä ”kotimaa”- argumentein. Kiinalaiskansallinen mieliala kuohahteli mannerkiinan suurten muutosten tahtiin. 1912 Kiinan tasavallan perustaminen, ja erityisesti 1927 tapahtuneen maan yhdistämisen jälkeen kansallismielisen Kiinan hallitus pyrki vaikuttamaan ulkokiinalaisten lojaalisuuteen ”emämaataan” kohtaan (Chew & Lee 1991, 66-89). Kiinan konsuli ja *Kuomingtang*- puolueen (KMT) Singaporen paikallistoimisto olivat tässä tärkeässä roolissa, paikallisen kiinankielisen lehdistön ja kiinalaisten koulujen mielipiteenmuokkauksen ohella. Manner-Kiinan lännen ja Japanin taholta kokema painostus loi pohjaa kiinankielisen väestönsosan voimistuville anti-imperialistisille tunnoille. Singaporen malaijit saivat vaikutteita Indonesian kommunistijohtajilta 1920-luvulla. Malaijien keskuudessa heräsikin radikaalin marxismin ohessa vaatimus Malesian, siihen Singapore mukaan lukien, itsenäistymisestä ja koko niemimaan valtiollisesta liittymisestä maantieteellisesti läheiseen Indonesiaan. Intialaisen vähemmistön tuntoihin vetosivat intialaisten nationalistien vierailut Singaporeen, ja paikallinen intialais-kansallinen liike mobilisoituikin osaksi Intian itsenäisyysliikettä.

1930-luvun lama toi kärsimyksiä Singaporen ja koko Malesian väestölle, erityisesti työläisille. Työttömyyden myötä Malesian kommunistipuolueen kannatus kasvoi, lakkoallot pyyhkivät niemimaalta Singaporeen, kiinalaisia ja intialaisia lähti joukoin takaisin kotimaihinsa. Samaan aikaan britit ottivat käyttöön etnisiä malaijeja suosivan yleismalesialaisen politiikan, joka ärsytti ei-malaijeja (itse niemimaan - nykyisen Malesian - alueella oli tuolloin ja on nykyäänkin huomattava kiinalainen vähemmistö, etninen rakenne on karkeasti ottaen käänteinen Singaporeen nähden). Singaporen kiinalaisista pisimmät siteet omaavat ”(Malakan-) Salmen kiinalaiset” (*Straits Chinese*) olivat kiinnostuneita Singaporen paikallisista asioista poliittisesti, samoin kiinalaiset vasemmiston kannattajat, malaijit ja osa intialaista. Enemmistön Singaporen politiikasta kiinnostuneesta kiinalaisväestöstä muodostavat kansallismieliset suuntasivat mielenkiintonsa kuohuvan alkuperämaansa tapahtumiin, samoin valtaosa intialaisista. Vasemmistoa lukuun ottamatta kaikkien kolmen etnisen ryhmän poliittiset johtajat olivat pääosin rikkaita kauppiaita joilla oli vaikutusvaltaa ja

rahaa mobilisoida kannattajansa haluamiensa päämäärien hyväksi. Vasemmistomalajien johtajat olivat köyhiä kansanmiehiä, kun taas yleismalesialaisen kommunistipuolueen (*MCP*) johto koostui enimmäkseen kiinalaisista oppineista. Kaiken kaikkiaan ihmisten kiinnostus politiikkaa kohtaan oli toista maailmansotaa edeltäneenä aikana vähäistä Singaporessa. Vasemmiston arvot eivät suoranaisesti käyneet yhteen islamilaisen malajikulttuurin arvojen kanssa, ja kiinalaiset olivat ylipäänsä kiinnostuneempia rahanteosta kuin politiikasta. Intialaisten kasti- ja sosiaalinen luokkajärjestelmä toimi politiikan jarruna. Puolueilta (lähinnä *MCP* ja *KMT*) puuttui massakannatusta, ja brittien painostus poliittista aktivismia vastaan oli huomattavaa. Esimerkiksi *KMT* joutui käytännössä toimimaan maan alla. 1937-41 välisenä aikana kiinalainen anti-imperialistinen (-brittiläinen) liike kehittyi, mutta hajanaisena.

Kun britit saapuivat Singaporeen japanilaisten miehitysvuosien – 1942-1945 - jälkeen singaporelaiset olivat muuttuneet (Chew&Lee 1991, 96-111). He olivat nähneet Singaporen eurooppalaisen väestön japanilaisten nöyryyttäminä. Tuleva vaikuttaja Lee Kuan Yew puki japanilaisvaikutteet muistelmapuheessaan 1961:

There was never a change of the old type of British colonial system ever being repeated.

(Chew& Lee 1991, 117)

Kirjassaan *Battle for merger* (1969, 36) Lee kuvaa miten hän itse ja monet singaporelaiset tajusivat Japanin miehityksen tuloksena että myös he itse voisivat ottaa vallan omassa maassaan. Leelle kokemus oli traumaattinen. Lee toimi japanilaisten miehityksen ajan vapaaehtoisena japanilaisten masinoimassa maanpuolustusorganisaatiossa lääkintämiehenä ja myöhemmin japanilaisen uutistoimiston kielenkääntäjänä, oppien tällöin japanin kielen (George 1973, 13). Ilmeistä on että Lee sai japanilaisten kovista miehitysoitteista (varsinkin kiinalaista väestönosaa kohtaan) huolimatta sangen hyvän kuvan japanilaisesta organisaatiokyvystä ja tehokkuudesta. Japanilaiset pyrkivät miehitysvuosiensa aikana luomaan Singaporeen ”japanilaisen hengen” mukaisen yhteiskunnallisen organisaatiomallin, jossa jokainen kansalainen kuului tiettyyn itse Japanin keisarista lähtevän hierarkian osan yksikköön, työnjaosta lähtien.

Britit erottivat melko pian miehityksen päättymisen jälkeen Singaporen omaksi sotilashallintoalueeksi irti Malesiasta (Chew & Lee, 1991, 117-153).

#### **Vuoden 2002 virallisia tietoja**

Nyky-Singaporen viralliset kielet ovat malaiji, kiina, englanti ja tamili. Merkittävimpänä luonnonvarana Singaporessa on jo kautta aikain ollut kala, tärkeimmät vientituotteet ovat tänään elektroniikka ja erillaiset koneet. Rahayksikkönä on Singaporen dollari, 1 SGD on arvoltaan runsaat puoli euroa. Uskonnoiltaan singaporelaisista oli vuonna 2002 budhalaisia 48%, kristittyjä 19%, ja islamilaisia 15%. Aikaero Singaporesta Suomeen on 6 tuntia. Lukutaitoisten määrä maassa on

### 3.1. PAP:n tarina

Jos Lee Kuan Yew eläisi toisessa ajassa ja paikassa, hän olisi ehkä saavuttanut saman statuksen kuin **Churchill**, **Disraeli**, tahi **Gladstone**.

-Richard **Nixonin** luonnehdinta Lee Kuan Yewistä (Fareed Zakaria, 1994, käänös allekirjoittajan)

PAP perustettiin vuonna 1954, antikolonialistisen ja anti-imperialistisen poliittisen taistelun ollessa hektisessä vaiheessaan Malakan niemimaalla. Nationalistisen puolueen päätavoitteiksi vuoteen 1958 asti asetettiin hetimiten valtaanpääsy ja yhdistyneen, demokraattisen, ei-kommunistisen mutta sosialistisen Malesian luominen. Puolueen pääsihteeriksi tuli heti alkuun sen perustajajäsen, vuonna 1923 Singaporessa syntynyt Lee Kuan Yew oli kouluttautunut Cambridgessa lakimieheksi<sup>1</sup>. Puolueen muiden johtohahmojen koulutustausta oli myös yhtäläillä muotoutunut koloniaalisbrittiläisen mallin mukaiseksi. Puolue-eliitti kannatti periaatteessa demokratiaa, mutta näki heti alusta alkaen, että ”kansan on siihen ensin opetettava”. Lee ja puolue-eliitti yhdistivät puheissaan alun alkaen vasemmistolaisen demagogiikan ja tietynlaisen varovaisen realismin kaikessa visioinnissaan (Josey, 1980, 3-44).

Oikotietä kansan suosioon ei ollut ja niin PAP:n johtoryhmä turvautui ay-aktiivien ja muiden vasemmisto-organisaatioiden tukeen<sup>2</sup>. Viimeksi mainittujen etuun taas kuului toivottua englanninkielinen, ammattipoliitikon koulutuksen saanut ryhmä tervetulleeksi koska koloniaalinen hallinto tunsu epäluuloa kommunistien toimintaa kohtaan. Ymmärtäen kuinka vaikeaa toiminta osittain epädemokraattisesti valitussa parlamentissa oli, PAP osallistui 1955 ensimmäisiin perustamisensa jälkeisiin vaaleihin vain turvatakseen äänen lakiasäättävässä neuvostossa (*Legislative Assembly*). Sosialistimyönteinen *Labour Front* (jonka kanssa PAP ei ollut kyennyt muodostamaan koalitiota) oli vaalien voittaja. *Progressive Party*, joka koostui englanninkielisen koulutuksen saaneista paikallisista kiinalaisista, hävisi vaalit. Vaalituloksella osoitettiin sosiaalidemokraattistyyllisen antikolonialismin suosiota (Chua, 1996, 12).

Labour Frontin 1955 alkanut hallituskausi oli melskeinen. Kiinankielisen koulutuksen saaneet opiskelijat löysivät yhteisen sävelen työväenliikkeen radikaalien kanssa ja seurauksena oli lakkoja, levottomuuksia ja vakava mellakka kuolonuhreineen 12.5.1955. Mainittakoon että opiskelijoiden ja työläisten liike sai lakiapua PAP:n johdossa toimineelta lakimieskoalitiolta, jossa mukana oli myös Lee. Ensimmäinen pääministeri, David **Marshall**, erosi 14 kuukauden kuluttua koska ei lupauksensa

---

<sup>1</sup> Palattuaan valmistuttuaan Singaporeen v. 1950, hän toimi aluksi lakimiehen ammatissa perustamassaan asianajotoimistossa yhdessä vaimonsa kera.

<sup>2</sup> Kiinankieleisten enemmistö ei luottanut PAP:n englanninkieliseen eliittiin, liitto nationalistimyönteisten kommunistien kanssa oli väliaikaisesti välttämätön (Vasil, 1992, 4)

mukaisesti ollut pystynyt edistämään Singaporen itsenäisyyttä. Hänen seuraajansa **Lim Yew Hock** lisäsi yhteiskunnallista levottomuutta poistamalla rekisteristä radikaaleja opiskelijaliikkeitä ja pidätyttämällä niiden johtajia. Lisää mellakoita seurasi vuonna 1956 ja Labour Frontin maine antikolonialistisena ja sosialistisena liikkeenä sai pahan kolauksen. Levottomuudet saivat britit vuonna 1957 kuitenkin pehmentämään kantojaan Singaporen itsenäisyyttä kohtaan, ja täysi itsehallinto puolustusta ja ulkopoliittikkaa lukuun ottamatta luvattiin vuoden 1959 vaaleista alkaen. Noissa vaaleissa itsevarma PAP sai 43 paikkaa viidestäkymmenestä yhdestä ja oikeistopuolueet vajosivat merkityksettömään asemaan. Leestä tuli pääministeri ja hän takasi kaikkien vasemmistolaisten ay-aktiivien vapautuksen poliittisesta vankeudesta. Näin PAP nousi periferiasta vallan keskiöön, osin ammattiyhdistysliikkeen tuella, osin yleisen antikolonialistisen liikehdinnän ansiosta. (Chua, 1996, 9-13; Kim, 1986, 269-270).

PAP:n vasemmistosiipi joutui pian kahnauksiin Leen ja puolueen ydinjohdon kanssa. Vasemmistosiipi uhkasi eräässä kesken vaalikauden kuolleen PAP:n edustajan uudelleenvalintatilanteessa ohjata kannatuksensa ex-pääministeri Marshallille jos Leen siipi ei ottaisi huomioon heidän vaatimuksiaan tiukkojen antidemokraattisten otteiden peruuttamisesta. Leen johdolla PAP oli estänyt kansalaisyhteisöjen toteutumisen, jatkanut tärkeimpien poliittisten vankien pidätystä yleisen järjestyksen säilyttämislain nojalla, estänyt vasemmistolaisten kansallisuuden saannin, aloittanut toimet ay-liikkeen radikaalia siipeä vastaan ja estänyt puolueen sisäisen demokratian toteutumisen (Rodan, 1989, 67). Leeläisten masinoima kaaderivaalijärjestelmä (*cadre system of electing executives*)\* näet esti puolueen vasemmistosiiven johtajien yritykset päästä kilpailemaan koko puolueen johdosta. Kun Lee pysyi tiukkana, vasemmistosiipi toteutti uhkauksensa ja PAP menetti yhden paikan. Tämä antoi Leelle tilaisuuden vasemmistosiiven lopulliseen eliminointiin. Hän mittautti oman hallituksensa luottamuksen äänestyksellä. Luottamus säilyi yhden äänen enemmistöllä viiden puolueen oman vasemmistosiiven edustajan pidätyttyä äänestämästä ja kahdeksan äänestettyä luottamusta vastaan (Chua, 1996, 14). 13 PAP:n vasemmiston edustajaa erotettiin puolueesta; nämä perustivat vasemmistolaisten ay-aktivistien kera *Barisan Sosialis* -kommunistipuolueen. Pohjamutia kaiveleva puhdistus ravisutti PAP:ia eikä sille jäänyt juurikaan organisoitua kannatuspohjaa oman hallitusvastuunsa vastapainoksi. Ennen vuoden 1965 itsenäistymistä Singaporen sisäpolitiikkaa kuvasikin aluepoliittinen tasapainoilu malaiji-/islamilaisenemmistöisen 1963 Britannian alaisuudesta itsenäistyneen Malesian liittovaltion kiinalaisenemmistöisenä osana (1963-65). Yhdessä liittovaltiolaisten kanssa tapahtunut kamppailu brittivallan kaatamiseksi kulminoitui paradoksaalisesti siihen että Singapore potkittiin pois nuoresta liittovaltiosta vastoin osavaltion pääministerin Leen tahtoa vuonna 1965 - Lee pelkäsi paitsi mittavan liittovaltiolaisen markkina-alueen menetystä, myös

---

\* instituutio jossa puolueella on eräänlainen ”kaksikamarinen” jäsenyysjärjestelmä; vain valitut ns. kaaderijäsenet pääsevät äänestämään tai olemaan ehdokkaina kun valitaan puolueen toimeenpanevaa komiteaa (Central Executive

kiinalaisen väestöosan laajalti kommunistimyönteistä kantaa eli vallankumouksen mahdollisuutta, jakaen tässä Malesian liittovaltion johdon kannan. *Demokraattisen sosialismin* tie oli Leen mielestään mahdollista vain liittovaltiossa. Leen skitsofrenistinen tilanne etnisyyden ja poliittisen ideologian hämärässä viidakossa kulminoitui pari vuotta pakkoitsenäistymisen jälkeen tapahtuneeseen PAP:n "lopulliseen" vaalivoittoon (kaikki parlamenttipaikat) vuonna 1968, jolloin PAP ”pystyikin jo luopumaan” luokkasidonnaisen sosialismin ideasta (Chua, 1996, 45).

Singapore oli itsenäistyessään kolmannen luokan kehitysmää lähes kaikilla mittareilla. Vielä vuonna 1959 lukutaitoisuusaste oli vain 52%, koulutusmahdollisuudet varsinkin ylemmillä tasoilla puutteelliset, asumistaso laajojen massojen osalta ala-arvoista, tiestö ja kommunikaatioyhteydet heikot ja teollistumisaste alhainen. Maa oli laajalti riippuvainen läpikulkuliikenteen tuomista markkinoista. PAP terävöitti talouspolitiikkaansa vuoden 1968 vaalivoiton antaman dominaatioaseman saavutettuaan (Vasil, 1992, 193-198). Kolmannen maailman maiden ”tarkkailu” oli tässä suhteessa opettavaista, ja huonoja taloudenhoidon esimerkkejä riitti lähiympäristössä lukuisasti.:

Malingering, laying about and living off welfare relief must bring us to perdition. This is what happened in many newly independent countries. Some started with handsome Sterling balances when the British handed over power. They have frittered away these resources in competition between political parties, each bidding to give more and more for less work and less effort. From time to time to replenish the larder they “nationalise” foreign companies. The net result as they run through the patrimony is that the roads are in disrepair, not enough rice is grown, so rice have to be imported and paid for in precious foreign exchange, because prices are going down as synthetic substitutes, sometimes almost better than the natural produce, lessen the demand of the wealthier developed countries of the world for them. (Leen haastattelu vuonna 1969, Vasil, 1992, 8)

Singaporen ja Malesian suhteet eivät vuoden 1965 eron jälkeen ole olleet suinkaan ongelmattomia: etniset ja sotilaalliset tensiot, kiistat vesivarannoista ja ilmayhteyksistä, valuuttakaupan säätely, ja erilaiset poliittis-retoriset ”nakkelut” ovat olleet maiden välisten kiistojen keskiössä aina nykypäivään asti. Lee Kuan Yewn mukaan näissä kahdenvälisissä ongelmassa ei ole kysymys pelkästään historiallisesta taakasta, vaan enemmän maiden erilaisista lähtökohdista ratkaista monikulttuuristen yhteiskuntain ongelmia. Kulttuuri oli kuitenkin jo vuonna 1968 Leen mielessä merkittävä motivationaalinen faktori, ja biologismi, jonka mukaan jotkut kansat nukkuvat iltapäivällä kun toiset jatkoivat (moderniin yhteiskuntaan kuuluvalla tavalla) työntekoa, paistoi läpi hänen lausunnoistaan<sup>1</sup>:

Climate and diet may have given East Asians a cultural edge over Southeast Asians in coping with modern

---

Committee/CEC).

<sup>1</sup> Lee ei usko "seka-avioitumiseen" koska lausumansa mukaan "isovanhemmat haluavat nähdä kaltaisiaan lapsia". Tämän mielipiteen Lee on Minchinin (1986, 255) mukaan kuitenkin pitänyt lähinnä henkilökohtaisenaan.

economic development. They may account part for the intense, thifty, and largely secular societies of China, Japan, Korea, and Vietnam.

(Lee luennolla Columbia Yliopistossa v. 1968; Tremewan, 1996, 104)

Yhteisesti näiden valtioiden kansalaisten enemmän tai vähemmän jakamat rasistiset näkemykset toisistaan voidaan kiteyttää ongelmallisesti käsityksiin Malesian antimodernista, epäyksilöllisestä, epämaallisesta malaijilaisuudesta ja Singaporen kiinalaisuudesta, johon malaiji yhdistää läntistä liberalistia hämmentävän cocktailin liiasta länsimaistumisesta, puritanismista ja autoritaarisuudesta. Tremewan (1996, 83-87) näkee PAP:n taktisena vetona olleen maan etnisten malaijien suosimisen ennen itsenäistymistä 1965 (kiinalaisen nationalismiin ja kommunistin liiton murskaamiseksi); sitten tämä taktiikka hylättiin ja vuosina 1966-77 siirryttiin esimerkiksi koulutusjärjestelmässä meritokratiaan<sup>1</sup>, jolloin malaijit pikkuhiljaa syrjäytyivät yhteiskunnan johtopaikoille johtavilta koulutus- ja työurilta. Pintaa syvemmältä voidaan nähdä että Singaporea ahdistaa taloudellisen menestyksen kopioherkkyys, joka taas voisi johtaa sen taloudellisen terän tylsymiseen. Singapore on kuitenkin täysin riippuvainen naapureistaan, ja silloin kun naapurit kärsivät, kärsii sekkin. Singapore on Malesiaan nähden kuitenkin enemmän kiinni sitoutuneisuudessaan poliittis-taloudelliseen globalisaatioon kuin Malesian-suhteisiinsa. Singaporessa ajoittain pinnalle tulevat antipatiat ”islamilaista arvomaailmaa” kohtaan eivät nekään helpota maiden suhteita (The Asia Letter #1930, 25.4.2002)<sup>2</sup>, saati PAP-hallituksen ja Leen toistuvat pohdinnat – sinänsä tilastollisista faktoista – koskien Singaporen malaijien kiinalaisia heikompa koulutus- ja työuramenestystä<sup>1</sup>.

### 3.2. Selviytymispuhunta

Singaporen ensimmäistä itsenäistä vuosikymmentä 1965 – 1975 on kutsuttu kansakunnan luomisen (*nation building*) ja selviytymisen (*survival*) aikakaudeksi. Ensimmäisten institutionaalisten työkalujen joukossa joita PAP-hallitus tätä rakennustyötä tukemaan perusti, oli politiikan tutkimuskeskus (*Political Study Centre*). Tämän instituutin tarkoituksena oli uudelleenkouluttaa singaporelaisia uuden kansallisen ideologian tarpeita varten. **George** (1973, 135) kritisoi instituution olleen Leen omien ajatusten masinointiin tarkoitettu aivopesulaitos, joka oli suoraan hallituksen sisäministeriön hallinnan alainen. Instituutti järjesti kursseja ja seminaareja virkamiehille, koululaisille ja opiskelijoille, ay-aktiiveille ja sotilasvoimien henkilökunnalle. Esimerkiksi poliisit osallistivat luentosarjalle ”*Singapore in the Modern World*”, virkamiehet taas ”*Dynamics of Nation Building*” -

---

<sup>1</sup> Korkeakoulutuspolitiikassa suosittiin teknisiä aineita ja kaupallisia opintoja. Yhteiskuntatieteet, varsinkin sosiologia ja valtio-oppi, olivat Leen vuoden 1970 lausunnon mukaan täysin turhia. Yliopistopolitikointia pidettiin survival-kaudella erittäin tiukassa tarkkailussa (Tremewan, 1996, 929).

<sup>2</sup> ...eivät myöskään Malesiassa ajoittain pulpahtavat jännitteet puhuttaessa Singaporen tai länsimaisen mallin mukaisen meritokratian sisääajon tarpeesta Malesiaan (esim. ST, 30.7.1999, 36). PAP-hallituksen retoriikassa meritokratian avoin ylistys liitettiin tasa-arvon maksimoimiseen, mikä ei monien mielestä ole koko totuus ko. ideologian luonteesta (Tremewan, 1996, 98-99).

kurssille. Armeijalle luennoitiin otsikkojen ”*Communism in Singapore*”, ”*Southeast Asia in the 1970`s*” ja ”*USA and USSR in Southeast Asia*” alla. Kouluihin ja yliopistoon vietiin samoja teemoja, mainittakoon ajalle vielä diskusiivisena erikoisuutena yliopistokurssi ”*Democratic Socialism in Singapore Context*”.

Singaporen kansallisen identiteetin rakentamisen tarpeen konkreettisuus oli tietenkin siinä mielessä itsestäänselvää Leen johtamalle PAP:lle, että Singaporen väestö koostui pääosin muualta muuttaneista, joilla kansallistunne pientä, epävarman poliittisen ympäristön ympäröimää kaupunki-saarivaltiota kohtaan oli lähes olematon. PAP rakensi sisäpoliittisen retoriikkansa tämän varaan. Heti Singapore itsenäistymisen jälkeen Lee Kuan Yew oli suunnannut katseensa sellaisiin pieniin maihin kuin Sveitsi ja Israel. Kummassakin oli vetovoimana niiden kansojen isänmaallinen halu puolustaa itseään. Sveitsin vetovoima liittyi lisäksi sen talouden viriiliin vientivetoisuuteen, mikä sopi roolimalliksi Singaporelle, kuten Lee kertoi Sveitsiläisten toimittajien haastattelussa myöhemmin (ST, 3.2.1990). Vuodesta 1968 aina 1970-luvun puoliväliin asti PAP koki valtansa vakauttamisen tärkeimpänä haasteena sekä sisäisesti että ulkoisesti uhkaavien kiinalaisen- ja malaijilaisen etnisperustaisen kommunalismin (*communalism*) paineissa. Englanninkielen hallitseva asema ja englanninkielisen koulutuksen promotoiminen näytti tuolloin olevan yhteisyyttä lujittava tie:

It is useful for Singapore to use, and continue using, the English language because it provides continuity in the records, administration, law and the medium in which all the various racial groups compete at par with each other... (ote Leen haastattelusta vuonna 1968, Vasil, 1992, 108)

Erityisesti kiinalainen kansallismielisyys (*chinese chauvinism*) - ja sen yhteydessä sekä erikseen erityisesti kiinalaisen väestönosan kasvava kommunistimyönteisyys nähtiin vakavana uhkana sen entiseen emävaltioon Malesiaan kohdistamien negatiivisten signaalien vuoksi, lisäksi tilanne oli tuolloin poliittisesti erittäin tulenarka koko Kaakkois-Aasiassa, ei vähiten läheisessä Indonesiassa (Josey, 1980, 416-596; Vasil, 1992, 4). 1970-luvulla Singaporen oppositiossa vallitsi pitkälle näkemys jonka mukaan itsenäinen Singapore ei taloudellisten eikä malaijien vähemmistöaseman hankaluuteen liittyvien syiden vuoksi ollut mahdollinen pitkällä aikavälillä. PAP taisteli kärjistämällä mielikuvia: vuoden 1963-5 kriisien jälkeen PAP onnistui pitämään maassa eräänlaisen psykoosin ilmapiirin. Se tukeutui lähialueen ja maailman kriiseihin: vuoden 1969 etniset väkivaltaisuuDET Malesian niemimaalla, brittien sotilaallinen vetäytyminen Singaporesta 1971, öljykriisi 1973-4, Vietnamin ekspansio vuoden 1975 jälkeen, protektionismin kasvu ja kv-taloudellinen lama joka vaikutti alueella 1978-80 ja eteenpäin (Regnier, 1991, 230).

---

<sup>1</sup> Leen jälkeen asiaa pohti PM Goh , esimerkiksi Vasilin (1992, 272-282) haastattelussa.



Vuonna 1971, Singaporen hallituksen harjoittaman vientivetoisen pragmatismien vaatiman työmarkkinakurin aiheuttaessa mielenosoituksiin johtaneita poliittisia jännitteitä maan sisällä, tuli Lee Kuan Yew'n aikalaisnäkemys ilman länsimaista valistusta saamatta jääneen kulttuurisen taustan vaikutuksesta yhteiskunnallisiin vaikutuskeinoihin sangen suoraviivainen, ja kertoi hyvin paljon siitä miten antikommunisti Lee itse asiassa preferoi arvonsa singaporelaiselle yleisölleen länsimaisen individuaalin modernilla, kyseenalaistamattomalla tyylillä:

The English educated do not riot  
(George, 1973, 29)

Näinä vuosina PAP-hallitus syyllistyi joihinkin melko ilmeisiin ihmisoikeusrikkomuksiin poliittisten opposenttien vastaisissa toimissaan; räikeimpinä esimerkkeinä joidenkin poliittisista syistä pidätettyinä olleiden henkinen ja fyysinen kidutus\*. Singaporen kiihtyvä taloudellinen menestys kuitenkin kasvatti Leen itsevarmuutta, ja niinpä hän muistutti vuoden 1972 ammattiyhdistysliikkeen keskusjärjestön (NTUC) kokouksessa hillityn ja kontrolloidun palkkakehityksen siunauksellisuudesta, ja siitä, miten huimaa maan kehitys PAP-hallituksen johdossa oli ollut (George, 1973, 108):

The end of 1971 marked the close of an era in our economic history. From chronic high employment we have entered a period of full employment. From 1961 to 1970 we trebled our GNP at constant prices. Today Singapore's position is analogous to that of Germany and Holland in the early 1960's. Then their economy was booming and they began to increase the number of "guest workers" from other countries. We have the choice of controlled and steady wage increases and real growth, or of taking quick gains in artificially high and sudden increases in wage rates and bonuses but thereby jeopardizing future growth. Unions, managements and government together will have to rethink their respective positions and roles, to reframe policies for very different social and employment conditions.

Kyseistä puhetta seurasi kuitenkin hallituksen toimenpiteitä joiden tuloksena palkat nousivat sekä yksityisellä että julkisella sektorilla pitkän odotuksen jälkeen. Hallitus tehosti asuntokannan uudistamista rakentamista, slummiutuneet perinteiset asuinalueet raivattiin tehokkaasti uusien yhteiskunnallisesti hallittujen yksityisasuntoalueiden tieltä, joihin siirtyi nopeasti - mutta ei täysin kivuttomasti<sup>1</sup> - lähes 80% maan asukkaista. 1970-luvun puolivälissä onnistuneen pragmaattis-ekonomistisen talouspolitiikan tulokset alkoivat näkyä lisääntyneenä vaurautena niin maan keski- kuin

---

\* Lee Kuan Yew toimitti kommunismista syyttäen poliittiseen vankeuteen mm. entisen kollegiansa **Lim Chin Siongin**, jota kidutettiin pidätysaikana (George, 1973, 31-51).

<sup>1</sup> Erityisesti etnisten malaijien vastarinta perinteisistä asunnoistaan klinisiin lähiöihin siirtymistä vastaan sai aikaan poliittisia jännitteitä. Purettavien uusien lähiöiden tieltä raivattiin vanhat asuinalueet usein ronskein ottein. Käytännössä muodostui erittäin vaikeaksi löytää muunlaista asuntoa kuin HDB-asunto, jonka saaminen edellytti toisaalta työpaikan omaamista. Näinollen asuntopolitiikka muodostui yhdenlaiseksi sosiaalisen kontrollin muodoksi Singaporessa (Tremewan, 1996, 45-74).

työväenluokankin osalta. Myös pienituloisemmat singaporelaiset pääsivät tällöin nauttimaan hieman siitä elintasosta mistä he olivat maan eliitin – usein ylemmän valtionhallinnon virkamiehen tai poliitikon - nähneen nauttineen jo jonkin aikaa nauttivan. Erilaiset kulutushyödykkeet lisääntyivät väestön parissa vauhdilla; Singapore oli taloudellisen kehityksensä myötä matkalla alueelliseen ykkösluokkaan Kaakkois-Aasiassa.

Why are the countries of Asean – Indonesia, Malaysia, Philippines, Singapore, Thailand – amongst the dynamic economies? It is because we have plugged into free-world trading system which, despite its shortcomings, provides us with an opportunity to achieve a potential which by ourselves we never would or could.

(Lee puheessaan kansainyhteisön maiden päättäjien kokouksessa Melbournissa; ST, 7.11.1981)

Kansainvälisen talouskasvun lisääntyvät häiriöt kuitenkin toivat koko ajan kansainvälistyvemmän talouden Singaporeenkin uusia jännitteitä, jotka sittemmin heijastuivat PAP:n valtionhegemoniaan turbulenssihäiriöinä. Vuosiin 1978-1985 ajoittui PAP-hallituksen politiikassa pyrkimys suuren teknis-taloudelliseen uudistumiseen – *The Great Leap Forward*, jolla Singaporen asemaa pyrittiin parantamaan alueellisen kilpailun kiristyvässä Itä-Aasiassa. Työvoimaintensiivisen alhaisen teknologian tuotannosta oli siirryttävä korkean teknologian suuntaan (Tremewan, 1996, 109). Tähän liittyviä sisäpoliittisia ja retorisia käytäntöjä sekä niiden liittymistä uuden kansallisen ideologian tulemiseen esittelen tarkemmin luvun 3.4. päätteeksi.

### 3.3. Parlamentaarin demokratia Singaporessa

Singapore on tasavalta jonka presidentti ja parlamentin jäsenet valitaan vaaleissa yksinkertaisella enemmistöllä. Parlamentti valitaan viideksi vuodeksi kerrallaan. Jokainen yli 21-vuotias kansalainen on oikeutettu äänestämään vaaleissa. Äänestys on salainen ja pakollinen. Äänestämättä jättäminen johtaa siihen että voidakseen äänestää seuraavissa vaaleissa, joutuu maksamaan pienen uudelleenrekisteröimismaksun – siis eräänlaisen sakon. Parlamenttiehdokkaat voidaan valita joko yhden jäsenen vaalipiiristä (*Single Member Constituency*) tai *Group Representation Constituency*stä (GRC). Viimemainittu voi olla piiri joka on varattu malaiji-, intialais- tai muulle vähemmistöyhteisölle (*Other Minority Constituency*). Ne jotka asettuvat vaaleissa ehdolle Group Representation Constituencyyn, täytyy olla joko malaiji-, intialais- tai muun vähemmistöryhmän ehdokas. Vuodesta 1988 voimassa olleen GRC-vaalijärjestelmän tarkoitus ”on ylläpitää etnisten vähemmistöjen poliittisia vaikutusmahdollisuuksia multikulttuurisessa Singaporessa”. GRC-järjestelmän alkuperäinen pyrkimys oli tukea kaupunginosavaltuustojen muotoutumista<sup>1</sup>. Parlamentin työjärjestyssäännöt on adoptoitu Britannian entisten alusmaiden tapaan suoraan Westminsterin

---

<sup>1</sup> 1997 vaalien jälkeen, kansanedustajien lukumäärä on ollut 83 (ennen 81), yhdeksän on valittuna yksittäisvaalipiireistä, 74 valittuna viidestätoista Group Representation Constituencystä. Äänestysvaalipiirit määritellään pääministerin määräämän komitean nimissä aina juuri ennen vaaleja. Tämä järjestelmä on säännöllisesti herättänyt kritiikkiä

alahuoneelta, tavallinen työkieli on englanti, joskin kansanedustajat voivat käyttää parlamentissa puheita pitäessään Singaporen virallisia kieliä (malaiji, mandariinikiina ja tamili) joiden simultaanitulkkaus on tarjolla. Valittujen kansanedustajien joukosta presidentti nimittää pääministerin, jonka oletetaan nauttivan enemmistön luottamusta. Pääministeriä kuunnellen presidentti nimittää hallituksen muodostavat ministerit. Hallitus on vastuullinen parlamentille, ja se koostuu pääministerin lisäksi viidestätoista ministeristä (Ooi, 1998, 345).

Vuosien 1968 ja 1981 välillä Singaporen parlamentissa ei ollut ainuttakaan opposition edustajaa. PAP:lla oli vaadittu kahden kolmasosan enemmistö joka vaadittiin lakien muuttamiseen. 1981 työväenpuolueen (*Worker`s Party*) Joshua Benjamin **Jeyaretnam** mursi PAP:n monopolin nousemalla parlamenttiin. Yhä ylivoimainen PAP aisti kansan nousevan oppositionälän, ja perustuslakia muutettiin 1984 siten että parlamenttiin voitiin ottaa kansanedustajiksi paitsi äänestäen valittuja, myös ei-äänestystuloksen perusteella valittuja opposition edustajia (*non-constituency member of parliament /NCMP*). Tämä tarkoittaa sitä, että jos parlamenttiin on vaaleissa valittu vähemmän kuin kolme opposition edustajaa, niin luku kurotaan umpeen ottamalla parlamenttiin vaalipiireistä ne opposition edustajat joiden marginaalit johtavan puolueen valittuihin jäseniin ovat pienimmät – kyseessä on siis eräänlainen ”parhaat häviäjät” –järjestelmä. Presidentti voi perustuslain mukaan sallia parlamenttiin jopa kuusi NCMP-edustajaa. Vaalimenestyksen vaihtelun mukaan parlamentissa on siis 0-6 opposition NCMP-edustajaa, joiden sallitaan keskustella ja väitellä asioista muiden edustajien tapaan; heidän vallankäyttöään on rajoitettu tietyissä keskeisimmissä kansanedustustehtävissä, kuten äänestyksissä hallituksen luottamuksesta ja perustuslain muuttamisesta.

1995 Singaporessa oli 23 rekisteröitynyttä poliittista puoluetta, 1997 vaaleihin näistä osallistui kuusi. Nyky-Singaporen tärkeimmät puolueet PAP:n ohella ovat **Singapore Democratic Party (SDP)**, työväenpuolue **Worker`s Party (WP)**, **The National Solidarity Party (NSP)**, **Singapore People`s Party (SPP)**, **Democratic Progressive Party (DPP)** ja **Pertubuhab Kebangsaan Melayu Singapura (PKMS)**.

SDP:n (1980- ) periaatteeksi on ilmoitettu ”uskallus muuttua” (*dare to change*). SDP:n rasiitteena on ollut (tyypilliseen singaporelaiseen oppositiopuolueen tapaan) sen johtajien oikeustuomiot: puheenjohtaja Dr **Chee Soon Juan**in alamäki alkoi hänen jouduttua syytösten kohteeksi yliopistotyöpaikkansa tutkimusrahojen väärinkäytöstä 1993. Seuranneissa episodeissa PAP teki kaikkensa naurunalaistaakseen Cheen mm. nälkälakkoiluun johtaneen protestoinnin. Julkaisussaan *The New Democrat* puolue on esittänyt kritiikkiä talouden tilasta Singaporessa mm. raportoimalla maan jatkuvasti nousevista elinkustannuksista. Singaporen muuttaminen vähemmän paternalistiseksi,

---

Singaporessa, syytökset hallituspuoluetta suosivista äänestyspiiriratkaisuista ovat yleisiä.

sisäisen turvallisuusdoktriinin (ISA) poistaminen, pk-yrittämisen tukeminen ja inflaation tehokas torjuminen olivat puolueen teemoja 1997 vaalitaistossa (Ooi, 1998, 352-353).

Työväenpuolueen iskusanoja ovat parlamentaarinen demokratia, sosialismi, ja malaijinkielinen *merdeka*, joka tarkoittaa vapautta, nimenomaan historiallista vapautumista brittiläisen imperiumin valtapiiristä. Puolueen valovoimaisin tähti on ollut sen PAP:n parlamentaarisen yksinoikeuden vuonna 1981 rikkonut johtaja Jeyaretnam, joka on jatkuvasti nostanut monia pistäviä asioita parlamentaariseen keskusteluun pyrkimyksensä lopettaa PAP:n kontrolli erilaisissa instituutioissa. Jeyaretnamin tavaramerkkinä on ollut Singaporessa hyvin tyypillinen oppositiojohtajan kohtalo: rypeminen erilaisten oikeusskandaalien keskipisteenä; ensimmäinen vakava tällainen oli vuonna 1987, jolloin hän menetti parlamenttipaikkansa syytettynä oman puoleensa varojen yksityiskäytöstä<sup>1</sup>. Vuoden 1997 parlamenttivaalien tavoitteina työväenpuolue piti mm. NMP-edustuskäytännön poistamista, sosiaaliturvan laajentamista, korkeakoulupaikkojen lisäämistä ja poliisin toiminnan puolueettoman valvonnan tehostamista (emt., 353-354).

NSP perustettiin 1987. Sen yleisteenä on ollut kansallisen yhtenäisyyden korostaminen. Puolue on kohdistanut viestinsä PAP:n lailla professionaaleille ja hyvinkoulutetuille, se on myös ollut hyvin varovainen suhteissaan PAP:hen. NSP on ollut hyvin esillä mediassa, mutta karismaattisen johtajan puuttuessa ei ole menestynyt parlamenttivaaleissa. SDP:n sisäisten valtakiistojen, ja niiden johdosta käytyjen oikeusjuttujen tuloksena puoluetovereiltaan aimo korvauksen saanut puolueen perustajajäsen **Chiam** See Tong perusti uuden puolueen, SPP:n. SPP:n osana on ollut jatkuva riitely emopuolueensa SDP:n ja PAP: välissä. Mainittavaa vaalimenestystä sängen persoonattomalla puoleella ei ole ollut (1 edustajan paikka 1997 vaaleissa). Tavoitteen se on ilmoittanut meritokraattisen hyvinvointiyhteiskunnan joka on vapaa tiukoista turvallisuuslaista ja median rajoituksista (emt., 355-356).

PKMS ilmoittaa edustavansa Singaporen 14% malaijivähemmistöä. Sen asema on ongelmallinen maassa jonka tavoitteeksi hallitseva PAP on asettanut politoneutraalin multikulttuurisuuden. PKMS on osallistunut kaikkiin vaaleihin viimeisen neljännesvuosisadan ajan, mutta merkittävää vaalimenestystä se ei ole saavuttanut. Ohjelmaluonnoksissaan puolueen tavoitteeksi on asetettu Singaporen islamilaisen malaijikulttuurin ja malaijin kielen aseman puolustaminen. Muista puolueista poikkeamatta se kuitenkin korostaa harmoniaa etnisten ryhmien välillä sekä tunnustaa parlamentaarisen demokratian tärkeyden<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Singaporen vaalilakien mukaan tietyn rajan ylittävään sakkoon tai vankilatuomioon tuomittu ei voi osallistua vaaleihin ilman presidentin tästä vapauttavaa armahdusta, niinpä Jeyaretnam ei voinut osallistua 1988 ja 1991 vaaleihin

<sup>2</sup> 1997 vaaleissa puolueen teemana oli ”alaluokan” edustaminen yleensä, sosiaalisen turvaverkon parantaminen sotilasmenojen kustannuksella; strategiana oli haastaa PAP:n malaijiejhdokkaat omissa vaalipiireissään – parlamenttiin se

DPP (1973- ) ei ole osoittautunut Singaporessa merkittävyttään millään tavalla (ei edustajia parlamentissa). Sen teemoista voi erityispiirteinä mainita vuonna 1996 käydyin edustajansa **Tan Soo Phuanin** nimissä toteutetun kiinan kielen puolesta puhumisen (sen ”rappiota” vastaan; ts. singlishin nousu), ja kiinalaisen väestöosan prosentuaalisen vähenemisen uhan politisoimisyhteyden (ST, 31.12.1996/emt., 357). 1979 aloitettiin kiinalaiseen väestöosaan kohdistetut mandarin-kiinan puolesta puhumisen kampanjat (Minchin, 1986, 262), joilla pyrittiin saamaan se kiinalaisten keskinäisen kommunikaation kieleksi murteiksi määriteltyjen puhekiinon kuten kantonin tai hakkan sijaan (käytännössä tämä on merkinnyt että esim. virastoissa kiinankielistä on palveltu vain mandariinilla tai englannilla). Tämä kiinankielisten singaporelaisten sisäinen problematiikka on noussut ajoittain esiin politiikassa<sup>1</sup>.

Opposition ongelmana Singaporessa on että se ei ole pystynyt kehittämään äänestäjäkuntaan vetoavaa PAP:n linjasta poikkeavaan teesistöä. PAP on onnistunut siirtämään maan nopeassa tahdissa esimodernista moderniin kulutusyhteiskuntaan tavalla, jossa suuria luokkaeroja ei ole päässyt syntymään. Taitavasti se on myös pystynyt luomaan ilmapiirin jossa etnisyyden politisoimisesta on tullut eräänlainen tabu – tätä tukee asuinalueiden asuttamispolitiikka (maassa jossa suurin osa asumisesta on yhteiskunnallisesti hallittua omistusasumista ) ja äänestyspiirien modifiointi siten että etnisiä pakkautumia ei pääse syntymään . Opposition menestyksellisimmilläkään edustajilla ei ole ollut esittää radikaaleja vaihtoehtoja PAP:n päämäärille. Sen roolina on näihin päiviin saakka ollut tasapainopaikkain haku parlamentissa ja ”keinojen kritiikki”. Tämä strategia on nähty realistiseksi, mutta ei kovin rakentavaksi. Oppositiolla ei ole ollut todellista kykyä todistaa että se pystyisi hallinnoimaan Singaporea itsenäisesti; sen näkyvyys vaalien välissä jää tällaisessa tilanteessa vähäiseksi (Ooi, 1998, 360-364).

### 3.4. Hegemoninen pragmatismi

Vuoden 1959 valtaannousunsa jälkeen nykyinen valtaapitävä puolue PAP on hallinnoinut mittavaa yhteiskunnallista muutosta paitsi valtiollisilla, niin myös ei-valtiollisilla institutionaalisilla välineillä PAP:n johtavana argumenttina on ollut pragmatismi, toiminta *in situ`* täsmällisen ideologian sijaan. Beng-huat **Chuan** (1996, 1-14) mukaan tätä ”ideologiaa” voidaan tulkita uusmarxilaisen *uuden sosiaalisen järjestyksen* konseptin läpi. Tätä ei voi pitää yllätyksenä kun tarkastelee PAP:n poliittisen karriäärin alkua jolloin se oli jakautunut kahtia: liberaalisosialidemokraattiseen johtoportaan ja toisaalta kommunisteihin jotka muodostivat puolueen massaperustan. PAP oli ennen valtaantuloaan

---

ei ketään saanut. Puolue on kehittänyt vahvaa yhteistyötä SDP:n kanssa muun muassa osallistumalla mainittuun hintojen nousua kuvaavaan tutkimukseen (emt, 356) .

<sup>1</sup> Vuoden 1991 jälkeen, työväenpuolueen käytettyä eräässä vaalipiirissä kiinan teochew-murteella vaalikampanjaa, PAP löysensi kantaansa murteita kohtaan.

työväenpuolueena tukeutunut sosialistisen internationaalin apuun. Internationaali sieti Singaporea sangen pitkään vaikka siellä käytetty yhä enemmän pääomien liikkuvuudelle ja ohjailuille markkina-inventioille perustuva talouspolitiikka ei täysin sopinutkaan järjestön ideologiseen formulointiin täysin mutkattomasti; kyseessä oli epäpyhä allianssi jossa PAP tavallaan loisti kasvutähtenä omasta tahdostaan. Maassa jatkuva ISA<sup>1</sup>- poikkeustilalaki ja sen aktiivinen käyttö lähinnä vasemmisto-opposition kahlitsemiseen (Chew & Lee, 1991, 170-181) kuitenkin kypsytti internationaalin, ja sen aikalaisjohtaja Willy **Brandt** ehdottikin PAP:n erottamista järjestöstä. Kun Singaporen entisen emämaan Britannian työväenpuolue Labour Partykin oli erottamisen kannalla, käveli PAP-delegaatio ulos järjestön konferenssista 1975.

Chua vertaa PAP:n hallintoideaalia Marxin ajatukseen että vallan saaneen revolutionaalistisen ryhmän on ensiksi universalisoitava ne historiasta johtuvat ideat ja kiihokkeet jotka ovat johtaneet ryhmän valtaannousuun. Onnistunut universalisaatio tapahtuu siten että vallan saanut ryhmä uhraa joitain omia etujaan sen sijaan että uhraisi sorrettujen massojen edut. Näin helpotetaan prosessia jossa universalisoidut vallankumousteemat siirretään uuden sosiaalisen järjestyksen normatiiviseen arvosysteemiin. Näin muodostetaan uudelle vallalle sopiva "normaali" ja päästään arkiajatteluun jota fenomenologit kutsuvat *taken-for-granted common sense reality*ksi. Uuden järjestyksen ujuttaminen nopeutuu jos valtaapitävän ryhmittymän käyttämät sosiaaliset kontrolli-inversiot konstruoidaan välineiksi joidenkin enemmistön hyväksymien päämäärien hyväksi, ja jos vallan legimitaatiokysymykset liittyvät in situ –logiikkaan, jonkin ennalta valitun poliittisen ideologian - kuten liberaalisen demokratian - sijaan. Näin voitaisiin päästä tilaan jossa pakottavaa voimaa tarvitsisi käyttää vain tilanteessa jossa joku ei jaa yhteisiä normatiivisia arvoja. Tällainen uusi arvojärjestelmä vaatii Chuan mukaan (1996, 3), Antonio **Gramscia** lainaten, myös onnistuneen materiaalis-taloudellisen kehityksen, joka voidaan ujuttaa hegemoniseen puhuntaan, ja josta näin tulee yksi hegemonisen konsensuksen tukipilari. Kaikesta tilanteeseen takertumisesta huolimatta vallan hegemonia ruostuu jossain vaiheessa sekä hallituksen omien poliittisten toimien että ulkopuolisten sosiaalisten voimien tuloksena. Tällöin saattaa jäädä jäljelle vain heikko massalajoalisuus kansakunta-konstruktiota kohtaan. Chua lähtee siitä, että edellä mainittua uuden valtion ideologisen vallan formulointikaavaa voidaan hyvin soveltaa PAP:n valtakautteen Singaporessa. PAP lähti ajatuksesta että Singaporen oli käytävä läpi kokonaisvaltainen kulttuurinen transformaatio jotta se voisi kehittyä ekonomisesti. *Ideology of survival*- toimi peruskonseptina joka laajennettiin talouden yli kaikille elämänalueille.

PAP onnistui hegemonisaatiossaan: sen vaaleissa saama kannatus osoittaa tämän. Tästä johtuen puolue pystyi harjoittamaan jossain määrin jopa epäsuosittuja sosiopoliittisia toimia ilman että sen

---

<sup>1</sup> Internal Security Act

kannatusluvut järkkyivät. PAP:n hegemoninen asema ja yhteiskunnallinen konsensus järkkyivät vasta 1980-luvun alkupuolella: 1981 vaaleissa se hävisi ensimmäisen kerran paikan sitten vuoden 1968. Myöhemmin, vuosien 1984, 1988 ja 1991 vaaleissa sen saama äänimäärä laski tasaisesti 75 prosentista 60 prosenttiin. Kannatuksen eroosio sattui yhteen PAP:n ensimmäisen polven johtajien eron kanssa – Vuoden 1988 vaalien jälkeen Lee Kuan Yew oli ainoa *First Generation Leader* Singaporen hallituksessa (Rodan, 1992, 3). Nämä olivat hallinneet maata sitten itsenäisyyden vuodesta 1965. Chuan mukaan myös äänestäjäkunnassa tapahtuneet demograafiset muutokset - kansakunnan syntyhistorian myllerryksistä tajunnanosattomaksi jääneiden tulo vaaliuunille - vaikuttivat kannatuslukuihin. Muuttuneet olosuhteet saivat puoluejohdon etsimään uusia keinoja hegemonian saamiseksi takaisin ja korvaamaan joitakin ideologisia konseptejaan. Klassiseen gramscilaiseen tyyliin tämä ammatilaispoliitikkojen muodostama ryhmä katsoi luokka- ja korporatiivisten etujen taakse. Sen sijaan että se olisi nauttinut brittien heille takaamia etuja, PAP pyrki näkemään metsän puilta ja samaistumaan *subaltern*-luokkien etujen ja niiden antikoloniaalisen asenteen kera. Näin tämä puolueen eliitin edustama englanninkielisen koulutuksen saanut luokkafragmentti (*class-fragment*) sai ideologisen johtoaseman jo ennen valtaan astumistaan. Chuan mukaan tämä sopii Gramscin teoreettiseen kehykseen moraalisen johtajuuden kehityksestä ideologisen hegemonian kautta (Chua, 1996,12).

Chua niputtaa muutokset Singaporen ideologisessa ilmanalassa seuraavaan muotoon:

1. pitkä muuttumaton jatkuvuuden kausi
2. häiriötila/epäjatkuvuus;
3. laadullinen muutos jonka PAP-hallitus hoiti pitkälti omiin nimiinsä ( 1996, 11).

Jotkut ovat valmiit laittamaan autoritaristisen hallinnon kehitysmaan välttämättömäksi vaiheeksi matkalla kehitykseen (esim. Wong, 1991, 77-101). Vaikka PAP käyttikin lakia rajoittaakseen opposition valtaa valtaantulonsa jälkeen vuonna 1959, sen vallassa pysyminen on kuitenkin ollut pitkälti kiinni ideologisen projektin onnistumisesta pikemminkin kuin autoritarismista. Useimmat autoritaarisen tien valinneet kolmannen maailman hallitukset eivät suinkaan ole onnistuneet kehityksessään. Sen sijaan PAP:n lanseeraamat taloudelliset kehitysprojektit onnistuivat yli odotusten ja pragmatismi oli kukoistanut koko 1960-70- luvut kestäneen voittokulkunsa Singaporessa.

Kävi kuitenkin niin että kun maan alikehittyneisyyden realiteetit korvattiin argumenteilla jatkuvan talouskasvun tärkeydestä, alkoi PAP:n kokonaisideologinen konsepti menettää otetta kansalaisista. Taloudellinen instrumentalismi vahvistui aikalaispuhunnassa 1980-luvun vaihteessa, samalla puolue alkoi huolestua kasvavasta individualismista (Chua 1995, 10-11). Oppositiolle ei saanut antaa

mahdollisuutta käyttää tätä ”kriisiytynyttä” tilannetta hyväkseen. PAP:n ensimmäisen sukupolven veteraanipoliitikko **Rajaram** näki ”vastuullisen opposition roolina olevan toimiminen PAP:n veitsenteroitustahkona” (Vasil, 1992, 221). Taatakseen tähän asti säilyneen poliittisen hegemoniansa säilymisen taloudellisen hyvinvoinnin myötä kasvaneiden ideologisen pluralismin vaatimuksien ristipaineessa, PAP tarvitsi uudet retoriset konseptiot käyttöön. Lee kertoi myöhemmin kertonut, että jo vuodesta 1976 alkaen hän oli mielessään alkanut muokata ajatusta kansallisen ideologian kehittämistä (Kim, 1986, 271). 1960-luvulla voimakkaimman painotuksen saanut länsimaistunut, rationaali, perinteisestä yhteisöstään uuden elämäntavan hyväksi luopunut yksilö sai ideaalikansalaisen ilmentymänä väistyä uudella lailla rakennettavan yhteisöidealin tieltä. Vuonna 1978 alkanut talouden notkahdus aiheutti sen että PAP-hallitus alkoi puhua ”toisen teollisen vallankumouksen” (*second industrial revolution*) välttämättömyydestä, tarpeesta tehostaa maan vientiin suuntautuneen elinkeinoelämän rattaiden pyörimistä (Rodan, 1989, 212). Tämä uhkaava tilanne loksautti yhteen Leen ja PAP-hallituksen käsityksen kanssa, että vastalääkkeitä tarvittiin koska kasvanut individualismi oli levittänyt hedonismin siemeniä singaporelaisen työelämään valmistuvan nuorison mielissä. Yhä jatkuva epäluulo eri etnisten ryhmien välillä vaati myös uudenlaista lähestymistapaa (Chua, 1996; Kim, 1986; Chan, 1996; Tremewan, 1996, 192-152).

PAP otti erityisvälineekseen koulutuspolitiikan uudistamisen. Älykkyystestejä tehtiin jo alle 10-vuotiaille, huippuälykkäille koululaisille tarkoitettu erityiskoulutus laajeni, ja tiukka kokeisiin perustuva meritokratia otettiin käyttöön – tämä toi yhteiskunnallisia paineita, koska tietyt etniset (englanninkielisen koulutuksen saaneet kiinalaiset) ryhmät näyttivät hyötyvän enemmän meritokratiasta kuin toiset. Leen mukaan meritokratia kuitenkin oli absoluuttisen lähtökohtien tasavertaisuuden toteuttamista. Vuoden 1983 kansallispäivän puheessaan<sup>1</sup> Lee toi esiin tilastofaktoja jonka mukaan yliopistotutkinnon suorittaneet naiset synnyttivät keskimäärin 1,63 lasta, kun taas kouluttamattomat peräti 3,5 lasta. Kun tilastot osoittivat että eri yhteiskuntaluokkien väliset erot näkyivät selvästi älykkyystesteissä siten että rikkaimmat ja menestyneimmät olivat älykkäitä, köyhimmät taas tyhmimpiä, oli kauhuskenaario kansakunnan tulevaisuuden suhteen luotavissa:

We will be unable to maintain our present standards. Levels of competence will decline. Our economy will falter, the administration will suffer, and society will decline.

(ST, 15.8.1983)

Kyseinen puhe nosti myrskyn ja keskustelun sosiaalisesta insiröinnistä räikeimmillään (esim. ST, 16.8.1983). Joka tapauksessa kouluttamattomat parit synnyttivät huomattavasti enemmän lapsia kuin akateemiset. Usko älykkyyden periytyvyyteen sai PAP:n Leen johdolla aloittamaan v. 1984 "Graduate

---

<sup>1</sup> Lee käyttää puheissaan yleistään riippuen sujuvasti englantia, kiinaa ja malaijia, tarvittaessa myös japania.



Mother" -kampanjan jossa tietyn tulotason alittavien pariskuntien kouluttamattomille ja alle 30-vuotiaille äideille maksettiin palkkio (10 000 Singaporen \$ CPF-vakuutusrahastotilille) siitä että pysäyttivät lisääntymisensä kahteen lapseen (tähän liittyi mahdollisuus sterilisointiin ja aborttien teon helpottaminen). Akateemisia kehoitettiin naimisiin ja tekemään lapsia 30% verohelpotuksen porkkanalla. Myöhemmin vuonna 1986 Lee puhutti kansaansa palaamalla aiheeseen ja komentamalla akateemisia sinkkunaisia edelleen ripeämmin naimisiin ja lapsentekoon. Lisäksi hän vilautti ideaa älykkäiden miesten polygamiasta joka voisi tuoda apua vähenevän väestön Singaporeen. Esimerkki tuli dynaamisesta Japanista:

When (former Japanese Prime Minister) Mr K. Tanaka... was asked in the Japanese Diet five, six years ago: "You got another mistress with children there", he nodded in vehement agreement. He said: "that's quite right." And the more Tanakas there are in Japan, I have no doubt the more dynamic will be Japanese society, and there was no embarrassment.

(Puhe Democratic Socialist Clubilla ja Political Associationilla, ST, 15.12.1986)

PAP näki että työssä käyvät singaporelaiset vaihtoivat liian usein työpaikkaa oman edun tavoittelun hengessä. Tiimiyden henkeä ujutettiin työelämän uudeksi kollektiiviseksi motivaattoriksi, malli tuli Japanista. Uuden ideaalikansalaisen tarve oli ilmeinen kuten Lee vuonna 1979 kirjeessään sittemmin hallituksen perustamalle moraalisen koulutuksen suunnittelukomitealle toi esille (Kuah, 1990, 375)

The litmus test of good education is whether it nurtures citizens who can live, work, contend and co-operate in a civilized way. Is he loyal and patriotic? Is he, when the need arises, a good soldier, ready to defend his country and to protect his wife and children and his fellow citizens. Is he filial, respectful to his elders, law abiding, humane and responsible? Does he take care of his wife and children and parents? Is he tolerant of Singaporeans of different races and religions? Is he clean, neat, punctual and well-mannered.

Samana vuonna 1979 singaporelaisia valistettiin kohteliaisuuskampanjalla (*National Courtesy Campaign*), ikääntyneiden huomioimiskampanjalla (*Senior Citizen's Week Campaign*), ja mandariinikiinan käyttökampanjalla kiinankielisille (*Speak Mandarin Campaign*) (Kuo, 1989, 297). Singaporen kiinalaisen väestönsosan historialliselle perinnölle oli myös tulevassa konfutselaisessa projektissa varattu oma tärkeä rooli, johon liittyi osittain kiinan kielen aseman nostaminen sen – pitkälti PAP:n omien aiempien englanninkielen tärkeyttä korostaneiden toimenpiteiden ansiosta – väheksytyistä asemasta (Lee/ Kuah, emt.).

The greatest value in teaching and learning of Chinese is the transmission of the norms of the social and moral behaviour. This means principally Confucianist beliefs and ideas, of man, society and the state.

Nyt oltiin tilanteessa jossa pragmatismiin innovatiivisena elementtinä kuulunut individualismi täytyi

nyt kitkeä pois, tai kuten **Chan** (1996, 38) asian kriittisemmin tulkitsee: *tarvittiin Konfutse, joka jälleen kerran näyttäisi ja kouluttaisi kaikki yhteiskunnallisille paikoilleen*. Christopher **Tremewanin** näkemyksen mukaan (1992, 228-234) PAP valmistautui nyt taisteluun kolmatta päävastustajaansa, liberaalia demokratiaa vastaan. 1960- ja -70-luvuilla puolueen ensisijaiset viholliset olivat etnisperustainen nationalismi ja työväenliikkeen radikaalisiipi. Tästä uudesta vaiheesta ja sen suhteesta historiallisesti luotuun kuvaan konfutselaisuudesta jatketaan luvussa 4.2., konfutselaisuuden lyhyen ja konstruktivisen yleisesittelyn jälkeen.

#### 4. Konfutsen matka muinaisuudesta ”historian loppuun”

Konfutsen<sup>1</sup> oletetaan syntyneen 551 eaa. nyky-Kiinan itäosassa sijainneessa silloisessa Lu-valtiossa. Vaikka Konfutsen suku oli aristokraattiset juuret omaavaa, hänen uskotaan eläneen nuoruutensa köyhänä. Konfutse kuitenkin eteni Lu-valtion hallinnossa, ja 50-vuotiaana hän oli edennyt korkeaan virka-asemaan. Poliittisten levottomuuksien vuoksi hän joutui kuitenkin eroamaan ja lähtemään maasta. Kolmentoista vuoden ajan matkusti valtiosta toiseen, toivoen saavansa mahdollisuuden toteuttaa omat ideansa poliittis-sosiaalisesta reformista. Hän ei kuitenkaan onnistunut tässä missään ja vanhuksena hän palasi Lu-valtioon jossa kuoli 479 eaa. Konfutse oli Fungin (1961, 38-48) mukaan ensimmäinen henkilö Kiinan historiassa joka opettajan ominaisuudessa jakoi opetustaan laajoille ihmisryhmille (yleinen arvio ”muutamia tuhansia” on Fungin mukaan kuitenkin liioiteltu) joita hän tapasi matkojensa aikana.

Konfutse oli lännessä hänen omalla nimellään tunnetun koulukunnan (*Lu/Ru*) perustaja. Hänen opetuksensa ydin perustui *kuutena klassikkona* (nykyään puhutaan viidestä) ja *neljänä kirjana* (*Shih Shu*) tunnettujen teosten sanoman välittämiseen. Kuuteen (viiteen) klassikkoon kuuluva ”Muutosten kirja” (*I/Yi Ching, Book of Changes*) ennustusmanuaali joka on koottu todennäköisesti ennen 11.vuosisataa eaa.; sen lisäyksiä kirjoitettu filosofinen osa on todennäköisesti kirjoitettu Konfutsen ja hänen seuraajainsa toimesta. ”Runouden kirja” (*Shih Ching, Book of Odes/Poetry*) on muinaisten runojen antologia. ”Historian kirja” (*Shu, Book of History*) kokoelma muinaishistoriallisia dokumentteja, ”Rituaalit” (*Li, Rituals/Rites*) on yksityisten ja julkisten rituaalein koodikirja, ”Musiikki” (*Yueh, Music*) ei enää ole olemassa itsenäisenä teoksena. ”Kevättä ja syksyä” (*Chùn Chùu, Spring and Autumn Annals*) on kronikka Konfutsen kotivaltion Lun historiasta noin vuosilta 772-479 eaa. Nämä klassisen Kiinalaisen sivistyksen opukset oli kirjoitettu jo **Chou**-dynastian varhaisina vuosisatoina, eikä Konfutse tietävästi juuri kommentoinut tai editoinut (saati ollut

---

<sup>1</sup> lit. myös Kungfutse, Kungtse, Kongfuzi; engl. Confucius, Kung, K'ung-tzu

alkuperäiskirjoittaja niin kuin on väitetty) näitä teoksia lukuun ottamatta viimeistä Chun Chiu-kronikkaa ja todennäköisesti osaa I Chingistä. Hänen tehtävänsä oli, kuten hänen omiksi sanoikseenkin on laitettu ”välittäminen, ei synnyttäminen, ts. näiden teosten osalta niiden tutkimisen elvytys. Neljä kirjaa ovat Konfutsen oppilaiden keräämiä kokoelmia Konfutsen ja **Mungtsen** (*Mencius*) ajatuksista ja heidän seuraajiensa kommentteja näistä. Konfutsen ideat tunnetaan parhaiten *Lun Yu-* (Keskustelut) teoksen kautta, joka muodostaa pohjan moraalille ja poliittiselle filosofialle. Suuri oppi (suom./toim. Kalle Korhonen, 1921) - *Ta Hsüeh* -ja *Chung Yung* (”Keskitie” /*The Doctrine of the Mean*), sisältävät Konfutsen filosofointia systemaattisessa muodossa yhdessä hänen oppilaidensa kommenttien kera. Mungtsen kirja (suom./toim. Koskikallio, 1959) sisältää Konfutsen ehkä tärkeimmän seuraajan opetuksia.

Konfutsen missiona oli mahdollisimman järjestäytyneen yhteiskunnan luominen, yhteiskunnan, jossa ihmisen yhteiskunnallinen asema - ”nimi”, (*The rectification of Names*) - todella vastasi sille asetettuja odotuksia, ja jossa asemassa toimiva ihminen hoiti sydämestään velvollisuudet jotka hänelle oli asetettu (Fung, 1961, 41).

Let the ruler be the ruler, the minister minister, the father father, and the son son. (Analects XII, 11)<sup>1</sup>

Velvollisuuksien täyttäminen oli kokonaisyhteiskunnallisen hyvinvoinnin tae, ja Konfutsen humanismin tärkeimpiä periaatteita. Konfutselainen velvollisuussuhde on kaksivuoroinen hyötyjen osalta, ts. ideaalimielessä kaikki hyötyvät ja ketään ei alisteta. Poliittikkaan siirrettynä tällainen velvollisuusetiikka johti hallintaideaaliin, jossa suvereeni oli hyväntahtoinen ja kunnioitettu, ja alaiset kunnioitettavia ja kuuliaisia. Hallitsijan oli kultivoitava moraalista täydellistymistä ollakseen hyvä esimerkki rahvaalle. Individuaalin tavoitteiksi Konfutselainen asetti humanistisen elämänsänteen (*Yen/Ren*), humanistisen perinteen parhaiden osien kultivoinnin oman elämänkaaren muottiin. Toinen tärkeä käsite oli oikeudenmukaisuus. Oikeudenmukaisuus (*Yi*) on konfutselaisittain kategorinen imperatiivi, miten asioiden jossain tilanteessa pitäisi olla (Fung, 1961, 42). Kaiken toiminnan piti perustua moraalille, tällöin *toiminta itsessään* oli tärkeää, jopa tärkeämpää kuin itse päämäärä. Ja jokaisella oli asemansa mukainen toimintanormi. Konfutselle voitto (*Li*), tai etu, oli oikeudenmukaisuuden vastakohta.

The superior man comprehends yi; the small man comprehends li.  
(Analects, IV, 16)

Tällainen oikeudenmukaisuuden käsite on sangen formaali, humanisuuden määritelmä sitä vastoin

---

<sup>1</sup> Olen käyttänyt Fungin teoksen englanninkielisiä sitaatteja, koska ne tuntuvat jollain intuitiivisella tavalla

sangen konkreettinen. Tämä humanismi kuitenkin toimi oikeudenmukaisuuden esanssina, jonka ydin oli *rakkaus toisia kohtaan*. Esimerkkinä velvollisuussuhteen vaatimuksesta: Isän piti toimia poikaansa kohtaan niin kuin poikaansa *rakastava* isä toimii poikaansa kohtaan, ja *vice versa*. Konfutsella painotti sosiaalisuutta ihmisyyden tärkeimpänä mittarina. Egoismi ei saa Konfutsella sijaa. ”Älkää tehkö muille mitä ette itsellenne toivo tehtäväksi” oli periaatteena *chung*, konfutselaisuuden ”kultainen sääntö”. *Shu*-periaate, altruismi, taas kuului: ”Tee muille sitä mitä haluat itsellesi tehtävän”. *Chung* ja *shu* olivat pohjana yenille, humanismille. Muita Konfutsen painottamia virtue-käsitteitä olivat *rehellisyys*, *soveliaisuus*, *järkevyys* ja *vanhempain kunnioitus*. Ken omasi kaikki todetut hyve-ominaisuudet, oli saavuttanut *chiün-tzu* -tason, ”täydellisen herrasmiesmäisyyden”.

Historioitsijat ovat tulkinneet paitsi *taolaisen*, myös klassisen konfutselaisen ajattelun nimenomaan maalaisyhteiskunnan filosofiaksi (Fung 1961, 16-27). Sisämaana kiinalainen yhteiskunta kehittyi perhekeskeiseksi ja maanviljelijöitä arvostavaksi. Kiinalaisen maanviljely-yhteiskunnan pysyvyys ja muuttumattomuus sai aikaan sen että myös konfutselaiseen ajatteluun vakiintuivat käsitykset ns. ”luontevista suhteista”; isä-poika, mies-vaimo ym<sup>1</sup>. Nämä ja monet muut ajan ja paikan muovaamat sosiaaliset suhteet nousivat konfutselaisen kultivoinnin ja kehittämisen perustaksi. Konfutselaisuus toi tähän staattiseen agraariyhteiskuntaan kuitenkin periaatteellisen mahdollisuuden sosiaaliseen nousuun. Koulutuksen ja opetuksen kannalta Konfutsen näkemys olikin aikansa feodaaliyhteiskunnassa vallankumouksellinen: jokaisella oli oltava syntymäperään ja luokkaan katsomatta oikeus hyvään koulutukseen, jonka taas piti mahdollistaman sosiaalisen nousun mahdollisuus jokaiselle päteväälle yksilölle. Tähän riitti Konfutsen mukaan ahkera opiskelu ja työ: kuka tahansa historian kuluessa syntyneiden sosiaalisten taitojen opiskelija oli oikeutettu yhteiskunnallisen asemansa parantamiseen lähtökohdistaan riippumatta. Ahkeruudesta ja työteliäisyydestä piti saada palkkionsa. Oppinut oli arvoasemassaan ylemmyytensä ja muiden kunnioituksen ansainnut. Idealistinen meritokratia oli siis Konfutsen arvomaailmassa oikeudenmukaisen yhteisön tunnusmerkki..

Historian kokonaisuudessa konfutselaisuus ja taolaisuus muodostavat kiinalaisen kolikon kaksi puolta. Filosofista taolaisuutta voitaisiin kuvailla vaikkapa mahdollisimman kategorisoimattoman ajattelun äänenkannattajaksi, josta Kiinaan ensimmäisellä vuosisadalla jaa Intiasta rantautunut buddhalaisuus sai vaikutteita, eniten varsinkin *zeninä*<sup>1</sup> tunnettu *filosofisen* buddhalaisuuden haara. Yleinen käsitys buddhalaisuudesta on että sen perusteesinä pidetty oppi halusta, kärsimyksestä ja näiden kahden interaktion häivytyksen tuotoksena syntyvästä valaistumisen mahdollisuudesta ei ole uskonnollinen,

---

akkuranteilta kuin hieman vanhahtavat suomenkieliset käännökset.

<sup>1</sup> Myös monissa muiden kulttuuripiirien ajattelijoiden ajatelmissa, kuten esimerkiksi Aristoteleella, tällaiset ”luontaiset suhteet” olivat ihanteena, kuten tri. Korhonen allekirjoittajalle huomautti. Fungin teoriassa tähän vertaantuvuuteen ei kuitenkaan kiinnitetä suurempaa huomiota.

koska se ei ota filosofista *kantaa* ylikuonnollisuuksien mahdollisuuteen kuten ei filosofinen - ”alkuperäinen” - taolaisuuskaan. Filosofinen taolaisuus pitää tieteellisyyden nimissä erottaa sen kansan parissa *uskonnollisen* buddhalaisuuden temppelien, kaanonien ja pelastaja-pyhimyksien haasteeseen Han-dynastian loppuvaiheissa synnytetystä, alkemiaan ja ikuisen elämän kulttiin keskittyneestä ja mm. metafyyysiseltä *Ying-* ja *Yang-* koulukunnalta (**Hegel**inkin myöhemmin lainaaman) metafyyysisen dikotomioiden poissulku-käsityksen omineesta *uskonnollisesta* haarasta, mitä myös vulgaari- tai kansantaolaisuudeksi kutsutaan - tilanne oli siis sekoittumissuhteiden osalta päinvastainen buddhalaisuuden ja taolaisuuden filosofisten ja uskonnollisten versioiden välillä. On sanottu (Fung, 1961) kun konfutselaisuus keskittyi sosiaalisen maailman kiekuroihin niin taolaisuus pysyi sen yläpuolella. Tästä voi jatkaa luontevasti maailmansisäisyyteen ja sen ulkopuolisuuteen. Sosiaalisia taitoja ja traditioita arvostavat konfutselaiset syyttivät taolaisia luonnon idealisaatiosta (mikä ei aivan pidä paikkaansa), nämä kun nostivat yksinkertaisen, intuitiivis-pohtimattoman maalaiselämän korkeimmalle pallille ja suhtautuivat sivilisaatioon ja tietoon halveksivasti. Filosofinen taolaisuus pysyttäytyi eriyttämättömän, esteettisen, intuitiivisen jatkumon sävyttämässä maailmankuvassa jossa *tao* (”tie”) ilmensi asioiden kulun abstraktioimattoman luonteen ilmentöitymää; taolaisuuden perustajaksi mainitun, osin myyttisen, oletuksen mukaan 600-luvulla eaa. eläneen **Laotsen** (Nieminen /suom., 1986) ja filosofisen taolaisuuden toisen suuren **Chuangtsen** (n.369- n.286) sanoin: *mystistä, hämärää ja sanoinkuvaamatonta kaiken lähdettä* (Nieminen, 1991). Chuangtselta löytyy useita konfutselaisen ”kirjaviisauden” naurunalaistavia otoksia:

Kaivossa elävä sammakko ei pysty kuvittelemaan valtamerta eikä kesähyönteinen käsitä jäätä. Kuinka silloin oppinut saattaisi ymmärtää Taoa? Häntä rajoittaa hänen oma oppineisuutensa.

Taolaisuuden konfutselaiselta kantilta moraaliton ”hyvekonsepti” ilmenee *Te*-käsitteenä (”voima”), kyknä toimia abstraktoimatta, koko ajan ”tässä ja nyt”. Konfutsella oli myös Taon konsepti. Konfutselainen Tao viittasi *taivaan tahtoon*, asioiden *luonnolliseen järjestykseen*. Kun puhutaan järjestyksestä, ollaan edellä puhutun kaltaisen taolaisuuden ulkopuolella, kulttuurin maailmassa, artefaktien, perinteen, kirjatiedon, muisteloiden, hyveen, hyvän ja pahan maailmassa – *torin keskellä*, ihmisvilinässä, ihmisenä *Taivaan ja Maan välissä*.

Heaven has its seasons, Earth has its resources, man has his culture. This is what is meant (when it is said that man) is able to form a trinity (with Heaven and Earth).

(Konfutselainen oppinut **Hsün-tzu** omassa tekstissään; Fung, 1961, 144)

Merkittävä Konfutsen ajatuksia taolaisuuden ulkopuolelta ennen ajanlaskun alkua kritisoinut ajattelija oli 400-300 eaa. vaihteessa ilmeisemmin elänyt **Motze** (*Mo tzu*). Hänen edustamansa universaalinen

---

<sup>1</sup>tämä on japaninkielestä tullut länsimaissa ykeisesti käytetty ilmaisu; kiinaksi chan

rakkauden nimeen vannova *mohismi* kritisoi konfutselaisia jumalattomuudesta ja kallista aikaa vievästä ritualismista (Fung, 1961, 52).

Konfutsen kuoleman jälkeen erottui sängen pian kaksi toisestaan poikkeavaa hänen ajatuksiaan tulkitsevaa koulukuntaa, yksi Mungtsen (371?-289? eaa.) ja toinen Hsün-tzun (300?-235 eaa.) representoimina. Mungtsen edustamaa linjaa, joka jatkoi Konfutsen eettis-humanistisen perinnön painottamista yhdessä ajatuksen ihmisen luontaisesta hyvydestä kanssa, voidaan kuvata ”idealistiseksi”, ja metafyyssisten moraaliementtien myötä myös konfutselaisen *uskonnollisuuden* edustajaksi (Fung, 1961, 68-79). Mungtsen mukaan ihmisen alkuperäinen hyvyys voi taantua joko ihmisen oman toiminnan, tahi epäedullisen ympäristön vaikutuksesta. Alkuperäishyvän ideaalia Mungtse korosti mm. kuuluisalla esimerkillä siitä kuinka jokainen ihminen reagoisi voimakkaasti, jos näkisi lapsen putoavan kaivoon. Moraalisen kultivaation päämäärä on täten säilyttää ihmisen ”syntymähyvyys”. Poliittisessa mielessä Mungtsea on pidetty demokraattisen järjestelmän uranuurtajana koska hän kannatti ajatusta kansanvallasta ja kansan oikeudesta vallankumouksen toteuttamiseen mikäli hallitsija ei käyttäytyisi ideaalin hallitsin ottein, ts. antaen kaikkensa kansan hyväksi. Tätä Mungtseen konstruoitua ideaalia on pidetty mm. vuoden 1911 Kiinan vallankumouksen yhtenä innoittavana tekijänä. Hyvinvointivaltioajattelun juuret näkyivät mm. hänen vaatimuksessaan vanhusten yhteishuollosta. Mungtsen opposenttina nähty Hsün-tzu taas uskoi että ihminen on perusluonteeltaan paha, mutta synnynnäinen pahuus voidaan poistaa moraaliopetuksen turvin (Fung, 1961, 143-154). Hän jakoi ihmisen pahuuden idean ankaria lakeja kannattavien *legalistien* kanssa, keinot pahuuden hallintaan olivat hänellä kuitenkin erilaiset. Hsün-tzu on luokiteltu konfutselaisuuden realistisen siiven edustajaksi. Hänen katsotaan olevan *ritualismin* tärkein puolestapuhuja konfutselaisessa traditiossa. Moraaliseen kultivointiin kuului rehellisyyskasvatus sääntöjen noudattamisena, ja luonteenmuokkaus järjestelmällisellä rituaalien harjoittamisella ja kulttuurin, esimerkiksi musiikin, ylevöityksellä. Tällaisen koodauksen katsottiin palvelevan emootioiden ohjautumista kohti sisäistä rauhaa ja luonnollista harmoniaa. Hsün-tzun realismi oli kuitenkin luonteeltaan naturalistista, eikä hänen harmoniakäsityksensä ollut missään mielessä uskonnollista laatua.

Konfutsen ajatukset eivät siis saaneet hallinnon vastakaikua hänen omana elinaikanaan, ei myöskään Mungtsen tai Hsün-tzun kautta. **Chanin** (1996) mukaan tulkinnot Konfutsesta ovat vaihtuneet tilanteessa jossa tulkitsijoilla on ollut tarvetta muuttaa sosiopoliittista todellisuutta. Varhaisin lähtökohta tälle toteamukselle on Konfutsen oma käsitys ihanteellisesta tulevaisuudesta menneisyyden kaltaisena; oman aikansa rappioituvan feodaalisen järjestelmän piti palata takaisin Zhou-dynastian (1127 eaa.) arvojärjestelmään, ”aikaan jolloin ihmiset yhteiskunnassa tiesivät oman paikkansa”. Kriittinen ajattelija **Han Fei** (280-233 eaa.) tuomitsi myöhemmin tämän Konfutsen ihanteen ”antiikin

kaipuuna jolle ei perusteita löydy” (Chan, 1996, 29). Konfutselaisuus aloitti valtiollisen voittokulkunsa **Han**-dynastian (206 eaa. 220 jaa.) noustua valtaan. Sille löytyi sopiva poliittinen rooli Kiinan yhtenäiseksi valtioksi koonneen Qin-dynastian (*Ch`in*) hajoamiseen liittyvien kaoottisten sotien aikaan. Kaksi tulevan dynastian johdosta kilpailevaa päällikköä, **Liu Bang** ja **Xiang Yu**, sopivat keskenään että se kumpi ensiksi joukkoineen saavuttaa Qinin pääkaupungin Han Yangin, tulee valtakunnan uudeksi hallitsijaksi. Xiang voitti tämän osuuden, mutta Liu veti sanansa takaisin ja petti Xiangin. Liu oli alhaista syntyperää, Xiang aatelissukua; voidaan sanoa että *Han-konfutselaisuus keksittiin legitimoimaan uuden johtajan valta* (Chan, emt.).

Konfutselaisuus oli nyt hovikelpoista ja aiemmin rangaistuksilla ja ankarilla lailla – *legalistien* ideologialla - hallinnoidun Qin-dynastian aikana pannaan julistetut konfutselaiset opit kaivettiin tuhasta ja kanonisoitiin akatemioiden oppimateriaaliksi. Tällöin luotiin pohja myöhemmin virallistettavalle virkamiesten koejärjestelmälle, joka oli periaatteessa avoin kaikille, ja jossa käytettiin kriteereinä Konfutsen painottaman klassisen kirjallisuuden tuntemusta. Näin konfutselaisuus sai vahvan jalansijan Kiinan intellektuaalisessa ja poliittisessä elämässä. **Tung Chung-shu** oli Han-konfutselaisuuden promoottori, jonka ansiosta se sisällytettiin koulutusjärjestelmän osaksi. Tungin teorian mukaan ihmisen ja luonnon suhde oli niin väkevä, että persoonan kohtalon ennusmerkkeinä saattoi käyttää tiettyjä luonnonilmiöitä. Koska feodaalikeisarin arvovalta oli voimakas, tulvia, tulipaloja, maanjäristyksiä jne. saattoi tulkita taivaallisenä rangaistuksena jonka suvereeni oli saanut väärästä toiminnasta. Tämä näkemys toimi eräänlaisena kansan veto-oikeuttajana hallitsijaan nähden. Jotkut ortodoksisikonfutselaiset syyttivät jo Han-dynastian aikaan hallitsijoita legalismista konfutselaisilla kuorrutuksilla - väite on toistettu sängen usein Kiinan valtakunnan kehityksen myöhemmissäkin vaiheissa<sup>1</sup>.

Han-dynastiaa seuranneina kaaoksen vuosina (220-n.600) konfutselaisuus sai väistyä hegemonisena järjestelmänä neotaolaisen ja erityisesti buddhalaisen ajattelun tieltä. Kiina oli tuolloin hajallaan elävien ja toisiaan vastaan sotivain valtioiden näyttämö, jossa kuitenkin buddhalaisuuden inspiroima kulttuurielämä kukoisti. 300-400 luvuilla (**Chin**-dynastia 265-420) filosofinen *neotaolainen* ajattelu (sen ns. rationaalinen siipi erotuksena sentimentaalista) pyrki sulauttamaan Konfutsen opetuksen omaansa, ja nosti Konfutsen jopa Laotsea ja Chuangtsea suuremmaksi ”mestariksi”. Ajatus perustui konstruktion jonka mukaan Konfutsen oli elämänsä aikana saavuttanut niin korkean valaistuneisuuden tason, jossa oli ”unohtanut” valaistuneensa (Fung, 1961, 217-230). Konfutsen ei siis tarvinnut puhua valaistumisesta, eikä sen vaatimasta vetäytymisestä luontoon, hän oli niin korkealla tasolla että pystyi ”mielen tyhjyyteen” ja sen mukaiseen menettelyyn ”luonnollisen ei-toiminnan” (*wu-wei*) kautta; *ihmisten keskellä*, hovissa ja toreilla. Eli kuten Laotseen sanoi: ”Hän joka tietää, ei puhu; hän joka

---

<sup>1</sup> ...ja myös modernin konfutselaisuuden Singaporessa, kuten myöhemmin osoitetaan.

puhuu, ei tiedä”. Konfutsen puhe valaistumisesta liittyy puheeseen ”spirituaalisesta kulttuurista”:

Progress from perfection to enlightenment is called the nature. When there is perfection, there is enlightenment. When there is enlightenment, there is perfection. (Chung Young, Ch. 21, Fungin, 1961, 176, mukaan)

Tässä on kyseessä jokapäiväisten elämäntoimintojen – syömisen, juomisen, ja ihmissuhteiden ym. merkityksen ymmärtämisessä<sup>1</sup>. Kukaan ei voi ymmärää niiden merkitystä jos ei niitä harjoita tietoisien itsetarkkailun kera. Tieto kaikkein syvimmästä saadaan paneutumalla kulttuurin maailman ilmiöiden harjoittamiseen täysin sydämin. Näin tieto asioista lisääntyy, syvä tieto on siis ihmisten välisen yhteyden täydellisessä ymmärtämisessä, egon ulkopuolella, kuitenkin oma vastuullinen persoona kaiken keskipisteessä. Tämä konfutselaisuuden kattohirsi pyrki kääntämään taolaisuuden klassikon, Chuangtsen, teesit pääläelleen, ja osa neotaolaisista konstruoikin suhteensa Konfutseen uusiksi. Silloin saa ymmärryksen myös Konfutsen omiksi sanoiksi kirjatun selvityksen omasta henkisestä kehityksestään viimeinen lauselma:

At fifteen I set my heart on learning. At thirty I could stand. At forty I had no doubts. At fifty I knew the Decree of Heaven. At sixty I was already obedient (to this Decree). At seventy I could follow the desires of my mind without overstepping the boundaries (of what is right). (Analects, II, 4)

Konfutselaiset klassikot pysyivät kuitenkin hajanaisuuden aikanakin päälähteenä virkamies-tutkijoille, ja **Tang**-dynastian (618-907) tuomalla rauhan ja suhteellisen yltäkylläisyyden aikana konfutselaisuus lähti taas nousuun. Virkamieskäytännön tukemana konfutselaisuudesta tuli virallinen valtion ideologia.

**Song** (*Sung*)-dynastian (960-1279) aikainen intellektuaalinen konteksti loi puitteet *neokonfutselaisen* ajattelun syntymiselle. Neokonfutselaisuus pyrki synkretisoimaan paitsi taolaisuuden, myös buddhalaisuuden yhdeksi suureksi opiksi, joidenkin tulkintojen mukaan tässä oli kyse uskonnollistamisesta (esim. Trauzettel, 1991, 43). Kysymys oli konfutselaisesta vastauksesta filosofisen taolaisuuden vaikutuksessa syntyneen kansallisen buddhalaisuuden, ja tämän (buddhalaisuuden) vaikutuksesta syntyneen uskonnollisen taolaisuuden haasteeseen. Konfutselaisuuteen rakennettiin tällöin samanlainen patriarkaattijärjestelmä<sup>2</sup> kuin lähetysbuddhalaisuudelle, ja metafysiisiin sekä ihmisluonnon alkuperää peräviin kysymyksiin pyrittiin ottamaan kantaa.

---

<sup>1</sup> Jotkut lingvistit väittävät kiinan kielen kuvamerkkien ohjaavan kiinalaista ajattelua aivan konkreettisesti abstraktista käytännöllisempään. Hiljainen tieto taas on käsite jota mm. SITRA:n tutkimusjohtaja Antti **Hautamäki** (Radio Ylen ykkönen 24.4.2001) käyttää puhuessaan ”itämaisen syvä tiedon” laadusta. Käsitteellä haetaan samaa mistä on kyse länsimaistetun japanilaisen knowledge managementin `syvällisestä tiedosta`; kyse on oppimisen prosedyyreistä; mestarin kisällille antamasta ”oppimisen opettamisesta”; taito & tieto-resurssiperimän sosiaalisesta välittämisestä ei-eritellyn, usein sanattoman kommunikaation keinoin.

<sup>2</sup> Opin siirtäminen auktoriteetin perimyksen johdolla



Neokonfutselaisuus jakautui kahdeksi eri koulukunnaksi: lain (*li*) ja mielen (*hsin*) (Fung, 1961, 281-318). Li-koulukunnan tärkein edustaja oli **Chu Hsi**, neokonfutselaisuuden tunnetuin ajattelija. Hän työsti konfutselaisuudelle filosofisen peruspilarin organisoimalla opetukset ja tulkinnat yhtenäisjärjestelmäksi. Chun mukaan kaikki luonnonobjektit koostuivat kahdesta eri voimasta; *li*:stä ja *chi*:stä. Li oli termi universaalille, ei-materiaaliselle, länsitermein platonistyyppiselle luonnonlaille. Chi taas kuvasi kansantaolaisen metafysiikan aiemmin kehittämää substanssia josta kaikki materiaaliset asiat olivat muodostuneet. Chi oli hajoavaan ja muuntuvaa, li taas muuttumatonta ja ikuista. Chun mukaan li identifioituu ihmisyyteen, ja on samanlaista kaikissa ihmisissä. Ihmistenväliset erot johtuivat heissä vaikuttavan chin erillisistä pitoisuuksista ja laaduista. Vääränlaista chi:tä vastaanottaneiden ihmisten piti puhdistaa luontonsa, joka taas kävi parhaiten lisäämällä tietoisuutta li:stä. Ahkeran tiedonhankinnan tuloksena saattoi saavuttaa pyhimys/tietäjätilan, jossa tietoisuus universaalista ja ikuisesta li:stä kaikessa olevassa olisi täydellinen. Hsin-koulukunnan pääpromoottori oli **Wang Yang-Ming**, joka esitti pääteesinsä käytännön ja tiedon yhteisyydestä. Wangin mukaan tietoisuuden ulkopuolella ei ollut mitään lakeja tahi objekteja ylipäätään. Mielessä oli kaikki luonnon lainalaisuudet, ja mitään ei ollut olemassa ilman mieltä. Chuangtsen edustaman taolaisuuden ja siitä inspiroituneiden buddhalaisten suuntausten mukaisesti mielen koulu korosti intuitiivisen tietoisuuden kehittämisen tärkeyttä, mitä ei saavutettu kuviteltujen luonnonlakien opiskelun avulla, vaan intensiivisellä ja rauhallisella mietiskelyllä. Nämä Song-dynastian aikaiset filosofiset oppikiistat tulivat tunnetuksi vuosina 1069-1073 jolloin eri poliittiset fraktiot käyttivät konfutselaisuuden tulkintoja oman argumentointinsa perusteina ja vastustajiaan vahingoittaakseen (Chan, 1996, 29-30).

Vaikutuksen ratas - poliittinen peli päaelementtinään - kiinan kolmen tärkeimmän filosofisen koulukunnan välillä myöhempine tulkintoineen loi siis loppujenlopuksi verkon jossa ”alkuperäisten” koulukuntaisten juurien jäljittäminen on vähintäänkin vaikeaa. Buddhalaisilta ja taolaisilta suuntauksilta konfutselaisuus saikin ”esteettis-intuitiivisen” tuulahduksen. Tästä lähtien konfutselaiseksi tunnustautuva henkilö saattoikin toteuttaa chanbuddhalaista karun maallista ajatusta tarkoituksettomuuden tavoittelusta ja tuntea suurta samuuden tunnetta koko universumia kohtaan - samalla kun tapoja tradition mukaan noudattaessaan ja omaa elämäänsä rationaalisesti ikuisten ideaalien mukaiseksi kultivoidessaan kehitti sosiaalisia taitojaan tullakseen paremmaksi ihmiseksi muiden silmissä<sup>1</sup>... kuitenkin pyrkimättä tekemään sitä oman kuvitellun itsensä vuoksi. Kuvaavaa konfutselaisuuden ja buddhalaisuuden toisiaan täydentäville luonteille onkin esimerkiksi se että Song-dynastian kaudella Japanin zen (chan)-buddhalaiset olivat suurimpia konfutselaisuuden oppien

---

<sup>1</sup> Mungtse sanoi Konfutsen olleen ”periaatteeton” ja toteaa nimenomaan tämän olleen hänen ”todellinen suuruutensa”. Konfutsen sanotaan rovasti Toivo **Koskikallion** (1992, johdanto) mukaan tehneen äärimmäisen paljon tekoja jotka loukkasivat kaikkea ”säädyllisyyttä ja kunniaa”. Koskikallio toteaaakin Konfutsen olleen paitsi lukumies niin myös ja ennen kaikkea poliitikko, kansan silmissä luonneheikko, huikenteleva ja häikäilemätön.

levittäjiä Kiinasta Japaniin. Alan **Wattsin** (2002, 177) mukaan kyse oli siitä että konfutselaisuus *maallisena, inhimillisenä, suhteellisena ja ehdottomana ideologiana* loi sellaista maaperää, jossa myös maallisen, ja kaiken suhteellisuutta painottavan budhalaisuuden (erityisesti zenin) oli hyvä elää joutumatta ristiriitaan hallinnon kera. Konfutselaisuuden tarkka ammattietiikka ja ihmiselon kattava etikettijärjestelmä (ääriesimerkkinä ehkäpä japanilainen samuraijärjestelmä) – niin inhimilliseksi kuin sitä voidaan kutsua, ja ehkäpä juuri siksi - loi ihmisiin henkistä ahdistusta ja paineita, joita elämän perimmäistä sekä loputonta tarkoituksettomuutta korostava buddhalaisuus sopivasti helpotti. Kyseessä oli sama dialektinen suhde kuin Kiinan konfutselaista, armottoman hierarkista opinnäyte- ja virkakiertojärjestelmää koko elämänsä noudattavilla virkamiehillä, jotka eläköidyttyään ottivat etäisyyttä entiseen taolaistamalla itsensä ”vuorille”.

Näin **Ming**-kaudelle (1350-1644) tullessa oli konfutselaisuuteen syntynyt viimeistään *se jännite etiikan ja maailman välille*, jonka Max **Weber** väitti (Hietaniemi, 1998, 118) olevan ominaista *maailmanulkoiselle* (ja tätä maailmaa paradoksaalisesti tämän takia hallitsemaan pyrkivälle) protestanttiselle etiikalle – ei hänen mielestään *maailmansisäiselle* (ja tämän takia maailmaan vain sopeutumaan pyrkivälle) konfutselaisuudelle (myös Tu, 1991a, 38)<sup>1</sup>. Myöhempi neokonfutselaisuus kuitenkin jo syytti buddhalaisia siitä että nämä elivät ”toismaailmallisesti” pelastusta toivoen, eivät sitä tästä maailmasta rakkauden laajentamisella etsien (Fung, 1961, 177)<sup>2</sup>.

**Qing** (*Ch`ing*) –dynastian (1644-1912) aikaan sekä li- että hsin koulukunnat joutuivat voimakkaan kritiikin kohteiksi. Qing-oppineet halusivat palata Han-kauden ”autenttisemmän” konfutselaisuuden periaatteisiin, pois budhalaisuuden ja taolaisuuden vaikutteista. Konfutselaisia klassikoita alettiin tutkia tieteellisin metodein, filosofiaa, historiaa, arkeologiaa ja empiirisiä menetelmiä hyväksikäyttäen. Valtapolitiikan mukaantulo toistui nyt ”uusien ja vanhojen tekstien”(Old Texts / New Texts) tulkintaväittelyissä.

Näille historiallisille (de-) legitimisoinneille – Qin-kaudesta Qingiin - oli tyypillistä se että kiistelevät osapuolet väittivät aina omaavansa juuri oikean tulkinnan konfutselaisuudesta, ja niissä oli tyypillistä niiden ajoittuminen poliittiseen murrokseen tai erityyppisten linjapuheiden perusteluun tai tuomitsemiseen (Chan 29-30). 20. vuosisadan kynnyksellä reaktiot neokonfutselaisuutta vastaan ja sen puolesta siirtyivät kirjastoista yhä enemmän politiikan areenalle. Kiinassa oli vuoden 1840 oopiumsodan jälkeen voimakasta liikehdintää maan voimistamisen ja modernisoitumisen puolesta.

<sup>1</sup> Tästä enemmän seuraavassa alaluvussa 4.1.

<sup>2</sup> *Mahajana* –budhalaisuuden yksi kuuluisimpia opetuksia on kuitenkin ajatus, jonka mukaan *Nirvana* ei eroa *Samsarasta* (=Nirvanan vastakohta) ulkoisesti lainkaan, ts. mitään maailmanulkoista Taivasta ei ole, valaistuminen on vain havahtumista *tähän* maailmaan. Näin konstruoiden buddhalainen voisi syyttää vaikkapa ”konfutselais-kristillistä” maailmankuvaa takertumisesta inhimilliseen egoon ja sen utopistiseen, maailmanulkoiseen täydellistämiseen. Toki budhalaisuuden kansaversioihin on kehitelty mitä moninaisempia jumaluuksia, helvettejä ja paratiiseja, kenties

Näiden yhteiskunnan uudistamiseen pyrkivien liikkeiden tarkoitus oli ollut pelastaa kiinalainen kulttuuri omimalla siihen länsimaista ne piirteet, joilla valtio pystyy vahvistamaan itseään, eli teknologisen ja tieteellisen maailmankatsomuksen (Lau, 1991, 210). **Kang Yu-wei** toimi konfutselaisuutta kansalliseksi uskonnoksi yhyttävän reformiliikkeen (1898-) johdossa, ja vuonna 1915 Kiinan presidentti **Yuan Shikai** pyrki tähän suoran vaikuttamisen keinoin. Chanin mukaan (1996, 31) tämä tapahtui Yuanin pyrkiessä tyydyttämään ”dynastiaa ambitioitaan” ja testaamaan ”kiinalaisten kiinalaisuutta”. Kang Yu-wein liike oli kuitenkin luonteeltaan modernistinen, ja se pyrki liittämään länsimaisia hyveitä konfutselaisuuden tulkintoihinsa, nähden Konfutset nimenomaan uudistajana ja aikansa innovaattorina (Staiger, 1991, 117). Esimerkki Kang Yu-wein radikaalista Konfutsen-tulkinnasta kertoo hänen universalistisesta ja antipatriarkalisesta otteestaan :

We desire that men's natures shall all become perfect, that men's characters shall all become equal, that men's bodies shall all be nurtured. (That state in which) men's characters are all developed, men's bodies are all hale, men's dispositions are all pacific and tolerant, and customs and morals are all beautiful, is what is called Complete Peace-and-Equality. But there is no means by which to bring this about this way without abolishing family... To have the family and yet to reach Complete Peace-and-Equality is to be afloat on a blocked-up stream, in a sealed-off harbour, and yet to wish to reach the open waterway. To wish to attain Complete Peace-and-Equality and yet keep the family is like carrying earth to dredge a stream or adding wood to put out a fire; the more done, the more the hindrance. Thus, if we wish to attain the beauty of complete equality, independence and the perfection of (human) nature, it can (be done) only abolishing the state, only by abolishing the family. (teoksessa De Bary, 1998, johdantoluku, at. Thomson, 1958)<sup>1</sup>

Ulkomaailman Kiinaa kohtaan tuntemaan kiinnostuksen kasvava paine ajoi tällaiset liikkeet kuitenkin seinää vasten. Välittömästi vuoden 1911 vallankumouksen jälkeen konfutselaisuus nähtiin Kiinassa rappeutuneeksi vastavallankumouksellisuudeksi, lisäksi monarkian ja traditionaalisen perherakenteen alasajo söivät sen perusteita. Näytti siltä että konfutselaisuus oli hukannut kykynsä vastata ajan haasteisiin – ja nuo haasteet olivat viime vuosisadan alkupuolella kovempia ja nopeammin päällekkäviä kuin koskaan aiemmin.

#### **4.1. Lännen sosiologin konstruoidut Konfutset ja siirtymä moderneihin tulkintoihin**

Weber on tunnettu konfutselaisuuden osalta uskonto- (1989; at 1920) ja kaupunkisosiologisista (1992; at. 1921) tutkimuksistaan Lähtökohtana hänellä oli tutkia miksi riippumaton virkamieskunta ja

---

konfutselaiset monien myöhempien tulkitsijoiden tavoin takertuivat näihin.

<sup>1</sup> Kangin etiikka lienee anarkismissaan konfutselaiseksi tunnustautuneiden ajattelijoiden joukossa eniten universalismiin viittaavaa, ja koskettaa mielestäni konfutselaisuuden modernien filosofisten tulkintojen ristiriitaisinta aluetta: vaikeutta selvittää ”tärkeiden suhteiden” (ts. klassiset 5 suhdetta) vuorovaikutukselliset ensisijaistamiset ja hyödyt ”kosmisen rauhan ja tasa-arvon” vastaavista. Jonkinlainen rooliintuminen on varmasti välttämätöntä kaikelle yhteisöelämälle. Jotkut ihmisten roolit ja niihin liittyvät sanotut ja sanomattomat velvollisuudet taas tuntuvat olevan usein niitä syitä jotka ovat maailmanrauhan suurin este. Tämä on tietysti kaikkien eettistä maailmanjärjestystä julistavien oppien ongelma.

kapitalismin taloudellinen tehokkuus päätyivät kukoistamaan lännessä.

...Sillä taloudellisen rationalismin synty riippuu paitsi rationaalista tekniikasta ja rationaalista oikeudesta, myös ihmisten kyvystä ja taipumuksesta yleensä tietynlaisiin käytännöllis-rationaaliin elämäkäytännön lajeihin. Siellä missä sielulliset esteet ovat jarruttaneet elämäkäytäntöjen rationalisoitumista, on myös taloudellisesti rationaalisen käyttäytymisen kehitys kohdannut suurta sisäistä vastustusta. Tärkeimpiin elämäkäytäntöä muovaaviin elementteihin kuuluivat kaikkialla menneisyydessä maagiset ja uskonnolliset mahdit ja niiden uskomiseen kiinnittyneet eettiset velvollisuuskäsitykset (Weber 1989, 53).

Weberin (1989,103) mukaan protestanttinen puritanismi kalvinistisessa muodossaan oli ainoa uskonto joka oli puhtaan rationaalinen "paholaismaisen" maagisuuden hyllyssään. Konfutselaisuus sitä vastoin jätti magiikkaan positiivisen pelastusmerkityksen. Konfutselainen ei tuntenut syntiä puritaanin tavoin, käsitys radikaalista pahasta puuttui. Täten sellaista jumalallista jännitettä ylimaallisten "käskyjen" ja maailman välille kuin puritaanilla ei päässyt syntymään. Konfutselainen pyrki itsejalostuksellaan ja "kasvojen säilytyksellään" (Weber, 1989, 122) sopeutumaan *maailmaan*, ei taivasosuuteen. Weber ei siis nähnyt tässä tapauksessa mahdollisena ei-jumalallisen etiikan ihmisten pään sisään tuomaa jännitettä (mistä häntä tultiin myöhemmin kritisoimaan).

Puritanismin maagisuuden hylännyt jumalallinen rationaalisuus johti lännessä vaurauden kasaantumiseen ennennäkemättömällä tavalla. Puritaani ei tavoitellut rikkautta päästäkseen nauttimaan siitä, vaan rikkaus muodostui eräänlaiseksi stigmaksi, välttämättömän pahan tunnusmerkiksi; enemmän tai vähemmän armosta (vrt. protestantismin eri muotojen suhde predestinaatioon) valittujen oikein elävien, Jumalan työkalujen yhteisössä. Weberin tulkitsema konfutselainen herrasmies taas ei missään tapauksessa kokenut olevansa "työkalu". Hän oli oman elämänsä ehdoton päämäärä. Konfutselainen valjasti *rituaalin* työssä ja muussa elämässä oman valaistumisensa työkaluksi. Ritualismin ja menneisyyden syvän kunnioituksen läpilyömä konfutselainen yhteiskunta näytti jo Weberin aikaan mahdollistavan kaikessa säännönmukaisuudessaan tehokkaan taloudellisen vaurastumisen, varsinkin kun konfutselainen yhdisti vaurauden ajatukseen helpommasta tiestä siveelliseen täydellistymiseen. Vauraana oli helpoimpi olla sivistynyt ja hyvin koulutettu lukumies kuin köyhänä (miten edelleen ajankohtaiseksi tuon ajatuksen voikaan taas todeta näin post-tasa-arvoajattelun aikana!). Matkamiesten havainnot Kiinasta kertoivat Weberille myös ihmisten ennennäkemättömästä ahneudesta. Kuten puritaaninkin, konfutselainen vauraus oli kiinni korkeammasta. Ratkaiseva erotus oli, että edellinen perusti vaurauden armoon, jälkimmäinen hyviin ajallisiin suhteisiin - oikein suoritettuihin riitteihin ja seremonioihin - omaa erityistä (perinteisen kiinalaisen magiauskonnon mukaista) rikkaudenjumalaansa kohtaan jota tämä palvoi humanin kulttuurillisessa hengessä perinteiden mukaisesti. Ammattietiikka ei Weberin mukaan voinut konfutselaisessa yhteiskunnassa kehittyä

samanlaiseksi arvostetuksi ominaisuudeksi kuin protestanttis-puritaanissa yhteisössä. Weberin kuvaama konfutselainen halveksi tiukkaa ammatille omistautumista, sehän häiritsi sivistyksellis-esteettistä itsekultivoinnin projektia jonka piti johtaman kohti sielullista tasapainoa. Raha ja vauraus eivät siis sinänsä haitanneet, päinvastoin.

Puritaanin maailmankonseptio oli erilainen. Hänen askeettinen sopeutumisensa maailmaan lähti piittaamattomuudesta syntisen enemmistön epärationaalista elämää kohtaan. Puritaanin käytännöllinen rationalismi lähti arkipäivän yrityksen teknisesti tarkoituksenmukaisella tavalla suoritetusta hoidosta (Weber, 1989, 125). Tästä syntyi voittoa, jonka puritaani sijoitti pääomana laajentaakseen yritystään - konfutselainen koulu omilla tai sukulaisten säästöllä omaa sivistystään. Puritaanin selväjärkinen maailmansisäinen taloudellinen rationalismi vietiin loppuun asti koska mikään ei ollut sille kaukaisempaa. Se että menestys näkyi, ja maailma saatiin hallintaan, oli Jumalan lupauksen toteutumista. Konfutselainen rationaalisuus oli Weberin mukaan myös selväjärgistä<sup>1</sup>, mutta koska se ei pyrkinyt samanlaiseen jumalallisen päätöksen siivittämään maailmanhylkäämiseen kuin puritaaninen vastineensa, sen tehokkuus toimivan byrokratian ja täsmätuloksiin perustuvan talouden rakennuksessa jäi puolitiehen.

Moderneja konfutselaisuuden tulkintoja tarkasteltaessa, siihen sopivan länsipraktisen näkökulman luo Lionel **Jensen**, jonka mielestä nykyinen käsityksemme Konfutsesta on paljon velkaa 1500- ja 1600-lukujen vaihteessa ensi kerran Kiinaan merimiesten mukana matkustaneille lähetyssaarnaaja-jesuiitoille (1997, 3-28) . Rantautuessaan Kiinaan he joutuivat tekemisiin kolmen erilaisen filosofisen ajattelutavan kera - buddhismin, taoismin ja konfutselaisuuden. Näistä nimenomaan viimeinen vetosi jesuiittoihin - Konfutse oli ainoa jonka nimi latinisoitiin (*Confucius*), lähes kaikki muut saivat tyytyä alkuperäiskielen mukaisiin anglo-romaanisiin hybrideihin. Kutsutaanpa konfutselaisuutta uskonnoksi, filosofiaksi, sosiaalietiikaksi, moraalikoodistoksi, itsekultivoinnin raamatuksi tai työkaluksi Aasian talousihmeen ymmärtämiseen, on se jenseniläisittäin kuitenkin paljon enemmän kuin kiinalaisen tradition ruumiillistumaa. Konfutselaisuus on Jensenin mukaan yksi *länsimaisen* ihmisen väline ymmärtää itseään, tai pikemminkin tämän itseymmärryksen halun reflektio. Jensen (1997) esittää että modernin Konfutsen "rakentamisen" aloittivat nimenomaan katoliset lähetyssaarnaajat, jesuiitta-isät. He loivat samalla pohjan sinologialle ja sille historiallis-populaarille käsitykselle konfutselaisuudesta, jonka sekä itä- että länsi tietyssä mielessä nykyään jakavat.

---

<sup>1</sup> Usein on siis esitetty näkemys on että teorian käsite ymmärretään kiinalaisessa ajatusmaailmassa käytäntöjohdannaisemmaksi kuin abstraktis-systemaattisessa länsimaisessa versiossa. Tämän voi mielestäni luontevasti sekoittaa yleiseen käsitykseen maailmansisäisestä, absoluuttista ajattelua kaihtavasta "konfutselaisesta vaikutuksesta" (kts. esim. **Chan Wing-Tsit**, 1967, 11). Tämä käytännönläheisyys olisi siten nähtävissä myös kommunistisen Kiinan hallintokulttuurissa, Maon ja hänen jälkeistensä Kiinan johtajien ideologisissa käytänteissä, kommunismin ja markkinasosialismin "kiinalaisissa kirjoitusmerkeissä". Myös PAP-valtion poliittisen kulttuurin puolivirallisen

Männävuosisadan alun erityispiirteisiin Kiinassa kuuluivat erityisesti protestanttisten lähetyssaarnaajien merkittävä panos Konfutse-tulkinnossa. 50 vuotta lähetyssaarnaajana maassa toiminut amerikkalainen Griffith **John** piti konfutselaisuutta äärimmäisen konservatiivisena ja kaikkea yhteiskunnallista uudistamista estävänä voimana, jonka erityispiirteisiin hän laski totaalisen kyvyttömyyden ajatella sosiaalisten ja yhteiskunnallisten olojen kehittämisen mahdollisuutta; konfutselainen kehittäminen tapahtui Johnin mukaan puhtaasti päänsisäisen moraalieetoksen tasolla, yhteiskunnan oli mieluummin pysyttävä muuttumattomana (vrt. Weberin käsitykset). Tämänkaltainen kulttuurikritiikki sai selkeää vastakaikua progressiivisen kiinalaisen intellektuaaliliikkeen taholta. **Chen Duxiu**, kulttuurin uudistusliikkeen (*New Culture Movement*) johtaja ja tuleva Kiinan kommunistisen puolueen ydinperustaja tuomitsi kansallisuuskontohankkeen menneisyyden haihatteluksi ja varoitti sen saattavan johtaa uskonnollisiin konflikteihin. Chen peräänkuulutti uutta perustuslaillista sosiaalista moraalialia joka perustuisi tasa-arvoisuuteen hierarkian, johon konfutselainen sosiaalisten suhteiden *feng jiang*-järjestelmä perustui, sijaan. Chenin konfutselaisuuden vastustamiselle perustuva kulttuuriradikaali liike opittiin tuntemaan ns. toukokuun neljännen päivän liikkeenä (*May 4th Movement*, 1919). Näin ollen viime vuosisadan alussa konfutselaisuuden tuomitsi laaja joukko erilaisia ihmisryhmiä lähetyssaarnaajista intellektuelleihin ja marxilaisiin (Chan, 1996, 30-32), joskin antimodernistista liikehdintää esiintyi myös toukokuun neljännen uudistajien liikehdinnänkin aikana. Tämä häviämään tuomittu ryhmittymä antoi tosin Konfutselle vain sivuroolin pyrkiessään pelastamaan kiinalaisen kulttuurin liberalismilta ja positivismilta (Staiger, 1991, 121)

Vuosikymmen myöhemmin Konfutse kuitenkin nostettiin tuhkasta poliittisen legimitaattorin rooliin, tällä kertaa kommunistien kanssa vallasta kamppailevan Kiinan nationalistipuolueen eli *Kuomintang* (KMT ; *Guomindang*) – liikkeen johtoon tulleen **Chiang Kai-shekin**<sup>1</sup> toimesta. Chiang nosti liikkeen etujoukkoon tunnetun konfutselaisen oppineen **Zeng Guofanin**, jonka tunnettu sitaattikirja (*Little Black Book*) tuli KMT:n sotilasakatemian moraaliseksi ohjenuoraksi. Kun Chiang sitten saavutti välivoiton kommunistien kanssa käydyssä välienselvittelyssä 1927, otti hän politiikalleen uuden kurssin (Chan, 1996, 32). Italian ja Saksan fasistihallinnolta saamansa moraalisen tuen turvin Chiang kääntyi kristinuskoon, ja aloitti konfutselaisuuden revanssin ryydittämän ”uuden elämän” liikkeen<sup>1</sup> (*New Life Movement*). Liikkeen perusteisiin kirjattiin tavoite jonka mukaan kiinalaisen yhteiskunnan tulee perustua lojaalisuuteen (*zhong*) ja perhesiteiden kunnioitukseen (*xiao*). Naiset vapautettiin muodollisesti, mutta Chiangin tulkinta perhehierarkiasta perustui metamorfosointiin jossa hän edusti kansakunta-perheen isähahmoa ja lojaalisuus tarkoitti poliittista yksimielisyyttä puolueen (KMT) kantoja myötäillen. Uuden kansallisen Kiinan alkutaipaleella tämä merkitsi Chanin (1996, 32) mukaan vähäistä tilaa länsimaiseen moderniin liitetyille individualismille tai tasa-arvo-ajattelulle.

---

pragmatismia voi tietenkin halutessaan luokitella kiinalaisen perinteen konfutselaiseksi ilmentymäksi

<sup>1</sup> lit. mandariinikiinaksi *Jiang Jieshi*

Konfutselaisia riittejä pidettiin yllä mestarin itsensä sukulaisen toimiessa seremoniamestarina, koulut opettivat konfutselaisia hyveitä ja Konfutsen syntymäpäivästä tuli 1931 yleinen lomapäivä (Staiger, 1991, 121). Talous kehittyi alueella nopeasti amerikkalaisten avun turvin, ja kapitalismi muotoutui nopean talouskasvun kannalta menestyksekkääksi valtiojohtantaiseksi ”käskykapitalismiksi” - ominaispiirteinään matala palkkataso, nöyrä työvoima ja halvat luotot - pitkäksi aikaa.

Konfutselaisuuden voidaan sanoa toimineen kansallisessa Kiinassa, myöhemmin Taiwanin saarella, vahvana legitimitaattorina ripeän uuden sosiaalisen järjestyksen muokkausprojektissa (Chan, 1996, 40). Idealistisen näkökannan mukaan konfutselaisuus toimi maan johdon (Dr. **Sun Yat-sen**) progressiivisessa käsissä osana maan demokratisoimista; mm. Mungtsen oppeja kansan tahdon noudattamisesta ja hyvinvoinnin ulottamisesta kaikille kansalaisille noudattaen. Konfutselainen demokratisoimiskäytäntö tarkoitti **King-Yuh** Changin<sup>2</sup> (1991, 231-234) mukaan mm. sitä että kaikille valtion virkamiehille järjestettiin tasapuolinen virkamiestutkintojärjestelmä, ja että maassa toteutettiin maaomaisuuden uusjakoon johtanut maareformi, ja otettiin käyttöön sangen kattava progressiivinen verotus. *Konfutselaisuus ei kuitenkaan suosinut sosialisointia*, mistä löytyi tosite Mungtsen lausahduksesta, jossa tämä toteaa että niidenkin jotka eivät pärjää elämässään korkean oppineisuuden avulla, on ihmisyyden nimissä löydettävä elanto, vaikka kaupan piiristäkin:

Only men of education, without certain livelihood, are able to maintain fixed heart. As for ordinary people, if they do not have certain livelihood, it follows that they will not have fixed heart.

(King-Yuh, 1991, 234)

Nykyään konfutselaisuus on Taiwanissa vain osa koulujen filosofisesta annista, ja maan virallisena ideologiana on ollut ns. *kansan kolme periaatetta*<sup>3</sup>, yhdelmä länsimaisia ja kiinalaisia oppeja.

Kiinan kainalossa sijaitseva Etelä-Korea on usein mainittu vahvan historiallisen konfutselaisuuden alueeksi. Maan kulttuurissa on voimakas kiinalainen vaikutus. Etelä-Korea luetaan useissa lähteissä kuuluvaksi Aasian ”tiikerivaltioihin” toisen maailmansodan jälkeisen reippaan talouskasvunsa ansiosta (luku 5.). Chanin (1996, 40-41) mukaan maassa viime vuosisadalla tapahtunut teollistuminen kuitenkin käytiin läpi pikemminkin japanilaisen militaristisen kurin hengessä (maa oli Japanin miehittäjä maailmansodan aikana). Vuosien 1962-1976 huiman talouskasvun aikana maan johdossa toimi japanilaisen sotilaskollegen kasvatti ja Mussolinin avoin ihailija **Park Chung Hee**, jonka ajatuksiin kuului *talouden ja tuotannon kasvua hidastuttavan konfutselaisuuden poistaminen korealaisten mielistä* osana voimakkaan Korean tulevaisuutta. Vaikka taloudenpito maassa muotoutui paljolti Taiwanin linjojen mukaiseksi, ei maan hallitus konfutselaisuutta legitimitaattorikseen

---

<sup>1</sup> Pastori John olisi tässä tilanteessa eläessään todennäköisesti ollut hyvin hämillään...

<sup>2</sup> Dr., Director of the Institute of International Relations, Taipei, Taiwan

<sup>3</sup> Three Principles of the People

tarvinnut, menestyksen malli otettiin pikemminkin dynaamiseksi osoittautuneeksi Japanista. Japanissakin konfutselaisuus on luonteva osa maan historiaa sen voimakkaan Kiinasta saaman vaikutuksen, erityisesti 1600-luvun **Tokugawa**-kaudesta lähtien, kautta (Fält et al., 1994, 83-98). Yhä liike-elämän *hierarkkiseen dynamiikkaan* vaikuttavaksi esitetty samuraiperinne voidaan katsoa esimerkiksi konfutselaisuuden vaikutuksesta terhakkaan talouskasvuun. Japanilaiset ovat itse kuitenkin joidenkin länsimaisten kulttuurintutkijoiden suosiollisella yhteistyöllä konstruoineet perinteisesti omaksi kansallis-kulttuurilliseksi erityisluonteen (ja myös sodanjälkeisen talouskehityksen sekä 20.vuosisadan aikaisen kulttuurisen explaation, japanismin) lähteekseen usein shintoismin värittämän jumalallisen verenperinnön mahayana-budhalaisella kosmologialla laimennettuna, kuin liikaa ulkoisesta vaikutteista muistuttavan konfutselaisuuden (tästä esim. Holz, 1986, 148). Mainittakoon että Chanin (1996) kriittisen kannan mukaan *Japanissa oli 1800-luvun modernisaatioon pyrkineestä Meiji-reformista lähtien pyritty nimenomaan eroon kaikesta konfutselaisuuteen liittyvästä*. Niin tai näin, se on toisen maailmansodanjälkeisen talouskasvunsa ansiosta usein luettu Aasian konfutselaisiin ”tiikerivaltioihin” kuuluvaksi ”isoksi tiikeriksi”<sup>1</sup> neljän pienen, eli Taiwanin, Singaporen, Hongkongin, ja Etelä-Korean rinnalle<sup>2</sup> kuten tulemme näkemään (luku 4.4.; luku 5.), ja jotkin japanilaiset politofilosofit liittyivät länsimaisten tutkijoiden kera postkonfutselaiseen ”aasialaisten arvojen” rintamaan, varsinkin 1990-luvulle tultaessa.

Manner-Kiinassa Konfutse toimi pitkään kommunistipuolueen perustajien viitoittamassa hengessä delegimitaattorina, vanhan vallan syyllistämisen malliesimerkkinä. Vuoden 1949 kommunistinen vallankumous näytti olevan viimeinen piste konfutselaisuuden pitkässä tarinassa. Konfutsea tutkittiin kansantasavallassa lähinnä luokkatutkimuksen hengessä. Ennen kulttuurivallankumousta kansantasavallassa tosin esiintyi joitakin tutkijoita, jotka esittivät Konfutseen vallankumouksellisenä, humanistina ja kansan tahdon toteuttajana (Staiger, 1991, 122-124). Kulttuurivallankumoukseen mennessä mestari oli kuitenkin tuomittu luokkaviholliseksi. Konfutselaisten klassikkojen julkaisua säädeltiin huomattavasti, ja virallisia antikampanjoita pantiin toimeen 1960- ja -70 -lukujen vaihteessa. Vielä vuonna 1972-1974 puolue julisti virallisen konfutselaisuuden kritisointikampanjan (*Pi-Lin Pi-Kong*)<sup>3</sup>. Mao Tse Tung asettui retoriikassaan tukemaan historiallista legalismia, jonka aikana konfutselaisia oppineita poltettiin elävältä ”menneisyyden haikailijoina”. Vuonna 1976, heti Maon kuoleman jälkeen, julkaistiin Kiinassa runokokoelma, jossa Maon hallintoa verrattiin kyseiseen julmaan feodaalihallitsijaan **Chi`n Shih Huangiin** (King-Yuh, 1991, 236-237).

<sup>1</sup> Englanninkielisissä teksteissä ”lohikäärme” ts. dragon; ”small dragons”; Singapore, Hongkong, Taiwan, South Korea

<sup>2</sup> Jossain taloussykliden vaihtelujen mukaan vaihtelevissa historiallisissa yhteyksissä tiikereitä ovat myös konfutselaiseen kulttuuripiiriin osittain kuuluvat Vietnam, Thaimaa ja jopa Myanmar (esimerkkejä luvuissa 4. ja 5.).

<sup>3</sup> Thomas **Mezgerin** (1977, 231-235) aikalaistulkinnan mukaan Kiinan kommunistijohtaja Mao käytti hyväkseen weberiläisyyden mukaista eetosta kiinalaisten konfutselaisuuden vaikutuksesta muotoutuneesta dependentistä persoonallisuudesta, ja kanavoi sen - onnistuneesti - käyttövoimaksi vallakumoukselle.



**Hjellum** (1998, 221-223) esittää teorian joka pureutuu Kiinan kansantasavallan virallisen retoriikan ihon alle. Sen mukaan tosin kuin organisatorisen yhdistysmuodon lännessä, kiinalaisen tradition muokkaamassa yhteisössä yhdistykset syntyvät differentioituneen yhdistysmuodostumisen – *chaxugeju* -periaatteella. Ihmiset tällaisessa yhdistysmuodossa eivät linkity toisiinsa systemaattisen yksiviivaisesti. Pikemminkin tällainen organisaatio jättää erilaisen sommitelman kullekin jäsenelleen. Täten perinteisen kiinalaisen – ja Hjellumin mukaan nimenomaan konfutselaisen – organisaatiomallin mukaisesti rakentuneita yhteiskuntia voi kutsua egosentriseksi lännen individualismin sijaan. Toisekseen, kiinalaisen persoonan verkoston jokaisen linkin tunnusmerkkinä on kaksipuolinen sosiaalinen sidos; tämä *quanxi*-kytkökseksi ristityn käytännön katsotaan merkitsevän tiukan persoonallista suhdetoimintaa linkin sisällä. Kolmanneksi, tällainen verkosto ei tunne tiukkoja rajoja, se voi löyhästi linkittää toisiinsa ihmisiä jotka ovat fyysisesti ja sosiaalisestikin hyvin etäällä tosistaan. Neljänneksi, käyttäytymisen moraalinen substanssi on näissä verkostoissa aina tilannekohtaista. Hjellumin mukaan tällä lailla rakentunut organisaatiomalli siis poikkeaa merkittävällä tavalla lännen itsenäisesti toimivaan yksilöön ja lain voimaan luottavaan organisaatioon verrattuna<sup>1</sup>. Tämä johtaa laajempiin vaikutuksiin; se voimistaa rituaalin ylivoimaa lakiin nähden koko yhteiskunnan luottamusarvojen viitekehässä. Kiinan kansantasavallan kaltaisessa jättivaltiossa se on merkinnyt ei-hallitsemisen kautta hallitsemisen – taolaisen *wuwei*in – perinteen hyväksi havaittujen piirteiden siirtymistä myös kommunistiseen käytäntöön – yhdeksi ”kommunismien kiinalaiseksi kirjoitusmerkiksi”. Hallitus on vastuussa kokonaisuudesta mutta sen ei tarvitse puuttua osiin, jotka ovat verkostoitumisen kautta vastuussa omien virheidensä korjaamisesta. Tällainen ei-individualistinen verkostoituminen ei myöskään Hjellumin mukaan jätä juuri tilaa osallistuvalla kansalaistoiminnalle.

Kultturalististen teorioiden mukaan fundamentaalinen polaarisuus konfutselaisen elitismin ja populistisen - kapinallisuuden ylistyksen ja usein maagisuuteen turvautuvan - egatarismin välillä on kiinalaisen poliittisen kulttuurin keskeinen piirre. Nämä ajattelutraditiot yhdistettynä kiinalaisen kulttuurin vahvaan fatalistiseen pohjavireeseen eivät luo kestävä pohjaa individualismin synnylle siellä missä kiinalainen kulttuuriperinne korostettuna vallitsee. Kiinan kansantasavallassa leninismi sulautui tähän maaperään **Pyen** mukaan hyvin (Hjellum, 1998, 224-225<sup>2</sup>). Konfutselaiset tavat ja leninistiset imperatiivit pystyttiin kiinalaisessa yhteiskunnassa, joka enemmän kuin missään muualla korostaa sitä että lapset täytyy nimenomaan kasvattaa (ei antaa vain kehittyä) oikein, yhdistämään suurimmista vaikeuksista. Pyen mukaan *konfutselainen leninismi* painottaa pelkän ideologian sijasta sen äärimmäisen moralistista versiota. Lisäpontta kahden ideologian näittämiseksi antoi kiinalaisen kulttuurin ainutlaatuinen (konfutselainen) yhdysside primaari-instituutioiden ja julkisen vallan

---

<sup>1</sup> Tästä myös Radtke (1999, 2-3).

<sup>2</sup> at. 1985 ja 1988

tavoitteiden välillä. Konfutselaisuus oli perinteisesti sekä perheiden että valtiovallan ideaalien tavoitteiden kultivoituma. Konfutselaisen leninismien koettelija oli Mao, mutta hänen vaikutuksensa jäi kaikessa kulttuurivallankumouksellisessa shokeeraavuudessaan vähäiseksi. Mao pyrki vapauttamaan kansa aggression aktivismiksi omiin tarpeisiinsa. Kun konfutselaisuus kehotti ”katkeruuden nielemiseen”, kehotti kulttuurivallankumous ”puhumaan katkeruuden ulos”. Toisaalta maolaisuuskin vaati kollektiivien tarpeiden huomioimista yksilön yli, tässä se yhtyi kiinalaisen tradition valtavirtaan. Tällainen analyysi voi kertoa jotain kiinalaisen psyko yhteiskunnan piilorakenteista, mutta julkiretorinen suhtautuminen konfutselaisuuteen oli kansantasavallassa pitkään kielteistä. Muutos Konfutsen asemaan Kiinassa oli tulossa hieman myöhemmin, Chanin (1996; myös De Bary, 1996) mukaan talouspoliittisten paineiden luomana legitimitointitarpeena, mutta sysäyksiä voidaan sanoa tulleen maan ulkopuolelta; tähän kehitykseen palataan lyhyesti luvussa 4.4.

#### **4.2. Konfutsen maihinnousu Singaporeen 1982**

Kuten luvussa 3.4. todettiin, Singaporen PAP-hallitus oli Lee Kuan Yew'n kanssa tullut 1970- ja 80-lukujen taitteessa taloudellisen kehityksen ja siihen linkittyvien poliittisten syiden tuloksena siihen johtopäätökseen, että heidän oli tehtävä jotakin, saatava jokin luotaamaan saarivaltio modernin kansallisvaltion teini-ikäisten ongelmista; kansalaisten lisääntyneestä kaipuusta mukavuuksiin, poliittiseen liikkumavaraan ja yksilöllisiin elämäntapoihin, joiden hallitus näki johtavan suuriin ongelmiin ja jopa vaarantavan kansakunnan tulevaisuuden – saati PAP:n otteen vallasta, kuten kriittinen näkemys asian näkee (esim. Chan, 1996; Chua, 1996; Tremewan, 1992).

I think there is a real problem here in that as we become less hungry, you develop this syndrome where the people at the top work hard, probably because they want to strive, they want to succeed. And those in the lower brackets of society, feel that it doesn't make sense – just driving yourself harder and harder all the time. And one of the first problems that we have faced is this curious European, Western snobbery about jobs – certain jobs which the educated woman or a man who has been to school – whether he is educated or not, he spends some years and is literate more or less – doesn't want to do the heavy, the dirty jobs out in the sun and the rain, or the one's where there's social... like having to clean and garbage. And we've already moved into that phase and we are getting people from outside coming in to do some of these jobs. And this is a real problem because it is now an interconnected world and you've got the mass media spreading values, attitudes, and you've got over a million tourists coming through, showing people life styles which they would only see in cinema or in a glossy magazine, but now they see it in flesh.

(ote Leen puheesta australialaisen tv-kanavan haastattelussa; ST, 18.10.1976)

Männävuosisadan alun Singaporessa, siirtolaispohjaisen kiinalaisen väestönosan solidaarisuutta kiinteyttäväksi elementiksi muodostui konfutselaisten hyveiden opettaminen kouluissa (Kuah, 1990, 373-374). **Kimin** (1986, 271) mukaan Singaporessa jaettiin konfutselaista oppia 1800-luvulla

kiinalaisten klaanien ja yksityiskoulujen toimesta. 1900-luvun alun Kiinan konfutselainen revanssiliike toi sysäyksen uutta puhtia opin jatkamiselle myös Singaporeen. Nyt oli uuden vaiheen vuoro, tällä kertaa ”ylhäältä” määritellyin ehdoin. **Hall&Ames** (1987, 325-327) näkevät että konfutselaisuuden funktionaalisuus ilmenee juuri siinä että tradition ymmärrys ja artikulaatio – mikä lännessä on heidän mukaansa tulkittu itä-aasialaiseksi konservatismiksi ja traditionalismiksi - on siinä nähty yhteiskunnan vakauden takauksena. Kun vallitseva rationaalisuus määrittänyt vallitsevien kulttuurinormien kautta, johtaa kulttuurin kokonaisvaltainen hylkääminen normaaliuden kriisiin. Tämä näyttää olleen tilanne johon Singaporen johto pelkäsi päädyttävän survival-ideologian kypsyessä

**Goh Keng Swee** (silloinen Singaporen 1.varapääministeri ja koulutusministeri<sup>1</sup>) toi esiin näkemyksen jonka mukaan Singaporen vanhemmassa sukupolvessa (kuten PAP:n perustajissa) kiinteistyivät ominaisuudet jotka ovat välttämättömiä kansakunnan rakentamisessa, ja nämä ominaisuudet olivat selvästi katoavaa pääomaa maan nuorison parissa. Kyseeseen ei siis tulisi pelkästään mikään tapa- tai perinnekampanja, vaan *jatkuvan taloudellisen kasvun ja siihen liittyvän kilpailukyvyn välttämättömyyden ideologiaan* liittyvä pelko polttopuiden ehtymisestä. Lee jatkoi ryöpytystä suoraviivaisemmin: konfutselainen etiikka uudelleen revisoituna...:

...build in reflexes of group thinking, reshuffle the emphasis on various values, produce qualities of leadership at the top and qualities of cohesion on the ground. (Far Eastern Economic Review 22.3.1984/ Kim, 1986, 273)

Shee Poon Kim<sup>2</sup> (1986, 272-275) tiivistä PAP-hallituksen konfutselaisen eetoksen motivaattoreiksi neljää perusproblematiikkaa. Ensimmäinen niistä koski huolta väestönkasvuennusteiden tuomasta harmaasta pilvestä: saarivaltion rajatun pinta-alan riittäminen vuoteen 2030 ulottuvan ennustetun väestönlisäyksen 3,6 miljoonaan asukkaaseen, ja elintason myötä kasvava ikääntyneiden osuus väestöstä. Konfutselaisen opin mukaisen vanhempien kunnioituksen nähtiin mahdollistavan sen että lapset enenevässä määrin huolehtisivat vanhemmistaan saman katon alla, ja näin säästettäisiin asunnontuotannon kustannuksia ja pinta-alaa!<sup>3</sup> Tämän toi esille ministeri Sinnathamby Rajaratham<sup>4</sup>:

<sup>1</sup> Perusti opiskeluaikanaan Lontoossa antikolonialistisen Malayan Forumin. 1959 parlamenttiin PAP:n listoilta ja heti talousministeriksi, toimi myös puolustus- ja opetusministerinä. Nimettiin varapääministeriksi 1973. PAP:n toimeenpanevan komission jäsen 1959-1982. Saa kv-palkintoja ansioistaan Singaporen talouden suunnittelusta, ”Singaporen teollistaja” (Minchin,1986).

<sup>2</sup> toimi artikkelin ilmestymisen aikaan Singaporen kansallisen yliopiston (NUS) valtio-opin luennoitsijana (Senior Lecturer).

<sup>3</sup> Singaporen valtiollinen asuntovirasto HDB julistikin samoihin aikoihin että se antaisi asuntojonossa etusijan ”kolmen sukupolven” talouksien hakijaperheille.

<sup>4</sup> S. 1915 Sri Lankassa, tamiliperheestä, koulutus eliittikouluissa Kuala Lumpurissa ja Lontoossa: lakiopinnot (ei valmistunut. Aktiivinen propagandaaattori ja vasemmisto-aktiivi. 2. maailmansodan jälkeen palasi Malesiaan ja toimi poliitikkona *Malaysian Indian Congress*issa. Aloitti toimittajan työt ja siirtyi Singaporeen jossa työskenteli toimittajana. Oli yksi PAP:n perustajajäsenistä ja erosi vasta 1982 sen keskustoimeenpanevasta komiteasta. 1959 valittiin alueellisen vaalipiirin Legislative assemblyyn. Nimitettiin kulttuuriministeriksi. Kun Singapore erosi Malesiasta siirtyi ulkomaanasiodien hoitotehtäviin. Nimitettiin toiseksi varapääministeriksi 1980. 1984 vaalien jälkeen toimi vanhempana ministerinä (SM) pääministerin toimistossa (Minchin,1986).

We want to teach people the government is not a rich uncle. You get what you pay for. We are moving in the direction of making people pay for everything... We want to disabuse people of the notion that in a good society the rich must pay for the poor (Tremewan, 1996, 121)

Toinen Kimin mainitsema motivaattori liittyi ajatelmaan, jossa väestön siirtolaistaustasta johtuva kulttuuriperinteiden unohtuminen - tienraivaajasukupolven kiinnittyminen aineellisen hyvinvoinnin hankkimiseen henkiset arvot unohtaen - sekä turismista, englanninkielen lisääntyvästä preferoinnista ja nousevasta elintasosta voimansa saavan läntisen kulttuurisen vaikutuksen vastapainoksi maalle katsottiin tarpeen hankkia oma perinteisiin vetoava kansallinen ideologia, mikä onkin nähtävissä ilmiperusteluna nimenomaan Leen ja PAP:n presentoidussa retoriikassa. Kolmantena perusteena Kim mainitsee kriitikkojen epäilyn konfutselaisuuden liittymisestä PAP:n valtansa institutionalisointipyrkimyksiin. Tässä yhteydessä on syytä myös muistaa 1981 vaaleissa alkaneen, ja 1984 jatkuneen PAP:n kannatuksen laskun, ja varsinkin PAP:n politiikasta taloudellisesti eniten hyötynneen keskiluokan ja nuoren ikäpolven kasvaneen kritiikin PAP:n itsevaltaisia otteita kohtaan. Vasta-argumenttina tähän epäilyyn Kim tuo Goh Geng Sween lehdistölausunnon, jossa hän torjui ajatuksen perinteisen feodaaliajan konfutselaisuudesta ja siihen liitetystä vallan institutionalisoimisesta (ST, 26.12.1982):

So Long as people have the vote, they will vote PAP if they think PAP will give them better life. I dont quite see how teaching children Confucianism will help PAP win votes ... the only way to perpetuate the PAP rule throught Confucianism is to establish a Confucian state and disenfranchise everybody ... and say that we have the mandate of heaven. This is just not possible in Singapore.

Kim tuo lopuksi esiin kysymyksen siitä, onko (ts. oliko) konfutselaisuus aidosti Singaporen todellisen johtajan Lee Kuan Yewin vakaumus. Hän esittää Robert **Gamerin**<sup>1</sup> Kaakkois-Aasian tilannearvionsa mukaan tukeman P.P. **Doren**<sup>2</sup> teorian jonka mukaan modernisaation päämäärät kolmannen maailman maissa (joita Singapore vielä 1960-luvulla edusti) määrittyvät todellisuudessa niiden modernisaatiojohtajien arvojen mukaisiksi. Leetä voidaan ilmeisesti kutsua tällaiseksi modernisaatiojohtajaksi, hänen arvoikseen on kirjattu tieteen arvostaminen, rationaalisuus ja loogisuus; kaikki Kimin mukaan ”maallisen, modernin intellektuellimandariinin ominaisuuksia” (emt. 275; myös esim. Josey<sup>1</sup>, 1980, 1-19). Lee on lisäksi antanut erilaisia lausuntoja, jotka voidaan liittää klassisiin konfutselaisiin hyveisiin. Hän on esimerkiksi vaatinut täyttä lojaalisuutta ministereiltään; esimerkkinä vastavuoroisesta lojaalisuudesta on annettu että hän piti sydänvaivoista kärsinyttä, Singaporen itsenäisyyden veteraanipoliitikkoa Rajarathamia hallituksen senioriministerinä tämän

---

<sup>1</sup> at. 1967

<sup>2</sup> at. 1969

tahdosta, vaikka hänen terveydentilansa olisi vaatinut politiikasta vetäytymistä. Hänen on sanottu painottavan rehellisyyttä ja olevan armoton korruptiota kohtaan. Uskollisuuden merkityksestä kertoo se, että hän sanoi aikanaan erottavansa jokaisen ministerin joka sekoilee avioliittonsa suhteen. Leen virtuoosimaisia johtajan kykyjä, johon liittyivät hänen spartalaiseksi mainitut elämäntapansa (liikunnallisuus, tarkka ruokavalio, pidättyväinen ja säännöllinen ajankäyttö) on pidetty myös esimerkkinä mallikonfutselaisen ihannejohtajan ominaisuuksista; johtajan, joka elämäntavallaan asettaa esimerkin kansalaisilleen. Lee haluaa Singaporen, jonka kansalaiset ovat kurinalaisia, lakia tottelevia, kulturelleja, koulutettuja, ja samanaikaisesti kyvykkäitä omaksumaan modernin yhteiskunnan hallinta- ja työskentelytavat. Heidän pitää omaksua tieteellis-teknologinen maailmankatsomus ja yhtäkaikki halu pitää huolta vanhemmistaan ja lähimmäisistään (Josey, Kim, emt.). Lee ja Singaporen itsenäisyyden ensimmäisten vuosikymmenten ministerikaarti uskoi itsekin tiukasti omiin kykyihinsä, jotka perustuivat näiden arvojen noudattamiseen (Vasil, 1992, 183-184; Tremewan, 1996, 119).

Mitä Kim siis ei erikseen nimenomaan PAP-hallituksen lähtökohdaksi listaa, tulee ilmi näistä Lee Kuan Yew'n arvoihin liitetyistä kvaliteeteista: tarve rakentaa sosiaalinen ja sisäsiisti ihmistyyppi joka sopeutuu liioja kyselemättä ja mainittuja hyve-ominaisuuksia vaalien jatkuvan talouskasvun välttämättömyyden kautta määriteltyyn elämäntapaan jatkuvine urapaineineen. Tällainen ihmiskuvaus on muistutus läntisen varhaiskapitalistisen yhteiskuntarakenteen ihanteista, sen tehokkuudesta jossa suhteellisen pieni eliitti määritteli yhteiskunnalliset päämäärät sangen rajatun demokratian rajoissa. Kuten Chan (1996, 43) huomauttaa, varhaiselle kapitalismille ei suinkaan ole ollut ominaista demokratian ulottuminen koko yhteiskunnan sfääriin: esimerkiksi 1800- ja 1900-luvun vaihteen nopean kasvun USA:ssa ei äänioikeutta ollut enemmistöllä väestöstä (mustat, naiset).

Kuten esille on tullut, Lee oli osoittanut poliittisen muuntautumiskykynsä jo ennen konfutselaisuuden esiin nostoa. Demokraattisesta sosialistista ja anti-imperialistista oli tarvittaessa löytynyt pragmaattista ymmärrystä muun muassa ei-niin demokraattiselle sananvapauden rajoittamiselle ja poliittisten opposenttien eristämiseksi poikkeustilalakien varjolla, sekä eugeniikalle ja lapsiluvun rajoittamiselle vähemmän koulutettujen osin meritokraattisen idealismin nimissä.

Apua (modernin yhteiskunnan...) ominaispiirteiden haittoihin haettiin siis menneisyydestä, ja nimenomaan valtion etnokulttuurisen enemmistön menneisyydestä. Konfutselainen kampanja näytti siten tulevan kohdistettavaksi pääsääntöisesti enemmistönä olevaan kiinalaiseen väestönosaan, joka muodosti 75% silloisesta 2,6 miljoonan asukkaan valtiosta (Kim, 1986, 271; Kuah, 1990, 371-374). Paitsi että tämä näytti olevan luontevaa kulttuurillisesta lähtökohdista katsoen, oli PAP-hallitus myös huolissaan kehityskulusta jossa 90% kiinankielisistä nuorista valitsi peruskoulussa englanninkielisen

---

<sup>1</sup> Toiminut Leen puolivirallisena lehdistösihteerinä. *Alex Josey on Leen suuri ihailija ja golfkumppani* (Minchin, 1986). 61

linjan kiinankielisen sijaan. Singaporen kiinalaiset näkivät että englanninkielinen koulutus takaa parhaat etenemismahdollisuudet – tätä näkemystä PAP Leen johdolla oli itse asiassa tukenut 1960-luvun lopulta lähtien. Kehitys näytti kuitenkin johtavan siihen että jo 1980-luvun aikana kiinankielinen peruskoulu kuihtuisi oppilaiden vähyyteen. Englanninkielinen koulutus näytti nopeuttavan lasten ja nuorten vieraantumista kulttuurisista juuristaan, eli kiinalaisten osin myös konfutselaisuudesta.

Lee ja PAP-hallitus oli kuitenkin alustavat suunnitelmat tehnyt ja toimeen ryhdyttiin. Tarvittiin moraalisen koulutuksen paketti joka ilmentäisi valinnanmahdollisuuksineen Singaporen kulttuurista kirjavuutta. Ilmipoliittisista syistä projektin osaksi oli otettava myös enimmäkseen kiinalaisista koostuvan buddhalaisen yhteisön, sekä malaijien (enimmäkseen muslimeja), intialaisten, sikhien ja eurooppalaisperäisen väestön omat uskonnollis-kulttuuriset traditiot. Konfutselaisuutta ei virallisissa tilastoissa uskontona oltu käsitelty, (eikä käsitellä edelleenkään<sup>1</sup>). PAP-hallituksen toiveena oli että kiinalainen enemmistö valitsisi valitsisi konfutselaisuuden, joka sen mielestä parhaiten ilmensi kiinalaisen yhteisön perinteen voimaa ja sovittaisi sen joustavasti yhteen uuden itäaasialaisen kapitalismin aamunkoitteessa (Chua, 1996, 28-39). Samalla PAP-hallitus saisi konfutselaisen ideaalin mukaisen ”taivaan mandaatin” toimilleen; kosmisen järjestyksen jossa kaikki yhteiskunnan elementit tukisivat toisiaan. Eli tarkentaen: kannatuksen äänestäjiltä, sekä rauhan ja vakauden niin talouden kuin politiikankin sfäärissä (erityisesti työmarkkinavakauden). Ja vastavuoroisesti hallitus pystyisi jatkossakin tarjoamaan kansalaisilleen hyvää kasvavan talouden ja sen myötä nousevan elintason myötä – ja loppupeleissä, varmasti totta siinä missä tarinaakin, taata pienen Singaporen poliittinen selviytyminen isompiensa jatkuvassa puristuksessa.

#### 4.3. ”Amerikan Konfutse” ja universalismin prinssiippi

Tammikuussa 1982 opetusministeri Goh tapasi amerikankiinalaisen professori **Wu Yuan-Lin**in Hoover-instituutista, ja pyysi tätä etsimään kanssaan Singaporen hallitukselle Konfutsse-konsultaatioapua USA:n yliopistoista. Ilmeistä oli että Singaporesta ei olisi vastaavaa tietämystä enää löytynyt. Koska konfutselaisuuden opettaminen tunnustettiin vaikeaksi relevantin kokemuksen puutteessa, toukokuussa samana vuonna Goh lensi New Yorkiin tapaamaan neljää amerikankiinalaista yliopistojen tutkijaa<sup>2</sup> asian tiimoilta. Kokous johti tuloksiin: vuoden 1982 heinäkuusta lokakuuhun kestäväällä ajanjaksolla kahdeksan konfutselaisuuden asiantuntijaprofessoria eri yliopistoista USA:sta ja Taiwanilta<sup>3</sup> vieraili Singaporessa säännöllisin väliajoin tekemässä suunnitelmaa konfutselaisen

<sup>1</sup> Singaporen vuoden 1980 virallisessa uskontotilastossa islamilaisia oli 16%, hinduja 4 %, kristittyjä 10%, buddhalaisia ja taolaisia 56%, muita 1% ja ei-uskonnollisia 13% (Ling, 1989, 692-707)

<sup>2</sup> Wu Yuan-Li; **Hsu** Cho-Yun (Pittsburg); Tu Wei-Ming (Harward); **Tong** Te-Kong (City College of New York)

<sup>3</sup> James **Hsiung** (New York); **Hsu** Cho-Yun; Tong Te-Kong; Tu-Wi-Ming; Wu Yuan-Li; **Yu** Ying-Shih (Yale), **Wu Chen** Tsou (National University of Taiwan); **Chin** Chen O.

opetusohjelman laatimiseksi yhdessä maan hallituksen kera (Kim, 1986, 272). Professori Tu Wei-ming, tunnustettu konfutselaisuuden asiantuntija<sup>1</sup> Harvardin yliopistosta, toimi ryhmän kärkihahmona.

Keskusteluja ja seminaareja käytiin Tun johdolla, englanniksi ja mandariiniksi, yliopistoissa (*Faculty of Arts and Social Sciences*), Singaporen parlamentissa ja erillisissä yleisötilaisuuksissa (Tremewan, 1996, 117-119; Tu, 1984<sup>2</sup>; Chan, 1996, 37-40). Resonemangeissa parlamentin jäsenten ja vierailevien konfutselaisuuden tutkijoiden kanssa päädyttiin tulokseen jossa korostettiin konfutselaisuuden *eroa kiinalaisuudesta* ja sitä että konfutselaisuus ei oikeastaan ollut uskonto vaan *universaali* systeemi joka rakentui etiikasta ja universaalien elämän periaatteista. Kun Lee jakoi solidaarisuutta lähinnä vanhempien kunnioituksen ja rotujenvälisen harmonian konfutselaisilla imperatiiveillaan, korosti Tu heti alusta alkaen solidaarisuuden merkitystä kovan kilpailumentaliteetin sijaan. Hänen mukaansa konfutselainen etiikka hyvin opetettuna voi tuoda singaporelaiseen yhteiskuntaan humanismin henkeä (*civil-mindedness*), oikeuksiin ja velvollisuuksiin liittyvää vastuuntuntoa, ja halua pitää huolta myös yhteiskunnan heikko-osaisista (1984, 198), mikä kaikki oli tietenkin myös PAP:n argumentaation pehmeämpää puolta. Tu Wei-Mingin, keskeinen sanoma oli että hän ei aio toimia konfutselaisuuden tukijana silloin kun siitä puhutaan poliittisena liikkeenä. Hän sanoi oman poliittisen valintansa olevan *humaanin sosialismin* ja konfutselaisuus oli hänelle *uskonnollinen* valinta joka on toki *vaikuttanut* hänen poliittiseen suuntautuneisuuteensa (emt., 3-4), hänenkaltaiselle konfutselaiselle maallinen on pyhää. Näin Weberin hautarauha oli saatu häiriintymään<sup>3</sup>:

The Confucians, by regarding the secular world as sacred, always perceive tension between what the human condition is and what it ought to be (Tu, 1991a, 38).

Tun komitean konfutselaisuuden johtoteema oli humanismi; "läpi elämän holistiseen ihmisyyteen kasvaminen". Itseyden analysointi oli myös keskeistä. Tu ottaa esimerkiksi Konfutsen määritelmän autenttisesta oppimisesta (*authentic learning*). Sen merkitys oli "oppimisessa itsen vuoksi" (*learning for the sake of self*). Konfutselainen itse on kanssakäymisen tuloksena muodostunut suhde, ei atomisoitunut, itse "vapaita" valintoja tekevä individuaali. Tämä itse on kuitenkin nimenomaan suhteiden keskus, sitä ei siis voi redusoida näihin suhteisiin sinänsä. Suhteiden keskuksena kulminoituva itse ei voi omata mitään pysyvää ainesta substanssissaan, vaan on jatkuvan muutoksen alainen. Kehittyminen ihmisenä vaatii konfutselaisuuden tämän tulkinnan mukaan heltymätöntä ihmisten välisen kanssakäymisen tarkkailua, analysointia, dialogiin osallistumista ja sen

<sup>1</sup> Kiinalaisen filosofian ja historian professuuri

<sup>2</sup> Teos on kokoelma Tu Wei-Mingin yleisöesitelmiä ja keskusteluja mm. Singaporen parlamentin jäsenten kanssa

<sup>3</sup> Tu on korostanut että hän pitää Weberin kulttuuriteoriaa oikeansuuntaisena koskien läntistä kehitystä, mutta myös sitä että Weber selvästi virheellisesti ohitti konfutselaisen personalismin luovan jännitteen (*creative tension*); esim 1989, 81-97).

käytännöllisten ja toimivien piirteiden käytäntöjen omaksumista<sup>1</sup>, mikä tuo sen mielestäni lähelle konfutselaisuuden historiaosuudessa mainitun Chu Hsin li-koulukunnan edustamaa historiallista neokonfutselaisuutta .

1900-luvun alun kiinalainen modernismi tuomitsi konfutselaisuuden useimmissa tulkinnoissa familismin ja patriarkaalisuuden lipunkantajaksi, käsitteen *grand commonality* sen ihanteena unohtaen. Tu (1984) sitoutuu Leen lailla konfutselaisuuden tulkinnassaan romantisoidun modernin perheen sisäisen jatkuvan interaktion välttämättömyyteen - isä, äiti, veljet ja siskot ovat tämän perheen itsestään selvät osatekijät. Perhe on nähtävä jatkuvasti itseään rikastuttavana keskinäisenä tukisysteeminä. Tämä tukisysteemi on väline todellisen itsen löytämiseen. Tässä kohti Tu osoittaa kriittisyyttä ja varoittaa nepotismin vaarasta. Siksi "todellinen itseiden löytäminen" vaatii itsen ulottamista perheen ulkopuolelle, eikä pysähtyä etnosentrismiin, kulturalismiin tai kansallisuusintoiluun (mikä oli myös PAP:n ilmeinen osa-argumentti tässä vaiheessa). Tässä Tu vetoaa Konfutsen argumenttiin joka sanoo että itseiden toteuttaminen vaatii totaalista sitoutumista ja holistista otetta (1984, 5-6).

Tu luettelee Konfutsen itsensä mainitsevat viisi inhimillisen kanssakäymisen areenaa jotka tämä näki tärkeiksi ihmiseksi tulon kannalta. Ensimmäinen on runous (*Book of poetry*), tähän laajennettuna myös musiikki ja taide. Koska ihminen on muutakin kuin "käytännöllinen kanssaeläjä" hän on välttämättä kiinni myös kulttuurin laajemmassa sfäärissä. Runous tässä laajassa mielessä resonoi persoonan ja maailmankaikkeuden välistä ehdotonta substanssia ja jalostaa tämän kykyä kommunikoida tyydyttävästi kaikkeuden kera. Erilaiset riitit/rituaalit (*Book of rites*) ovat tärkeitä inhimillisen käytöksen käytännöllis-moraalisten perusteiden uusintamiseksi. Tu korostaa (1984, 7) että rituaali ei ole eikä sen pidä olla merkityksestä tyhjä toiminto vaan yhteisesti jaettu ja yhteisillä merkityksillä kyllästetty verbaalisen ja ei-verbaalisen kommunikaation näkyvä ilmenemismuoto. Kaikki pysyvämmät ihmisten väliset kanssakäymisen muodot - aina hymystä lähtien - on jollakin tavalla ritualisoitu. Lapselle nämä rituaalit - erityisesti ei-verbaaliseen perinteeseen liittyvät - on konfutselaisen perinteen mukaan opetettava riittävän hyvin jotta tämä osaisi elää sujuvalla tavalla kanssaihminen kera. Tu korosti että rituaalin tulisi elää kulttuurin mukana; niiden uusiminen on paikallaan silloin kun uusia eettisiä kvaliteetteja on tarve ottaa käyttöön. Kolmas alue on historia (*Spring and Autumn annals -Kevättä ja syksyä* ). Historia merkitsee konfutselaisittain sitä mistä ihminen kaikkein näkyvimmin rakentuu. Tämä luo pohjan kollektiiviselle muistille ja tämä taas

---

<sup>1</sup> Täten tämä hyvinkin neokonfutselaisuuden mukainen käsitys valaistuneisuuden tilasta poikkeaa nähdäkseni kuitenkin jyrkästi esim. budhalaisesta ja filosofisen taolaisuuden mukaisesta "valaistumisesta" joka ei salli pysähtymistä näiden konstruoitujen suhdekeskusten (ihmisten) tuottamien käytäntöjen palvontaan. Tietenkin konfutselainen voi kysyä onko mikään muu mahdollista, ihmisenä kun olemme kuitenkin kasvaneet ja sosiaalistuneet, tahdomme tahi emme. Tällainen lähestymistapa kiinalaisen filosofian historiaan tekee joka tapauksessa tyhjäksi väitteet että ajattelun mullistanyt kielellinen käänne olisi muka tapahtunut jossain 20. vuosisadan lopun Euroopassa.



dialogiyhteiden menneiden sukupolvien ja nykyisyyden välille.

Tun tulkinnassa konfutselaisuuden poliittinen - neljäs vyöhyke - ydin löytyy teoksista *Book of History* tai *Book of Documents*. Ihminen ei ole ainoastaan taiteellinen, historiallinen tai sosiaalinen olento, vaan myös poliittinen. *I Ching (Yi Jing)* - muutosten kirja – on Tun mukaan konfutselaisuuden vaikein dokumentti<sup>1</sup>. Hänen modernin tulkintansa mukaan tässä on kyse kokonaisuuden ja kaiken kierron merkityksen ymmärtämisestä sekä spirituaalisessa että ekologisessa mielessä. Sanontojen herrasmies ei siis ole vain väline joidenkin päämäärien saavuttamiseksi vaan oman päämääränsä herra, päämäärä itsessään<sup>1</sup>. Siteiden vahvistaminen oman ihmissuhdeverkkonsa kanssa, historian ja tapojen tunteminen tuo tämän neokonfutselaisen näkemyksen mukaan ihmisen yhä lähemmäksi ”yhteyttä maailmankaikkeuden kanssa”, joka taas on lopullisena päämääränä mitä luonnollisin. Ihmiseksi oppimisen prosessi vaatii siis itsekultivaatiota, itsenäisyyttä ja itseymmärrystä. Ilman tällaisen prosessin läpikäymistä ihminen sortuu egoismiin, joka Tun mukaan (1984, 8) on pahin este todellisen ihmisyyden toteutumiseen.

Professori Tu (1984, 84) näki konfutselaisuuden perhe-, yhteisö-, osallistuvuus-, ja ryhmäorientoitumisen atribuuttien yhdessä konfutselaisuuteen muodostuneen kollektiivisen erityshengen ja hierarkkisen järjestyksen kera vaikuttaneen olennaisesti taloudelliseen kasvuun modernissa Itä-Aasiassa. Tästä oli johtopäätöksenä se että modernisaation henki ja teollistuminen voisivat saada elinvoimaan konfutselaisuudesta, vastoin Weberin historiallisia löydöksiä. Singaporelaiset voisivat adoptoida modernin kapitalismin helposti, koska tällainen verkottunut uusi kapitalismi ”painotti itseyttä suhteiden keskuksena”. Konfutselaisuus *oli* siis jo vaikuttanut talouden ripeytyneeseen kehitykseen itä- ja Kaakkois-Aasiassa mukaan lukien Singapore, mutta se *voisi* tehdä sitä paljon enemmän mikäli ihmiset saataisiin sisäistämään oppi paremmin (lisää talousteoriikkaa luvussa 4.4.).

Keskustelujen tuloksena oppineiden ryhmä päätyi konfutselaisen etiikan opettamista puoltavaan julkilausumaan, (vaikka yksi vierailevista spesialisteista, professori Hsu Cho-Yyn epäili konfutselaisuuden opetuksen olevan liikaa ei-kiinalaiselle väestöosalle). Oppineiden keskustelukierrokset Singaporen parlamentissa, yliopistoissa, yleisöluennoilla ja muissa erilaisissa yhteyksissä, olivat itse asiassa eräänlaista käynnissä olevan prosessin promootiota, koska Goh Keng Swee oli ilmoittanut jo helmikuussa 1982 julkisesti, että konfutselainen etiikka (*Confucian ethics*) otettaisiin mukaan vaihtoehdoksi 3.-4. luokan oppilaille Singaporen peruskouluissa (*secondary school*) aloitettavan moraalisen opetuksen ohjelmaan. Muut moraaliopetuksen

---

<sup>1</sup> I Ching onkin maailmalla paremmin tunnettu kosmologisena ennustuskirjana, ja enemmän esoteerisen taolaisuuden haaran oppikirjana kuin konfutselaisuuden tuotoksena.

vaihtoehdot olivat raamatuntutkimus (*Bible studies*), islamilainen uskontotieto (*Islamic religious knowledge*), buddhalaiset opinnot (*Buddhist studies*), hinduopinnot (*Hindu studies*), sikhiopinnot (*Sikh studies*) ja maailmanuskontojen tutkimus (*world religions*); sikhiopinnot lopetettiin aloituksen jälkeen oppilasmäärän vähyden vuoksi). Opetusta kaikissa aineissa tultiin antamaan kaikilla maan virallisilla kielillä – konfutselaisuutta opetettiin käytännössä kiinaksi ja englanniksi<sup>2</sup>. Projekti alkoi siten että vuonna 1984 konfutselainen etiikka oli tarjolla viidessätoista peruskoulussa yhtenä vaihtoehtona mainituista optioista. Etnisille kiinalaisille tehtiin selväksi että konfutselaisuus oli heidän vaihtoehtonsa (Tremewan, 1994, 119). Vuonna 1985 noin 7000 koululaista opiskeli konfutselaisuutta (Kim, 1986, 272).

Seuraavassa Khunilta (1990, 375-376) soveltaen lainaamassani pitkässä mutta oivassa sitaatissa<sup>3</sup> konfutselaisen etiikan englanninkielisestä oppikirjasta käy, ilmi miten opetuksen teemat pyrittiin sovittamaan singaporelaisen yhteiskunnan silloisten ongelmien perspektiiviin Tun komitean linjausten konfutselaisen humanismin henkeä noudattaen:

In a multi-lingual, multi-racial and multi-cultural society such as Singapore, Confucian ethics can and does play an important part in helping to promote racial harmony and stability. The Confucian characteristics of tolerance and adaptability, in particular, have much to contribute towards the end.

Tolerance – Confucians consider that “within the Four Seas all men are brothers”. They uphold the principle of universal brotherhood where one should “overflow in love to all” and not merely to one’s relations and friends. If we treat all people with same respect just as we treat our brothers or sisters, the world will surely be a more peaceful and happier place to live in. To achieve this, we are recommended to be tolerant and forbearing: “the cultivated person honours the able and virtuous, and bears with all”. Even though the cultivated person respects ability and virtue, he also accepts all others in society. The Confucian ethical system then, is very tolerant of other cultures and systems of moral and religious belief.

Adaptability – Confucianism is not just an ancient school of thought that has remained static since its inception. It is dynamic, evolving to suit changing circumstances and conditions. It is this adaptability that has enabled Confucianism to remain relevant throughout the ages... Many believe this adaptability will help Confucianism meet the new challenges of today’s vibrant, modern industrial society.

Confucianism and Modern Singapore – Confucian ethics has been introduced to Singapore in an attempt to check the powerful influence of materialistic and individualistic values on young Singaporeans. It is hoped that this moral persuasion will not only help build strong characters, but will also give our young people an understanding of their cultural roots. Moreover, the Confucian cultural tradition has much to contribute to Singapore’s economic social and political development.

---

<sup>1</sup> Kuten Weberillä (luku 4.2.)

<sup>2</sup> Epäilyksiä siitä, pystyisivätkö englanniksi konfutselaisuutta opettavat, yleensä englanninkielisen koulutuksen läpikäyneet ja länsimaisen maailmankatsomuksen omaksuneet opettajat sisäistämään itsekään opettamaansa oppia. Tämän ohella Professori De Bary epäili saadanko koulukirjoihin ylipäättään tarpeeksi sisältöä kattamaan konfutselainen oppi kokonaisvaltaisesti (Kim, 1986, 278).

<sup>3</sup> Mainittua alkuperäislähdettä minulla ei ole ollut mahdollista hankkia käyttööni.

In our drive towards greater productivity, two major factors must be considered: management of human relationships and good work attitudes. With regard to management, the Confucian emphasis on harmonizing human relations can certainly make an important contribution. The Confucian principle of “treating others with due respect” is very to follow at all levels of human relationship. Each level has its duties and obligations. For example, it is the duty of those in managerial positions to lead by moral example. Subordinates, on the other hand, have the duty to be responsible and loyal to the organization. This co-operation will result in a smooth running of the organization. The Confucian’s deep respect for learning, personal development, discipline and diligence all work towards the fostering of good work attitudes. Economic prosperity and technological advancement have brought with it undesirable social traits and harmful lifestyles. Materialism, individualism, and the thirst for excitement and easy money are some examples. Though Confucian ethics may not be the moral problems of the day, its stress on benevolence, social consciousness and the pursuit of the moral life can help us find meaning in life.

In the political arena, Confucius suggests that the leader should rule with virtue. He has an obligation to lead by moral example. A good leader first sees to his own moral cultivation before he requires it of others, and has the welfare of the people at heart all the times. This is what we expect from our political leaders. The Confucian tradition also encourages us to take an active part in politics and social work. It requires that we extend our love and concern for our family to members of community and then to those of society and the world at large. This, too, is in accordance with the goals of our society.

In Singapore, we hope to build an educated, cultured and caring society before the end of twentieth century. The Confucian tradition lays much emphasis on the development of the social, cultural as well as spiritual life. It can certainly contribute much towards the building of the ideal Singapore society. (CDIS, Confucian Ethics, pp. 120-121)

Opetusohjelman tarkoituksena oli siis tiettyjen arvojen opettaminen, elämän merkityksellistäminen moraalisen perinteen turvautumisen avulla, kulttuuris-moraalisen perinteen arvon ymmärtäminen, itsekultivaation merkityksen korostaminen, ja konfutselaisen historiallisen perinnön relevanssin esiintuominen nykyisen yhteiskunnan ongelmien apuna. Hyväksyttävät ja toivottavat arvot ihmistenvälisissä suhteissa määritellään klassisen ”viiden suhteen” pohjalta; vanhemmat-lapset, veljet-siskot, mies-vaimo, ystävyys-suhteet, kansalainen-valtio. Näissä suhteissa pitää toimia humanisuuden, viisauden, rohkeuden, oikeudenmukaisuuden, kunnollisuuden, uskollisuuden, lojaalisuuden ja myötäelämisen hengessä. Oppikirja toi tämän arvomaailman esille kansantarinoiden ja niiden selityksien avulla (tarkoituksena oli myös tuoda ulkokonfutselaista kiinalaista kulttuuritietoutta lasten ja nuorien tietoisuuteen). Vanhan maailman arvot luotiin nykypäivän työelämään sovelletuin selvityksin (Kuah, 1990, 376-377):

It is common for people to grumble about their place of work. Managers or supervisors grumble among themselves about how unhelpful or ungrateful their workers are. Workers, on the other hand, grumble about how unfair and bullying their their managers or supervisors are. Such attitudes lead to much misunderstanding and friction. Confucius` advice to both groups of people would be to show compassion by not doing to each other what each group would not themselves like. Thus managers should treat their workers as they themselves would

like their own superiors to treat them. Workers too should treat their superiors the way they would like their junior workers to treat them. If both groups followed this policy loyally, and sincerely, then each would understand the feelings and viewpoints of the other. In this way, the attitude and action of each group towards the other would match, and mutual love and trust would be restored. (CDIS, Confucian Ethics, pp. 65-66)

Etnisten tensioiden ja multikulttuurisen yhteiskunnan törmäykset vältetään samalla keskinäisen kunnioituksen periaatteella. Erityisesti painotettiin kaikkien velvollisuutta ymmärtää itsensä velvollisuussuhteessa yhteiskuntaan jossa eletään (emt.):

If two persons have differing views, they can still be sympathetic and tolerant of each other. Tolerance and sympathy are within the spirit of Confucian propriety. If we can treat one another sincerely and earnestly with consideration, respect, and propriety, we will be able to live happily together. We must remember that as citizens we are all duty-bound to our society to do so. (CDIS, Confucian Ethics: pp. 82-83)

Yksilön asema yhteiskunnassa tuodaan esille suhteiden asettamien velvollisuuksien kautta. Kaikilla pitäisi olla yhtäläiset oikeudet, mutta... (emt.):

Fundamentally speaking, all humans should have equal rights and duties. However, since society involves so much specialization of work and division of labour, in fact everyone has its own assigned duties relating to his position in society. We should do our best, whatever our role – as sons, daughters, pupils, teachers, doctors, nurses, employers or workers... (CDIS, Confucian Ethics: pp. 82-83)

Opus toi edellisen tekstin jälkeen kuuman esimerkin, jossa perheenisän velvollisuudeksi esitetään perheen elannon turvaaminen. Tämän jälkeen kysytään, mitä isäänsä rakastavan pojan tulisi tehdä jos isä käyttäisikin perheen rahat uhkapeliin. Vastaus – pojan tulisi suostutella isänsä luopumaan pahasta tavastaan, ja osoittaa näin täyttävänsä hyvän pojan roolin. Esimerkki voidaan nähdä kuvaannollisena konfutselaisuuden päivityksenä, koska aiemmin ei tällaisia kysymyksiä olisi todennäköisesti voinut esittää ollenkaan – aiempi konfutselaisuus vaati lapsien ehdotonta ja ensisijaista lojaalisuutta vanhemmilleen, vielä senkin jälkeen kun nämä olivat kuolleet!

Familismi ja jokaisen kykenevän työpanos olivat oppikirjassa vähintään rivien välissä ne tukijat mihin Singaporen tulee tukeutua hyvinvoinnin jakoajattelussaan myös jatkossa – universaalille hyvinvointivaltiolle ei elintilaa maassa ole, on viesti nuorille:

In the midst of material abundance and spiritual fulfilment, the weak and helpless are forgotten, for it is a humane and caring society...

In such a society, the old and young, orphans and widows, the lonely and disabled are all looked after and cared for. The old have a proper resting place. The young are brought up to be healthy, fulfilled adults. Every person,

man and woman, has a home and work. The people cultivate friendship and trust among themselves. (CDIS, Confucian Ethics: pp. 93)

Kaiken kaikkiaan konfutselaisuuden oppikirjat näyttivät täyttävän ne vaatimukset mitä hallitus sille asetti; niissä haettiin menneisyydestä se aines minkä hallitus katsoi tarvitsevansa ideologiseen ryhtiliikkeeseen, ja ne muokattiin uusien kansallisten arvojen rakennusmateriaaliksi (Kuah, 1990, 378; Chan, 1996).

Reaktiot konfutselaisuuden uutta tulemistä kohtaan Singaporessa olivat odotetusti kahdensuuntaisia. Kiinankielinen lehdistö myötäili konfutselaisen tiedemiesryhmän kantoja ja suhtautui niihin myönteisesti (se julkaisi runsaasti artikkeleita aihetta koskien kampanjan alkuvaiheissa). Kriittisiä näkemyksiä toivat julki englanninkielinen lehdistö, englanninkielisen koulutuksen saanut älymystö ja etnisten vähemmistöjen (malaijit ja intialaiset) äänitorvet. Puolestapuhujain argumentit painottivat konfutselaisuuden harmoniaa ja sosiaalista stabiliteettia lisäävää vaikutusta Singaporen monikulttuurisessa yhteiskunnassa. *All are brothers within four seas* – sanoi Konfutse aikanaan, mikä tositteeksi filosofin positiivisesta suhtautumisesta monikulttuurisuuteen tuotiin esille. *Konfutselainen herrasmies kohtelisi malaiji- ja intialaisnaapureitaan kuin omiaan*. Vastapuoli oli sitä mieltä että konfutselaisuuden painoarvo kasvaisi liian suureksi enemmistökiinalaisten parissa, ja se voisi johtaa ”kiinalaisen sovinismin” uuteen nousuun (vrt. luku 3.). Muslimimalaijit suhtautuivat moraaliopintoihin periaatteessa myönteisesti, ja konfutselaisuuden opetus tekisi heidän mielestään hyvää niille kiinalaisille, jotka olivat uskonottomia. Kuitenkin he pelkäsivät myös että konfutselaisuuden hallituksen repertuaarissa ja julkisuudessa saama kohtuuton painoarvo verrattuna muihin opintovaihtoehtoihin johtaisi sen käsittämiseen maan kansallisena ideologiana, tai siihen että kiinalaiset näkisivät itsensä enemmän kiinalaisina kuin singaporelaisina (Kim, 1986, 275-277)

Marxilaista näkemystä edustava Christopher Tremewan (1996) näkee että Religious Knowledge – ohjelman ohessa alkanut aasialaisen kulttuurin valjastaminen politiikkaan oli nimenomaan tarkoitettu käytettäväksi Singaporen – yhä useammin englanninkielisen koulutuksen läpikäyneen - kiinalaisen keski- ja yläluokan kontrolloimiseen, joiden ääniin PAP oli pyrkinyt vetoamaan, ja joiden kapinointi länsiperäisten liberaalidemokraattisten arvojen puolesta oli alkanut puoluetta huolettamaan<sup>1</sup>. Malaijit ja muut vähemmistöt, sekä kiinankielinen työväenluokka, oli Tremewanin mukaan laitettu kuriin jo aiemmin tiukoilla työrauha- ja järjestyslailla, ja asumisen ja yhteiskunnan palvelujen kytkemisellä yhteiskunnallisesti kontrolloidun, vientiorientoitua kapitalismia tukevan palkkatyöehtoksen sisäistämisellä<sup>1</sup> (emt. 45-74). 1985 (1979 lukkoon lyöty) alkanut kiinankielisille tarkoitettu yleiskiinan, mandariinin, käyttökampanja (*Speak Mandarin*) oli Tremewanin mielestä itse asiassa

---

<sup>1</sup> Lee näki selvän yhteyden englanninkielisen koulutuksen ja liberaalin asenteen kasvun välillä.

osoitus Leen ja PAP:n *piilokommunnalismista*, jossa se asettui nimenomaan kiinakielisen keski- ja yläluokan etujen ajajaksi (vaikka julisti ohjelmassaan Singaporen multikulttuurisuuden voimaa). Tämä tarkoitti sitä, että englanninkieli oli käytännössä muodostunut kiinakielisen keski- ja yläluokan ensimmäiseksi kieleksi joka tapauksessa, ja peruuttamattomasti. Mandariinikiina tuli asettaa kiinalaisten toiseksi, ”kulttuurikieleksi” joka vahvistaisi kiinalaisten yhtenäisyyttä (toisin kuin hajanaiset ja historiallis-alueellisia juuria korostavat murteet) ja sen myötä PAP:n asemaa mikäli malaijien vastarinta jossain vaiheessa nousisi esimerkiksi kansallismielisyyden muodossa (emt., 74-152), eli tilanne oli päinvastainen kuin ennen itsenäistymistä jolloin PAP malaijinkieltä vahvistamalla vastusti kiinalaista nationalismia ja kommunismin liittoa. Englannin kieli, joka käytännössä oli muodostuva kaikkien Singaporen koululaisten toiseksi (ellei ensimmäiseksi) kieleksi, tulisi toimia työn ja yhteiskunnan julkisten toimintojen kielenä, tai kuten Tremewan ilmaisee, *työvoiman kontrolloinnin kielenä* (ajatus englannin kielestä julkisena, etnisten ryhmien välisenä yleiskielenä, oli edelleen PAP:lla julkinen tavoite).

Oppositio puolueet tuomitsivat uskontoettisen kampanjan kokonaisvaltaisesti. Singaporen demokraattisen puolueen kansanedustaja ja puoluesihteri **Chiam See Tong** tiivistä kritiikin:

*PAP is promoting Confucianism to pave the way for a dictatorial regime.*

(ST, 25.6.1985)

Intellektuaalinen kritiikki painotti näkökantaa, jossa konfutselaisuus nähdään enemmän hallinnon ja vallan ylläpitämiskoodistona<sup>2</sup> kuin massojen moraalisenä kittinä. Huomautettiin että PAP:n koulutuspolitiikan ydin oli meritokratian legitoiminen ylimmäksi yhteiskunnallisen etenemisen väyläksi; *A meritocracy at the top and obedience at the grassroots level* (Kim, emt), mikä tietenkin on yleisesti konstruoitu konfutselaiseksi ideaaliksi.

Taloudelliseen argumentointiin vastattiin korostamalla tosiseikkaa, jonka mukaan *Singapore oli mitä ilmeisemmin konfutselainen kiinalaisen valtaväestönsä osin jo ennen itsenäistymistään*, ja silti vaurastuminen oli antanut odottaa itseään. Lisäksi huomautettiin Singaporen strateginen sijainti kauppareittien varrella, sekä brittivallan jälkeensä jättämä infrastruktuuri koulutusjärjestelmänä, toimivana byrokrationa, toimivana laki- ja oikeusjärjestelmänä ja englannin kielen vahvana asemana, on antanut Singaporelle vahvan alueellisen etulyöntiaseman. Myöskään kansainvälisen talouden kehitys ei ole voinut olla vaikuttamatta Singaporen asemaan. Kaikki nämä seikat puhuivat sen puolesta että kulttuuriset tekijät eivät yksin voineet määrätä Singaporen taloudellista menestymistä.

---

<sup>1</sup> Englanninkielen ensisijaistaminen koulutuksessa oli huomattavasti vähäisempää muilla väestöryhmillä kuin kiinalaisilla.

<sup>2</sup> Mikä muistuttaa David Hallin ja Roger T. Amesin (1987) konstruointia (positiivista sellaista) Konfutsesta pikemminkin suurena valtiotaitajana moralistin sijaan

Vuonna 1982 Singaporessa oltiin joka tapauksessa tultu tilanteeseen, jossa Lee saattoi esiintyä Konfutsen asuun puettuna *Far Eastern Economic Reviewin* kannessa. Englanninkielisen, Cambridgeen päätyneen koulutuksen saanut Lee olisi vuoden vuosikymmen aiemmin ollut sangen epätodennäköinen ehdokas aloitetun konfutselaisen poliittisen kampanjan seremoniamestariksi. Samaan aikaan kun konfutselaisuutta 1980-luvun aikana ujutettiin kansan tajuntaan, PAP:n ensimmäisen sukupolven kaartin vaihtaminen toisen sukupolven osajiin sujui Leen tiukassa kontrollissa. ”Toisen sukupolven PAP-lupaus” (anonyymi) jota Raj **Vasil**<sup>1</sup> oli tuona aikana haastatellut, tiivistä tuntojaan vallanvaihdosta:

It is acknowledged that the Prime Minister is enjoined by the nation and its people to ensure that he passes on power to such leaders that will maintain the prosperity and integrity of Singapore, rather than leave it to the processes of democracy (Vasil, 1992, 188).

Tulevat uuden polven PAP-johtajat olivat vastuussa ensimmäisen polven veteraaneille, erityisesti Leelle, kaikissa viranhoitoa koskevissa tehtävissään. Isälliset haastattelut Leen toimistossa, Singaporen ulkosaarella *Istanalla*, saivat kuin saivatkin eräänlaisen opettaja-oppilas –suhteen konfutselaisen vivahteen. Tulevien vallankäyttäjien oli opittava ennen kaikkea työskentelemään yhdessä, keskeinen harmonia arvonaan. Oli suotavaa että he tutustuisivat toisiinsa myös henkilökohtaisesti. Teknokraattisuus ja tehokkuus olivat suotavia arvoja politiikoksi aikovalle (Vasil, 1992, 203). 1986 silloinen varapääministeri Goh Chok Tong, kuultuaan juuri Leeltä julkisen lausunnon että oli tuleva hänen seuraajansa pääministeriksi, halusi kuitenkin tuoda avoimuuden ja varovaisen konsultatiivisuuden teemoja toisen sukupolven repertuaariin Myös lupaus laajemmasta demokratiasta oli tapetilla, kunhan vaikeuksista selvittäisiin:

What we want to encourage is practical ideas. I would not like to use word “criticism” because that implies an adversarial relationship. We always listen to those who have well-considered views. Those views may not necessarily be heard in public. The danger of having too many voices heard publicly is that they would tend to drown out the dominant theme. Government, for example, wants to send a message to the people about the direction which the country must take. That message will be lost if there are a thousand and one voices. It is important that the singer is not drowned by the band. We are institutionalising ways by which people who have viewpoints can be heard. That, I think, is more important (emt., 214)

Lee oli kuitenkin pian uuden sukupolven johdon nimeämisen jälkeen huolehtimassa siitä, olivatko nämä todella kykeneviä ottamaan johdon maassa ilman että sen tulevaisuus vaarantuisi. Esimerkiksi 1988 julkaistiin asetus, jolla pyrittiin turvaamaan Singaporen mittava julkinen säästövaranto, joka

---

<sup>1</sup> 1992 politologian luennoitsijana (Dr.) Victorian yliopistossa, Uudessa Seelannissa

sisälsi mm. kaikille kansalaisille pakollisen CMF-vakuutusrahaston<sup>1</sup>, koska Lee pelkäsi että tulevaisuuden johtajat saattaisivat joutua kiusaukseen ja käyttää rahoja *vastuuttoman jakopolitiikan välineinä* (emt., 219-221).

Kansainvälinen kiinnostus konfutselaisuuden ja talouden vireysasteen välistä yhteyshypoteesia kohtaan kasvoi samaan aikaan. Tämä liittyi tilanteeseen, jossa Kaakkois-Aasian maiden taloudet kasvoivat ripeästi, ja kansainvälinen huomio kiinnittyi alueelle, erilaisiin taloudellisiin investointeihin virtasi rahaa alueen ulkopuolelta. Myös Kiinan kansantasavallassa puhalsivat ideologiset tuulet menneisyydestä. **Deng** Xiaopingin aloittaessa valtakautensa puolueen ja maan johdossa vuodesta 1978, maassa oli aloitettu mittavien talousuudistusten ohella pikkuhiljaa avoimemman suhtautumisen moniin aiemmin vaiettuihin kysymyksiin. Tilanne ja kuviot menivät uusiksi suhtautumisessa konfutselaisuuteen sitä mukaa kun ortodoksinen suhtautuminen marxilaisuuteen alkoi kärsiä pahaa inflaatiota 1980-luvun mittaan; talous avattiin yksityistämiseksi, tuloerot kasvoivat huimasti ja työttömyys nosti päätään. Chanin (1996, 34-37) mukaan vielä vuoden 1978 talousuudistuksissa ei Konfutsea kaivattu, tarve tuli ilmeisemmäksi vuonna 1982 kun reformia ei enää pystytty sisällyttämään kommunistipuolueen ensimmäisen perusperiaatteen sisään; periaatteen, jonka mukaan kommunistinen puolue johtaa kansan organisatoriseen tilaan, jossa jokainen tekee kykijensä mukaan, ja jossa jokainen ansaitsee tarpeensa mukaan. Tarvittiin agentti, joka antaisi köyhille sisäisen motivaattorin ympäristössä jossa tuloerojen räjähdysmäinen kasvu katsottiin enemmän kuin suotavaksi (emt.). Konfutse odotti ottajansa niin kuin Singaporessa hieman aiemmin. Intressi oli yhteinen, konfutselaisen perinteen mukaiset virkailija-tiedemiehet olivat jo tekemässä lähetystyötä.

#### 4.4. Symposiumien aika: Konfutse-retoriikan laajeneminen talousteoriikkaan

More and more evidence show that... it is unimaginable that Confucian values such as the positive attitude of this-worldliness, the rule-abiding and active seeking of well-being of life, the respect for authority, the emphasis on frugality, and the strong concern for family life, could be without any relation to the job ethics and the attitude of the whole East Asian community.

(Peter **Berger** taiwanilaisessa lehdessä *China Forum Semi-monthly*, 1984, Laun, 1991, 210 mukaan)

Konfutselaisen revanssin yhdeksi tukipilariksi kuului Leen luottomiehen Goh Keng Sween junailema Itä-Aasian filosofian tutkimuslaitoksen (*The Institute of East Asian Philosophies- EAP<sup>2</sup>*) perustaminen Singaporeen vuonna 1983, Singaporen kansallisen yliopiston (NUS) osana. Laitos kunnostautui alkuvaiheessaan konfutselaisuuden uudelleenkonstruointeihin, ja niinpä se tutkimuksiansa jälkeen päätyikin toteamaan sen jo tautologiaksi muuttuneen teesin, että konfutselaisuuden kosmoksellinen

<sup>1</sup> Central Provident Fund

<sup>2</sup> Myöhemmin tutkimusinstituutin nimi muutettiin Institute of East Asian Political Economyksi (IEAPE), ja tutkimusaiheet



maailmallisuus on juuri se moottori johon siihen perustuvat konfutselaiset hyveet voidaan kääntää hyödyntämään hyvinvoinnin lisäämistä nimenomaan tässä maailmassa. Tämän tulkinnan Chan (1996) näkeekin kriittisesti esimerkkinä konfutselaisuuden historiassa havaitsemastaan piirteestä, jossa konfutselaisiksi tunnustautuvat virkamies-tiedemiehet tutkivat totuudet mieleisiksi teeseiksi hallitsijoidensa käyttöön. Chanin kriittisyyden yksi kulmakivi tässä kohden on konfutselaisuuden yhdeksi tärkeimmäksi opin määrittelijäksi itse Konfutsen jälkeen mainitun Mungtsen antimaterialistisia arvoja korostava saarna muinaisen Liangin valtion kuninkaalle **Hu**ille neljännellä vuosisadalla eaa.

Koska konfutselaisuuden uusi tuleminen konkretisoitui pitkälle akateemislähtöisesti, oli luonnollista että samanmieliset tieteilijät pitivät suuria kongresseja, joissa konfutselaista skolastiikkaa muovattiin ja uudelleen tulkittiin. Weberin käsitykset modernin teollistumisen kulttuurisista tekijöistä revisoitiin näissä konferensseissa konfutselaisuuden osin, joskus vaihtelevin ja toisiaan repivin argumentein jotka luontevasti toimivat samankin esittäjän teoriassa. Yksi tällainen kokoontuminen pidettiin vuonna 1986 Taiwanilla teemalla konfutselaisuus ja modernisaatio. Täällä Fu (1986, 149-159) vetosi Peter Bergerin tutkimuksiin joiden mukaan konfutselaiset hyveet ovat hyvinkin saattaneet luoda oivan pohjan kapitalismin voittokululle Itä-Aasiassa. Lisäksi hän väitti konfutselaiselle etiikalle ominaiseksi paitsi maailmallisuuden, myös asketismin karaktäärin. Viimeksi mainitusta hän löysi sanontojen joukosta tositteen jossa mestari toteaa rikkauden ja arvokkuuden merkit ovat hänelle mitättömiä, ja jossa tämä toteaa valaistuneen hakevan vastauksen moraaliseen ongelmaan välittämättä rikkauksien keräämisestä. Riittien korostaminen merkitsi Fun mukaan myös merkkiä asketismista (eihän kukaan huoleton voisi ottaa riittien tarkkaa suorittamista syvimmän *ilonsa* lähteeksi). Juuri Mungtsen ihmisrakkaus ja humanisuus taas nähtiin pohjavireeksi sille että riittien suorittaminen pystyttiin kokemaan mielekkääksi. **Jiang** (1986, 325-335) taas lähti siitä että kaikki kulttuuriset traditiot omaavat konservatiivisen asenteen nopeaa kehitystä vastaan. Toismaailmallisuus ja maailmallisuus ovat herkkiä käsitteitä, ja esimerkkeinään kaikki maailman pääuskonnot, Jiang toteaa että kummatkin leimat (sisältäen ”toismaailmallisuuden” vaurauden tavoittelun vastustamisen) voidaan eri aikakausina löytää kaikista, ei vain konfutselaisuudesta (tai kristillisen tradition, myös osittain protestantismien, pitkistä kaupankäynnin ja vaurauden tavoittelun halveksunnasta).

Lokakuussa 1988 kokoontui kaksikymmentä kiinalaista ja ulkomaista konfutselaisuuden tutkijaa yhteen pohtimaan konfutselaisuutta, sille hyvin myönteisessä ilmapiirissä. Pekingin yliopiston professori **Zhang** Dainian, *Chinese Confucius Research Institut*en johtaja piti Itä-Aasian konfutselaisen kulttuurialueiden, esimerkkeinään kapitalistiset Singapore ja Hongkong, taloudellista menestymistä selkeänä osoituksena siitä että *konfutselaisella sosiaalisella ideologialla* on relevantti

merkitys tämänkin päivän maailmassa, ja mikä tärkeintä, myös kommunistisessa Kiinassa. Kansantasavallan sosiaalitieteilijät **Xie Tao**, **Liu Guogang** ja **Liu Epei** rekonstruoivat seminaarissa konfutselaisia virtuita ja riitistöjä interpersonaaliseen suhdeverkostoon perustuvan ei-egoistisen itseyden työstövälineinä. Myös kommunismi transformoitui - konfutselaisuuden vaikutuksesta? - seminaarin aikana luontevasti kun Liu Guogang päätteli ääneen että marxilainen egotaliarismi ei itse asiassa tarkoittanutkaan tuloerojen tasaamista (Chan, 1996, 34). Vielä samana vuonna kokoontui Mainzissa 100 tiedemiestä, kansanedustajaa, journalistia ja erilaisten järjestöjen edustajaa USA:sta, Euroopasta, Neuvostoliitosta, Kiinasta, Taiwanista ja Singaporesta, Kiinan kansantasavallan *Confucius Foundationin*<sup>1</sup> ja *Konrad Adenauer Foundationin* järjestämään *Confucius and Modernization in China* –teemasymposiumiin. Tu esitti puheenvuorossaan seminaarissa käsityksensä miten *postkonfutselaista*<sup>1</sup> dynamiikkaa pitäisi lähestyä: se tapahtui hänen mukaansa jättämällä liika *instrumentaalinen rationaalisuus* pois työkalupakista:

I am not looking at institutions as static structures but as a value-ladding proces. I do not attempt to identify direct casual relationships but to offer perspectives on Confucian institutions as networks of human interaction, arts of negotiation, patterns of symbolic control, and rules of social discourse.

(Tu, 1991a, 33)

1800-luvulta asti konkretisoitunut Itä-Aasiaa kaivanut epäluulo länsimaiden tunkeutumisesta reviiirilleen on saanut Itä-Aasian suurmaat, Korean, Kiinan ja Japanin, reformoimaan konfutselaisia instituutioitaan (koululaitos, paikallishallinto, sosiaaliset rakenteet) viimeisen vuosisadan ajan. Kiinassa tässä epäonnistuttiin, Japanissa kävi Meiji-restoraation osin toisin. Tun mukaan amerikkalaisten pitkittynyt läsnäolo ja siihen liittynyt yhteinen kommunismin vastaisuus selitti Japanin, Taiwanin ja Kaakkois-Aasian konfutselaista valmiutta taloudelliseen dynamiikkaan yksiltä osin. Alueen yhteiskunnat (varsinkin intellektuaalit ja poliittinen eliitti) olivat monella tapaa ”amerikasoituneita”, arvomaailmansa osin tradition ja Amerikan hybridejä. Tämän amerikkalaisen maallisen hyvinvoinnin tavoittelun arvojen ”institutionalisoituminen” vapauskonseptin ohella konfutselaiseen maalliseen hyvetematiikkaan toisen maailmansodan jälkeen selittää kenties paljon sitä miksi konfutselainen dynamismi syntyi täällä, vasta nyt, eikä Kiinassa (jossa tähän oli pyrkinyt mm. aiemmin mainittu Kang Yu-wein konfutselainen revanssiliike – oma lisäykseni) .

Indeed, a distinctive strength of these states is their willingness and ability to combine foreign science, technology and political organizations with institutional and spiritual resources from their own traditions

(Tu, 1991, 33)

Vahva konfutselainen perinne kuitenkin näytti nyt puhuvan sen puolesta, että konfutselaisella Aasialla

---

<sup>1</sup> Confucius Foundation perustettiin Pekingissä 1984 (Steiger, 1991, 124)

on mahdollisuus välttää se faustinen angsti, mihin materiaaliseen hamuamiseen juuttunut, kuten Weberkin on todennut, ”sattuman kautta talousdynamismiksi muuttunut” protestantismi on ajautunut instrumentaalisisessa rationaalisuudessaan (emt, 33-34). Länsimainen ”kreikkalais-roomalaisperäinen” retoriikkavetoinen politiikanteko, amerikkalainen asianajajakommunikatiivisuus<sup>2</sup>, tai äärikapitalistinen heikkojen hylkääminen ei sovi yhteisökulttuuriin, jonka periaatteena on ollut konfutselainen luottamukseen kasvattaminen<sup>3</sup> itsekultivaation ja personalisoidun rituaalin kautta (emt, 36-38). Tun hengessä samassa vuoden 1988 seminaarissa jatkoi **Lau Kwok-Keung**<sup>4</sup> (1991, 210-227), joka esitti konfutselaisten virtuoidein päivittämistä siten, että esimerkiksi tieteellisen tiedon oppiminen nostettaisiin yhtä tärkeäksi arvoksi kuin moraalinen opetus, ja perheen ylläpidon hyveet ulotettaisiin laajemmalle yhteiskuntaan, esimerkiksi Japanin tapaan, jossa *yritykset olivat sisäisissä suhteissaan perheenomaisia*. Lännen protestantismi oli Laun mukaan menettämässä dynaamisuuttaan koska sen perustava elementtinä oleva usko Jumalaan oli länsimaissa häviämässä. Siksi Aasian oli taivallettava omaa tietään, ja pidettävä konfutselaiset hyveet elossa reformoimalla ne ja niihin liittyvät riitit nykypäivään sopiviksi (emt., 222-226).

Nykyisyyden presentoituminen menneisyyteen jatkui mainitun seminaarin jälkeen toukokuussa 1989, jolloin joukko sinologeja<sup>5</sup> ympäri maailman kerääntyi Taiwanille teeman *Confucianism and Economic Development in East Asia* merkeissä. Konferenssissa tutkija Roderick **MacFarquhar** (Harvard) oli Japanin ja neljän mini-lohikäärmeen ”tiikerin” (*Four Mini-Dragons*; Taiwan, Etelä-Korea Hong Kong, Singapore) dynaamisuutta analysoidessaan päätenyt johtopäätelmään jonka mukaan nuo valtiot ”muodostavat lännelle totaalisen haasteen niin kulttuurin, talouden kuin sosiaalisen kehityksenkin tasoilla”, koska niillä oli perustanaan konfutselaisiksi nyt määritellyt, hyvin paljon Max Weberin protestanttisen etiikan eesteteorian mukaiselta kuulostavat karakterit, joiden ansiosta läntinen eurooppa ja pohjois-Amerikka aikanaan teollistumisensa loivat - täysin päinvastoin kuin pastori John vuosisadan alussa oli väittänyt:

...post-Confucian characteristics such as self-confidence, social cohesion, subordination of the individual, education for action, bureaucratic tradition and moralizing certitude. (Chan, 1996, 36)

Professori Tu totesi mainitussa kokoontumisessa Peter Duusin ja Edwin **Reischauerin** (1974)

---

<sup>1</sup> Tu käytti tätä termiä tehdäkseen eroa historialliseen neokonfutselaisuuteen.

<sup>2</sup> Singaporelainen poliittinen todellisuus on heittänyt tässä kohden pahasti kulttuurista kuperkeikkaa, kuten tässäkin tutkimuksessa on viitattu (oppositiopolitiikka lakitupamenettelynä).

<sup>3</sup> Kansalaisten keskinäisestä ja viranomaisiin luottamuksen asteesta Singaporessa on esitetty erittäin kriittisiä kommentteja; kts. luku 5.3.

<sup>4</sup> Dr., Institute of East Asian Philosophies, Singapore

<sup>5</sup> Mukana olivat muun muassa Tu Wei-ming, Thomas A. Metzger, Ramon H. Myers, Peter Duus, Heita Kawakatsu, Ezra F. Vogel, Aline & John Wong (Singaporesta), John Fei, Marion Levy, Gary Hamilton ja Wu Yuan-li, kaikki nimekkäitä konfutselaisuuden tuntijoita

aikaisempien tutkimusten tukevan pitkälti näitä havaintoja. Marion Levy mainitsikin samassa tilaisuudessa protestanttisen etiikan ja konfutselaisuuden samanlaisen roolin väestökokonaisuuksien tajunnallisena motivaattorina; hän jopa ennusti että konfutselaisuus saattaa tulevaisuudessa levitä läntisten kansojen keskuuteen<sup>1</sup>. Seminaarissa puitiin myös käsitteitä ”*low Confucianism*” (Wang, 1988) ja ”*bourgeois Confucianism*” (Redding, 1985). Edellisellä viitattiin kiinalaisuuden ”diasporavaltioiden” kykyyn modifioida konfutselaisuus moderniksi taloudellisen kasvun dynamiikaksi, jälkimmäisestä löytyi todisteita Hong Kongista, jonka yrittäjäväestö oli tutkimusten mukaan ”konfutselaisen luonteenlaadun” omaavaa. Chan (1996, 37) pitää tätä männävuosisadan viimeiselle vuosikymmenelle kulminoitunutta – uusnationalistista - kehitystä kiinalaisen ja ulkokiinalaisen konfutselaisen tutkija-virkamiesyhteisön mielessä merkinä heidän yhteisestä sosiaalisesta maailmankatsomuksestaan; hän jopa nimittää tätä katsomuskantaa *kansallissosialistiseksi* vastapainoksi kansantasavallassa virallisesti vallalla olevaa ”sosialismia kiinalaisin kirjoitusmerkein” kohtaan<sup>2</sup>. Konfutselaisuus oli nyt valjastettu talouskasvun moottoriksi ja kasvavien tuloerojen oikeuttajaksi. Chan (emt.) pitää myös virheellisenä käsitystä että konfutselaisuus ideologiana voitaisiin koskaan liittää puheisiin talouskasvun edellytyksistä; varsinkin kun Konfutsen tärkeimmäksi katsottu seuraaja Mungtse oli taloudellisen hyödyntävoittelun ensisijaistamisen aikanaan tuominnut. Sen sijaan *konfutselaisuuden ainoa funktio historiassa on ollut ollut poliittinen legitimointi tai de-legitimointi* - tähän voisi tietenkin todeta että oli politiikan retoriikka sitä tai tätä, politiikan poliittinen rooli säilyy<sup>3</sup>.

## 5. Aasialaisen herrasmiehen jaetut arvot

Konfutselainen arvokampanja ei toivotulla tavalla pelastanut PAP:n hupenevaa kannatusta 1980-luvulla. Tremewanin (1992, 122-138) mukaan sen takia että singaporelainen keski- eikä edes materiaalisia olojaan kohentamaan päässyt työväenluokka, hyväksyneet sitä aiemmin suoraan pragmatismien ideologian varjolla harjoitetun patriarkaalisin autoritarismin uudeksi kuorutukseksi. Tremewanin radikaalin näkemyksen mukaan kyse oli siitä, että kyseessä oli ideologinen kamppailu jossa konservatiivinen PAP-eliitti pyrki konfutselaisuutta hyväksikäyttämällä alistamaan kontrolliinsa naiset (konfutselaisuuden patriarkaalisin perhemalli), työväenluokan (lojalisuus työnantajaa ja

---

<sup>1</sup> Warren **Cohenin** 2002 julkaistu teos ”The Asian American Century” tuo esiin väitteen Amerikan aasialaistumisesta. Cohen näkee, että aasialaiset ovat muuttamassa amerikkalaista identiteettiä, vaikka globalisaatioissa on toisaalta melkoinen ripaus amerikkalaisuutta Eräissä akateemisissa teksteissä globalisaatiota on pyritty ymmärtämään Itä-Aasian talouksien avulla, ja samalla ymmärtämään näitä talouksia globalisaation avulla. Nämä Aasian maat ovat näet olleet ensimmäisiä innokkaita ”globalisoijia” ja ne ovat ensimmäisinä hyötynneet taloudellisesta maapalloistumisesta (Rutanen, 2004).

<sup>2</sup> Väite, mikä on toistunut myös aasialaisen arvomaailman kritiikin yhteydessä; kts. luku 5.3.

<sup>3</sup> ... vedotkoon puheissaan mihin syy-seuraussuhteeseen hyvänsä.

hallitsijaa eli valtiota kohtaan) ja etniset vähemmistöt (meritokratian ja englannin kielen sekä mandariinikielen nostamisen avulla harjoitettu ”piilokommunistinen” kiinalaisen yläluokan aseman turvaaminen). Pyrkimyksenä oli ollut yhdistää kapitalistinen tuotantomalli ja patriarkaalinen komento tehokkuuden nimissä. Äänestäjät eivät kuitenkaan tätä tarpeeksi hyväksyneet, mikä näkyi PAP:n kannatuksen hienoisena laskuna vuosien 1981 ja 1984 parlamenttivaaleissa. PAP:n kannalta oli huolestuttavaa, että tutkimustulokset osoittivat nimenomaan englanninkielisen koulutuksen saanut keskiluokkakin jatkoi ”kapinaansa” valtionhoitajapuoluetta kohtaan. Koulutettujen maastamuutto Eurooppaan ja Amerikkaan kiihtyi, mistä Lee suorastaan raivostui syyttäen lähtijöitä: *You are the washout!* Koulutetut naiset eivät olleet ostaneet PAP:n lisääntymisrahatarjouksia, avioitumattomien ja lapsettomien naisten määrä lisää ja väestönkasvu hidastui kokonaisuudessaan koko 1980-luvun ajan paitsi malaijiväestön osin, mikä voimisti PAP:n huolestumista. Tutkimusten mukaan naisten parissa oli laajalti vallalla käsitys jonka mukaan valtio oli tunkeutunut liiaksi perheen sisäisiin asioihin (emt., 124), Eugenistinen argumentointi oli herättänyt voimakkaita aggressioita kouluttamattoman väestön parissa (erityisesti malaijien); se koettiin rasistisena syrjintänä.

PAP koki ensimmäisen kerran konkreettisesti kuinka vaurastuneen – ja liikaa yksilöllistyneen – keskiluokan myötä vahvistunut poliittinen oppositio pystyi menestymään, vaikkakin marginaalisesti. maan parlamenttivaaleissa vuosina 1980 ja 1984, PAP:n kuitenkin säilyttäessä konkreettinen valta-asemansa. Varsinkin 1984 vaalien analysointi kuitenkin johti PAP:n sisällä linjan tarkastelupohdintaan, jonka voidaan katsoa toimineen vuosikymmenen loppuun mennessä tapahtuneeseen arvostrategiseen muutokseen johtaneen prosessin alkusykäyksenä. Merkitys oli myös varsinkin Lee Kuan Yewin mielipiteellä vahvistaa ideologista pohjaa pian näköpiirissä olevalle toisen sukupolven johtajiston esiinmarssille, paitsi oman asemansa muutosta Lee tarkoitti tällä myös PAP:n survival-sukupolven eläköitymisen ilmeisyyttä (Chua, 1996).

Kokonaisuudessaan vuonna 1979 elinkeinorakenteen muutoksen apuvälineeksi aloitetun koulutusuudistuksen (jonka osa moraalisen koulutuksen ohjelma oli) tulokset näyttivät hyviltä: tutkimusten mukaan opiskelutulokset olivat parantuneet kaikilla tasoilla. Konfutselaisuus ei kuitenkaan opiskelijoiden keskuudessa saanut mainittavaa suosiota, useimmat etniset kiinalaiskoululaiset olivat valinneet buddhalaiset opinnot konfutselaisten sijaan – vuonna 1989 konfutselaista etiikkaa opiskeli 17,81% moraaliopintoikäisistä koululaisista, noin neljännes ikäluokan etnisistä kiinalaisista (Wong, 1989, 290-292). Vertailun vuoksi etnisistä kiinalaisista yli puolet enemmän valitsi buddhalaiset opinnot (kokonaisuudessaan 44,37%)<sup>1</sup>. Raamattuopinnot keräsivät kokonaisuudessaan nekin enemmän suosiota kuin Konfutse (21,37%) Lisäksi perhekäsityksen laajentaminen sen vahvistamisen ohella tuotti Tremewanin (1996, 121) PAP:n tulkinnan mukaan

---

<sup>1</sup> Islamilaiset opinnot vetivät ko. ikäluokasta 13,35%, hinduopinnot 2,47% ja sikhiopinnot 0,37% vuonna 1989.

vaaran uudenlaisten pienyhteisöjen muodostumisen suuntaan, mikä oli vastoin puolueen tavoitteita. Sama epätoivottu sivuvaikutus liittyi uskonnollisen opetuksen aikaansaamaan voimistuneeseen islamilaisen<sup>1</sup> ja kristillisen<sup>2</sup> tietoisuuden nousuun. Tapahtumasarja, joka alkoi hallituksen epäilystä kommunistien salaliittoa kohtaan johti siihen että katolinen lähetysjärjestö joutui syytettyjen penkille kommunistien suojelusta. Tämä taas johti syytöksiin kristillisen sosiaalisen etiikan opettamisen yhteydestä vallankumoukselliseen toimintaan. Tämän seurauksena vuonna 1989 luovuttiin religious knowledge-ohjelmasta ja korvattiin se yleissivistävällä kurssilla. Lisäksi julistettiin *Religious Harmony Bill*-säädös, joka kielsi kaikki uskonnollisia yhteisöjä osallistumasta poliittiseen toimintaan (Tremewan, 1994, 144).

Syitä konfutselaisen koulukamppanjan epäonnistumiseen voidaan hakea, kuten aiemman poliittisen kehityksen erityispiirteissäkin, paitsi Singaporen etnis-kulttuurisesti kirjavasta populaatiosta, myös sen geopoliittisen aseman erityispiirteistä. Etninen kirjo ei tietenkään ole ongelma sinänsä, vaan se etnisten jakojen välillä tapahtuva sisäistys ja ulkoistus. Singaporen maantieteellinen sijainti on lisäksi hankala koska kiinalaisenemmistöinen pikkuvaltio harjoitti (ja harjoittanee jossain mielessä edelleen) konfutselaista projektiaan reilusti malaijilaisenemmistöisten, suuriväestöisten ja jossain määrin islamilaiden arvojen läpivalaisemien Malesian ja Indonesian kainalossa. Vaikka PAP:n ja erityisesti Lee Kuan Yewn henkilökohtainen panos etnisten kysymysten taitavana hallitsijana sekä sisä- että ulkopoliittisella kentällä on laajasti tunnustettu, on häntä myös arvosteltu ankarasti paitsi käyttämiensä keinojen moraalin, myös niiden valtiotaidollisen käytännöllisyyden osalta. Tilanne varsinkin kiinalaisen ja malaijilaisen maailman välillä on kuitenkin jatkuvasti ollut herkkä sekä Singaporen - *kolmannen Kiinan* (Chua 1996, 48) - sisällä että sen suhteissa naapurimaihin, erityisesti ”emävaltio” Malesiaan, jossa sikäläinen taloudellisia avainasemia hallussaan pitävä kiinalaisvähemmistö on joutunut Malesian itsenäistymisen jälkeen monien malaijiväestön aseman parantamiseen kohdistuvien hallintotoimenpiteiden osalta – esimerkiksi koulutus,- ja talouspoliittisten – altavastaaaja-asemaan.

Vuonna 1988 Singaporen 1.varapääministeri Goh Chok Tong mainitsi ensimmäisen kerran käsitteen jaetut arvot (*Shared Values*) muistiossa, joka tähtäsi uuden kansallisen ideologia luomiseen maalle. 1989 yhteisen, aasialais-monikulttuurisen ja kansallisvaltioaatteen ”yhdistävän kansallisen ideologian tarpeesta” Singaporen aikalaispresidentti Wee Kim Wee antoi julkisuuteeni keskusteluversion (*green paper*) aikaisemman komitean tuotoksesta. Keskustelua käytiin mediassa ja hallituksen erityiskomiteoissa. Kauppa- ja teollisuusministeri Lee Hsien Loong (SM Lee Kuan Yewn vanhin poika ja armeijan kenraali (*Brigadier General*<sup>3</sup>)) teki vuonna 1989 yleisessä puheenvuorossaan huomioita

---

<sup>1</sup> Islamilainen yhteisö kimpaantui Israelin presidentin vierailusta vuonna 1985 ja herätti yleistä keskustelua malaijien isänmaallisuudesta (Tremewan 1994, 142).

<sup>2</sup> Englanninkielisen koulutuksen saaminen näytti olevan yhteydessä kristilliseen herännäisyyteen; Tremewan, 1996, 144

<sup>3</sup> Tästä englanninkielisestä B.G. -muotoon lyhennyksestä tittelistä on Singaporessa vääntynyt ironinen muunnos ”Baby

arvojen kehityksestä:

The next generation is not growing up with the same values and outlook as their parents. Nor is it acquiring updated values which their parent's generation have carefully thought out and imbued in them. As a society, we are absorbing ideas from outside faster than we can digest them, in danger of losing our sense of direction. (There is therefore a need for the government inculcate) a clear set of values, strongly held and shared by Singaporeans (which-sic) can help us to develop an identity, bond ourselves together, and determinate our future. (ST 12.1.1989/ Kuah, 1990, 378)

Ministeri jatkoi samaisessa haastattelussa kokonaiskansallisen identiteetin pohjustusta painottamalla kuinka tärkeää on löytää arvopohja jonka koko kansa voi jakaa, samanaikaisesti kun etninen monikulttuurisuus voidaan säilyttää siten että jokainen kansanrymä voi kunnioittaa toisen arvomaailmaa. Yhteisen arvomaailman perustan täytyisi taten olla ei-poliittinen, ei-uskonnollinen, ja mahdollisimman riisuttu (Kuan, emt.), sisältäen kuitenkin maan kulttuurisen monikasvoisuuden täyden hyväksikäytön yhdessä niiden arvojen ja mielipiteiden kanssa jotka ovat auttaneet Singaporea selviytymään ja menestymään kansakuntana (Chua, 1996). Mainitussa haastattelussa Lee Loong ryhmitti neljä hallituksen erityiskomitean hahmottamaa teemaa joiden varaan uusi kansallinen ideologia tulisi pönkittää.:

1. Yhteisö yksilön yläpuolella – *community over self*
2. Perhe yhteiskunnan perusyksikkönä – *upholding the family as the basic building block of the society*
3. Konsensus vastakkainasettelun sijaan – *resolving major issues through consensus instead of contention*
4. Etnis-uskonnollinen suvaitsevaisuus ja harmonia perusarvona – *stressing racial and religious harmony*

Neljän perusteeman lisäksi ministeri listasi työteliäisyyden (*hardwork*), rehellisyyden (*honesty*), lojaalisuuden (*loyalty*) ja oikeudenmukaisuuden (*justice*) - näiden arvojen takana oli vahvana nimenomaan *konfutselaisuus*. Esimerkkinä konfutselaisuuden perinnöstä hän mainitsi ideaalin, jonka mukaan hallituksen on koostuttava kunnianarvoisista jäsenistä, jotka pitävät velvollisuutenaan tehdä hallituille oikeutta, ja joita kansa kunnioittaa ja arvostaa. Ja tästä löytyi eronteon paikka lännestä työntyvää rajoitetun hallinnon mallia kohtaan:

...this fits us better than the western concept: that a government should be given as limited powers as possible, and always treated with suspicion unless proven otherwise. (Kuah, emt.)

---

God”, jolla viitataan poika-Leen mahdollisiin vähemmän demokraattisiin privilegioihin maan valtahierarkiassa (Chan, 1996, 39).

Ministeri Lee Hsien Loongin tässä media-esiintymisessä konfutselaisuus oli vielä tärkeä osatekijä uuden kansallisen ideologian (*national ideology*) muovailumateriaalina. Hän antoi tässä yhteydessä esimerkin siitä miten arvojen täytyy elää ajassa; Singaporessa elettiin urbaania ja teollista aikakautta jossa aikansa eläneet tiukat sukupuoliroolit ja sukulaisuusetasemat oli syytä unohtaa yhteiskunnan toiminnan tehokkuudenkin takaamiseksi (katso edellisen sivun alaviite!) – niille jotka haaveilivat universaalista sosiaaliturvasta, huomautettiin kuitenkin perheen asemasta ensisijaisena sosiaalisena yksikkönä edelleen:

In China, where traditionally family ties are paramount, this practise has led to favoritism of relatives by officials. But in Singapore, we have adopted a clear separation between public office and official duty on the other hand, and private interests and personal obligations on the other. This has enabled us to run a clean and efficient bureaucracy, free of nepotism. ...Traditional Confucian family relationships are also strickly hierarchical. Sons owe an absolute duty of filial piety and unquestioning obedience to fathers. Males take precedence over females, brothers over sisters, and the first born over the second and third son. But in Singapore, the parent-child relationship is more respectful rather than one of absolute subordination. Sons and daughters are treated more equally, because of family planning. The relationship between older and younger siblings is less authoritarian. ... care and responsibility for the old and the young is still very much a family matter in Singapore. It should remain so, and should never be left to the state. (Kuah, 1990, 379)

Kuah (emt.) veti ministerin puheista johtopäätökset joiden mukaan konfutselaisuus oli edelleen mukana hallituksen työkaluna sosiaalisen ja taloudellisen muutoksen hallintapyrkimyksissä, esimerkiksi hyvinvointivaltioajattelun suitsinnassa. Siviilihallinnon ja byrokratian toimivuus, talouden tehostaminen globalisoituvaan aikaan, työvoiman tarpeen kasvaminen teollisuusaloilla<sup>1</sup> olivat kuitenkin esimerkkejä ongelmista jotka vaativat vanhojen feodaalisten lukkojen deletointia kansalaisten ajatusmaailmasta. Perinteisten kiinalaisten yhteisöjen, kuten klaanien, tempeliseurakuntien ja yksityiskoulujen roolin ylistäminen yhteiskunnan hyvinvointirattaiden nivelinä voidaan nähdä konfutselaisuuden perintönä. Vuoden 1989 lehtihaastattelussa Lee Loong halusi tämänkaltaisten yhteisöjen olevan aktiivisia ja toimimaan yhteistyössä hallituksen kanssa ”kiinalaisen perinnön vaalimisessa, tulevaisuuden päämäärien hahmottelussa” sekä käytännön tasolla erillaisten sosiaalisten instituutioiden kuten perhekeskusten ja päivähoitopaikkojen ylläpidossa (ST, 16.1.1989 /emt. 380). Tämä oli tietysti uutta Singaporessa, vielä 1950- 60-luvuilla klaaniyhteisöt nähtiin ”vihamielisen kiinalaisen sovinismin” pesäpaikkoina. 1990-luvulle tultaessa erilaiset hallituksen osittain organisoimat yhdistykset ja ruohonjuuritason organisaatiot kuitenkin ottivat yhä enemmän tämänkaltaisia tehtäviä hoitaakseen (kts. luku 5.2.).

---

<sup>1</sup> Singaporen teollisuudessa (kuten myös palvelualoilla) on 1970-luvulta lähtien työskennellyt huomattavan suuri vierastyöläisten joukko, jota hallitus on ajoittaisilla projekteilla pyrkinyt minimoimaan. Naisten työelämään houkuttelu oli



Vanhempi ministeri Lee Kuan Yew oli hieman aiemmin kääntänyt kirjan lehteä aloittamalla retorisen ulkoistamisen siten, että aasialaiset olivat nyt yhdessä erilaisia kuin moraalista perustastaan eriytyvä länsi. Nyt hän vaati (kansallispäivän juhlapuheessa) että singaporelaiset vanhemmat kiinnittäisivät huomionsa lapsiin, jotta nämä pitäisivät sisimpänsä – *software inside* – aasialaisena siitä huolimatta että käyvät koulunsa englanniksi. Perheenpito yhdistyi talouteen, ja Aasian kasvava kokonaispanos maailman taloudessa saikin tuntua kansalaisten sydämissä.

It will help us in a way that it restores our pride and confidence in our core values as Asians...

In the west family has become unimportant, as can be seen in the increase in couples who have children out of wedlock, parents who let their children leave home in their teens, and children who do not think it their duty to care for their parents.

(ST, 17.6.1988)

Englanninkielen kasvava ylivalta saattoi Leen mielestä jostaa siihen että Singaporesta tulee pseudoläntinen yhteiskunta (*a pseudo-Western society*; ST, 15.8.1988).

If you look at the Asiaweek, there`s an English edition and there`s the Chinese edition called Zazhou Zhoukan. Totally different... It`s got Chinese editors. It`s reporting on the same events. The English newspaper will take an opposition point of view and splash it all over as if it is the point of view. The Chinese version says, this is what they say, but this is the total picture. There`s no attempt at sensationalizing. It is always straightforward reporting. None of the strident, antagonistic press approach of the West. It`s a different culture. (Leen kansallispäivän puheesta; emt.)

Mielenkiintoinen oli Leen selvitys amerikkalaisille siitä mitä hän ajatteli dynaamisen aasialaisuuden määrittelystä ja demokratian yhteensopivuudesta:

Asia has a different history altogether, and not just no renaissance and enlightenment. It`s a very hierarchical society, East Asia. I would differentiate between East Asia and South Asia. The Indians, with Hindu culture, are very different. They like argument and discussion. East Asians go for decisions not as a result of arguments but as a result of consultations in reaching a consensus on an answer to a problem. I`m not saying democracy will not work. It has, with considerable modifications, in Japan. ... Look at the way authority is respected in Japan. Two persons meet and they bow to each other, and the man with the higher standing bows less deeply. In Japan, there is a certain sense of order and discipline, and that is favourable for growth because when you get down to work, you can`t keep on discussing and contradicting. Somebody has got to make decisions to go this way or that way. (Los Angeles Timesin haastattelusta; Star, 14.7.1992, 20)

Lee rajaa tässä dynaamisen aasialaisuuden ulkopuolelle sellaiset maat kuin Intian, Filippiinit ja

Myanmarin. Vaikka esimerkiksi kahdessa viimeksimainitussa on autoritaarinen hallinto, se ei tee automaattisesti mahdollisia taloudellisen dynamiikan keskuksia koska näiden maiden kulttuuri on väärä siihen tarkoitukseen:

They accept lower standards because they don't consider hard objectives worth of effort. They're prepared to make do with less. I think if you gave them a more authoritarian constitution, the result would be the same because they're not by culture "hard" as different from "soft" society.

(emt.)

Työstön alla oleva kansallisen ideologian käsite vaihdettiin 1991 aikana virallisesti jaettujen arvojen (*shared values*) käsitteeseen, siten että uusi pääministeri Goh Chok Tong toi sen parlamentin käsittelyyn (*White Paper on Shared Values*). Neljän mainitun perusdimension lisäksi siihen oli lisätty annos yksilöä: *Regard and community support for the individual* – yhteisön tuki ja huomio yksilön kehitykselle (listattuna kolmanneksi arvoksi ennen konsensusta ja harmoniaa). Näistä viidestä arvosta muodostettiin hallituksen virallinen pitkän aikavälin projektien taustakiinnevoima (*..This was in lieu of spelling out the Government's long plans for Singapore*). 15. tammikuuta 1993 kyseiset viisi arvoa julistettiin Singaporen virallisiksi arvoiksi (Singapore infomap). Eddie C.Y. **Kuo** (1989, 294-309) tuo esiin kriittisen näkemyksen, jonka mukaan näiden arvojen takana on yritys ujuttaa konfutselainen poliittinen patriarkaatti hyväksyttäväksi ei-kiinalaisille singaporelaisille, ja huomauttaa että nimenomaan konfutselaisuuden vuonna 1982 esiintunut PAP-ministeri Goh Keng Swee korosti sitä että konfutselaisuutta ei saisi politisoida. Voidaan sanoa että konfutselaisuuden metamorfoosi jaetuiksi arvoiksi oli sen modifioitua vastaamaan ajan tarpeita (Kuo, 309). Huomattavaa on, että White Paperissa on kohta *Relations with Confucianism*, jossa nimenomaisesti puhutaan arvojen urbanisoimisesta. Samoin korostetaan *junzi*-terminologiaa, ”kunnioitettujen miesten” hallinnon ideaalia. Jaettujen arvojen konsepti toimii arvotemanttiselta pohjaltaan löyhemmin kuin konfutselaisuutta hallitsevana elementtinä korostanut kulturalistinen partikularismi 1980-luvun alussa. Kyseessä on eräänlainen retorinen koheesioprosessi. Sisäisesti tämä merkitsi kansallisen yhtenäisyyden korostusta yli tunnustetun etnis-kulttuurisen diversiteetin, ulkoisesti yleisaasialaisen – tai pikemminkin yleis-Itäaasialaisen - erityisyyden luomista, ja sen korostamista lännen edustamaa arvobabylonismia vastaan

Amerikkalaisen Singaporessa työskentelevän diplomaatin E. Mason **Hendricsonin** osallistuminen singaporelaisen ISA-säädösten perusteella kumouksellisesta toiminnasta pidätetyn oppositioaktivistin **Seowin** kannustukseen kirvoitti silloisen varapääministeri Goh Chok Tongin vahvoihin vertauskuviin, ottaen huomioon kuinka Singaporessa on aina otettu vakavasti kauppapoliittisten suhteiden ensisijaisuus USA:han nähden. Tämä loi ennakkoasetelmia alkavalle eronteon tielle:

We are close friends with the US and we hope we can continue to be close friends, but that does not mean that close friends have a right, when they come to our house, to mess around in the kitchen or in our bedrooms. They are invited just to our house and they have to behave accordingly. Their place is in the living room, not to go around in areas which are out of bounds.

(ST, 28.5. 1988)

Konfutselaisen kamppanjan amerikankiinalainen pääfilosofi, Tu Wei-ming, oli tällä välin ottanut etäisyyttä Singaporen hallituksen kurssiin. Vuonna 1989 hän julkaisi kirjoituksen jossa hän kritisoi talousretoriikassa laajentunutta käsitystä konfutselaisuudesta protestanttisen etiikan ekvivalenttina, rakenteelliset tekijät unohtaen. Hän piti tätä nyt konfutselaisuuden instrumentalistisena köyhdyttämisenä sen humanistisesta perinnöstä, ja huomautti Weberin teorian aktuaalisuutta korostaen, kuinka kapitalismin vapauttanut kulttuurinen juuristo oli myös luonut ”rautahäkin” (1989, 84-85). Tämä retorinen kehitys kulminoitui jaettujen arvojen konseptissa myös siinä, että Singaporen hallitus valjasti siinä konfutselaisuuden ilmiselvästi<sup>1</sup> poliittiseksi käsikassaraksi, kansallisen ideologian rakennuspuiksi, ja eronteon työkaluksi länttä vastaan, mitä Tu ei hyväksy missään tapauksessa. Tu jatkoi myöhemmin tämän kriittisen näkemyksensä kehittämistä yhdessä professori De Baryn kera, koostamalla myös esityksen konfutselaisuuden mahdollisuudesta ihmisoikeuksien promotoimistyössä, mungtselaista humanismia korostaen, ja (ristiriitaisesti) *konfutselaisuuden politisoimista* vastaan (1998).

## **5.2. Sisäpoliittiset kehityslinjat Singaporessa ”jaetun arvomaailman” puitteissa 1990-luvulla**

Yleisenä kriittisenä erityispiirteenä jaettujen arvojen konseptin julkistamisen jälkeisessä poliittis-yhteiskunnallisessa elämässä Singaporessa, voi useiden arvioiden mukaan noteerata PAP:n harjoittaman ulkoparlamentaarisesta kontrollin yhtäaikaisen voimistumisen ja hienovaraistumisen. Ulkoparlamentaarisesta vaikutusmahdollisuuksien laajentaminen vaikuttaa avoimuuden lisäämiseltä, mutta kriittisesti arvioiden on nähtävissä, että usein nämä vaikutusmahdollisuudet olivat enemmän tai vähemmän PAP-valtion tekokkaasti kontrolloitavissa.

Pääministeriyden siirtyessä 28.10.1990 Lee Kuan Yewltä maan ensimmäisenä varapääministerinä vuodesta 1985 alkaen toimineelle Goh Chok Tongille, toiveet hallinnon kurssimuutoksen suhteen olivat Singaporessa korkealla (Vasil, 1992, 229-270). Vallanperimystä oli huolella valmisteltu 1980-luvun puolivälistä saakka. Gohin käsitearsenaaliin kuuluivat avoimuus ja konsultatiivisuus. Goh korosti valintansa olleen ”mandaatti äänestäjiltä”, ja tämä nähtiin johdatuksena demokraattisempaan johtamiskulttuuriin maassa jossa oltiin totuttu tiukkaan yhden puolueen dominanssiin. Lee Kuan Yew, joka oli tietenkin antanut huolellisten konsultaatioiden tuloksena suostumuksensa tähän kaikkeen, ei

---

<sup>1</sup> Tu oli ollut 1980-luvun alussa kenties ilmeisen vilpitön asiassaan.

kuitenkaan kadonnut kuvasta kovin näkyvästi. Hän pysyi tiukasti vallan kahvassa jatkamalla PAP:n pääsihteerinä Gohin tultua pääministeriksi, eikä kansalla ollut epäilystäkään siitä kuka maata todella johti. Lee harjoitti paljon ”lounaspolitiikointia” ministereiden kanssa, minkä Goh näki hyödyllisenä ja toivoi Leen tätä jatkavan (Vasil, 1992, 233); kenties tässä on mahdollista nähdä mestari-oppilas – asetelma konfutselaiseen tapaan. Tällä järjestelmällä on lakiinn perustuva rooli; Lee Kuan Yew ja eräät muut ensimmäisen sukupolven raivaajat ovat pysyvästi nimitettyinä mukana hallitustyössä ns. vanhempina ministereinä (*Senior Minister - SM*). Juuri ennen vuoden 1992 täytevaaleja puolueen pääsihteerin tehtävät siirtyivät myös Gohille. Lee joutui kuitenkin useaan otteeseen alleviivaamaan Gohin ja koko hallituksen itsenäistä vallankäyttöä; hän puhui olevansa ”tulevaisuuden ongelmien työstäjä” päivän hallituspolitiikan tekijyyden sijaan (emt., 370/ ST, 17.9.1994; Vasil, emt.). Jo ennen Gohin valtaantuloa PAP oli suunnitellut Gohin valtakauden ajaksi noin viittätoista vuotta, jonka jälkeen valtaan siirtyisi ensimmäiseksi varapääministeriksi Gohin perijänä (1990) siirtynyt Lee Hsien Loong, Lee Kuan Yewin Cambridgessa ja Sadhurstissa koulutettu vanhin poika ja nyky-Singaporen talousministeri. Tämä tilanne vaikutti tämän tutkimuksen viime vaiheessa hyvin todennäköiseltä<sup>1</sup>. Hsien Loongin asema Singaporessa on herättänyt puhetta dynastisesta jatkumosta, ja edelleen epäilyjä maan demokratian syvällisyydestä (Chan, 1996, 39).

Vaikka Goh aloittaessaan esiintyi avoimuuden sanansaattajana, ei se ole singaporelaisessa kontekstissa merkinnyt lähentymistä länsiyhtävällisenpään retoriikkaan yleisesti. Vallanvaihdon yhteydessä PAP linjasi tavoitteekseen edelleen: managerisoidun demokratian maan hyvinvoinnin takaamiseksi, poliittisten oikeuksien hallitun rajoittamisen jatkamisen talouskasvun takaamiseksi, PAP:n jatkamisen ”kansallisen puolueen” (*The national party of Singapore*) periaatteella maan kansallisen identiteetin vahvistamisen takaajana, ja valtion sekä hallituksen rajattomien toimintaoikeuksien takaamisen. Puolue näki edelleen tehtävänänsä sopimuksen ehtojen täyttämisen sen ja sille äänensä antaneen kansan välillä: kansa on äänestämällä valinnut puolueen takaamaan hyvinvoinnin ja turvallisuuden myös jatkossa, vaikka se merkitsi vähemmän avointa demokratiaa. Uuden sukupolven johtajat jatkaisivat vanhoilla päämäärillä. Gohin tuoma uudistus merkitsi pääsääntöisesti vain muutosta johtamistyyliin (vähemmän aggrssiivinen ja autoritaarinen) sekä konsultatiivisuuden lisäämistä (Vasil, 1992, 235-241). Kaikella on kuitenkin rajansa:

People think you just open the space, you go out there and fight and ideas come up and Singapore will be run because the best ideas will emerge... How many people have the time to read through the papers... do you think they have time to reflect? (Ooi, 1998, 388/ ST 16.9.1995)

---

<sup>1</sup> Sanomalehti uutisen (Etelä-Suomen sanomat, 1.6.2004) mukaan istuva pääministeri Goh Chok Tong tulee ilmoittamaan vallanvaihdoksesta virallisesti heinäkuussa 2004.

Vuodesta 1990 alkaen Singaporen parlamentissa on tavanomaisen vaalimenettelyn mukaan valittujen kansanedustajien lisäksi voinut edustaa kansaa parlamentin erityiskomitean suosittelun kautta, presidentin erikseen ehdolle panemana nimettynä kansanedustajana (*nominated member of parliament/ NMP*) kahden vuoden välein uusittavana kautena. Kuten NCMP-, myös NMP-kansanedustajain toimivalta on vastaavalla tavalla rajattua. NMP-edustajat valitaan periaatteessa ansioituneiden virkamiesten, taiteilijoiden, yhdyskunta- ja ay-aktiivien, kaupankäynnin-, tieteen tai teollisuuden parissa kunniaa maalle tuoneiden joukosta. Vuosituhannen vaihteeseen tultaessa edustus on tullut lähinnä NGO-johtajien, bisneksen, akateemisten ja ay-väen joukosta. Nimettyjen edustajien on tarkoitus edustaa mahdollisimman laajaa itsenäisten ja riippumattomien näkemysten rintamaa. NMP—järjestelmä ei luonnollisesti ole saavuttanut koko poliittisen kentän tukea sen populaarin mandaatin puuttumisen vuoksi. Tämän kritiikin vastapainoksi jokaiden erikseen valittu parlamentti saa päättää mikäli se haluaa NMP-edustajia tuekseen. Jotkut nimekkäät NMP-edustajat (esimerkiksi lainoppinut Walter **Woon** ja kirurgi-feministiaktiivi **Kanwaljit Soin**) ovat tuoneet räväkän näkökulman moneen Singaporessa vaikeaksi koettuun kysymykseen, esimerkiksi nettisensuurisuunnitelmiin ja ulkomaisten työntekijäin oikeuksiin. Heidän vaikutusvaltansa on myös usein jättänyt monen opposition vaaleilla valitun edustajan varjoonsa. NMP-järjestelmä on myös käytännössä muodostunut varteenotettavaksi ”kouluksi” tuleville vaaleissa valituille ehdokkaille.

Parlamentaarinen demokratia eteni – tai kapeni - 1991 kun valtiosääntöuudistuksessa säädettiin suoralla kansanvaalilla, yksinkertaisella enemmistöllä, kuusivuotiskaudeksi valittavasta presidentistä. Presidentillä on avustajanaan neuvoa-antava kuuden hengen kabinetti (*council*). Lee Kuan Yewin toiveesta Singaporessa toteutettu muutos maan presidentin asemassa korvasi vuoden 1965 itsenäisyydestä lähtien voimassa ollut parlamentaarinen, seremoniapresidentillinen järjestelmä korvattiin suoralla kansanäänestyksellä valittavan ja enemmän valtaresursseja omaavan presidentin järjestelmällä. Lee oli omien sanojensa mukaan huolissaan Singaporen raivaajasukupolven johtajien *knowhow*-perinnön häviämisestä parlamentaarisen järjestelmän ”väärinkäyttäjien” hyväksi - tässä Lee mainitsi mm. vaatimukset kattavamman hyvinvointijärjestelmän puolesta (Kevin & Er, 1997). Presidentti-instituution uudistamisen vaikuttimeksi on Singaporessa virallisesti esitetty mahdollisen vaaleissa valittavan korruptoituneen hallituksen vastapainottaminen<sup>1</sup>. Tätä tarkoitusta varten presidentti on varustettu tietyillä mm. korkeimpien virkanimitysten toimeenpanemiseen liittyvillä veto-oikeuksilla ja oikeudella toimeenpanna esimerkiksi korruptiosyytöksiä ja kansallista uskonnollista harmoniaa koskevia selvityksiä. Vuonna 1996 presidentillisiä oikeuksia kuitenkin leikattiin muun muassa siten että parlamentti voi kahden kolmasosan enemmistöllä estää veto-oikeuden käytön avainnimitysten suhteen tapauksissa jossa presidentti on toiminut vastoin neuvoa-antavan kabinetinsa enemmistön tahtoa.

---

<sup>1</sup> Nyky-Singaporen (2003) presidenttinä toimii **Ong Teng Cheon**.

## Kontrolloitu media

Maan joukkotiedotusta kontrolloidaan vuonna 1974 laaditulla tiedotusasetuksella (*Newspaper and printing Act*), joka luotiin syntyjään aseeksi kommunismin uhkaa vastaan. Nytemmin saman asetuksen nojalla joukkotiedotusta ohjataan kansallisen koheesion ja kansakunnan rakentamisen nimissä. Lehdistö voi kertoa sangen vapaasti maailman tapahtumista, ja maassa on saatavilla kansainvälisiä julkaisuja. Maan sisäisistä asioista kertominen on kuitenkin tarkemmin kontrolloitu, ja hallitus on varannut vuoden 1986 asetuksen muutoksella itselleen oikeuden vastata kansainvälisen median siihen kohdistamaan kritiikkiin kyseisten lehtien jakelun eston uhalla – tätä varausta käytettiin tehokkaasti varsinkin 1990-luvun ”aasialaisten arvojen” ollessa keskustelujen kuumana perunana. Vuodesta 1990 lähtien maassa ilmestyvien lehtien, joita toimitetaan Singaporen ulkopuolella, täytyy hakea julkaisutoiminnalleen vuosittainen lupa (Rodan, 1992, 12). ehdistön omistus on keskittynyt julkisyhtiö *The Singapore Press Holdingille*, ja ääntä yhtiössä käyttävät taide- ja viestintäministeriön (*Ministry of Information and Arts*) nimetyt. Singaporelaiset ovat saaneet tottua huolella tehtyihin valtiollisiin tietoisuuksiin joissa heitä kehoitetaan esimerkiksi isänmaallisuuteen, kohteliaaseen käytökseen, ja lasten hankkimiseen. Joukkotiedotuksen luotettavuudesta ja puolueettomuudesta vuoden 1991 vaalien yhteydessä tehdyssä tutkimuksessa (Kuo et al., 1993). 56% PAP:ta kannattaneista uskoi joukkotiedotuksen luotettavuuteen, opposition kannattajista vain 10,5%. Internetistä on 1990-luvun lopusta alkaen muodostunut haaste Singaporen hallituksen poliittisen keskustelun hallintapyrkimyksille. Keskustelu netissä on kuitenkin sangen vilkasta, esimerkiksi keskusteluryhmässä *soc.culture.singapore* käydään ajoittain hektisiä väittelyjä poliittisista, rodullisista ja uskonnollisista aiheista, joista varsinkin kahdesta viimeisestä mainitusta aiheesta on muualla pyritty maan hallituksen toimesta rajoittamaan. Uskonnollista, etnistä tai poliittista materiaalia sisältävien web-saittien ylläpitäjäorganisaatioiden on kuitenkin rekisteröidyttävä *Singapore Broadcasting Authorityn* kontrollille, jolle ne täten ovat vastuussa saittiansa sisällöstä. Tämä valvoite on luonnollisesti saanut voimakasta kritiikkiä osakseen. Monilla maan puolueista on kuitenkin omat saittinsa, ja webin kontrolli

Poliittinen toiminta on Singaporessa lain voimalla (*Societies Act*) edelleen rajoitettu poliittisille puolueille; eli politiikkaan osallistuminen, mukaan lukien julkinen keskustelu, edellyttää puolueeseen liittymistä. Tästä esimerkkinä postleeläisen ajan tapaus vuodelta 1994, jolloin pääministerin johtamistapaa kritisoiva kirjoittelu lehdistössä sai pääministerin reagoimaan voimakkaasti kaikenlaista journalistista, kirjallista, teatteritaiteellista ja muunlaista politikointia vastaan. Poliittinen keskustelu hallituskriittisine kannanottoineen on kuitenkin todellisuudessa mahdollista Singaporessa, myös mediassa ja tätä nykyä tietysti internetissä. Se milloin keskustelu ylittää ”sallitun rajan”, on usein epäselvää (emt.); tämä saa ei-ammattipoliitikot hyvin varovaisiksi lausunnoissaan, mikä luonnollisesti johtaa usein itesesensuuriin. Se että ilmi politiikka suuressa mitassa kuitenkin on rajattu poliitikoille, antaa PAPille kuitenkin mahdollisuuden hyvin rajuun reagointitapaan sitä kohtaan esitettyä kritiikkiä vastaan, mikä ei olisi mahdollista yksityisiä kansalaisia kohtaan.

PAP on pitänyt monopolinsa murtumisen jälkeisenä tavoitteenaan kahden kolmasosan enemmistön säilyttämisen parlamentissa; sille ei riitä hallituksen muodostamisen monopoli tai ylipäättänsä pelkkä vaalien voittaminen. Tässä se on onnistunut toistaiseksi enemmän kuin hyvin: 1991 vaaleissa se sai 81:stä paikasta 77; vuoden 1997 vaaleissa 83:sta paikasta 81 (tuolloin oppositio asettui kilpailemaan vain 36:sta paikasta). PAP:n näkökulmasta yhden puolueen hegemonia takaa joustavan ja dynaamisen hallinnon ja yhteiskunnallisen kehityksen. Lee Kuan Yewn mukaan:

While a multiparty system is not necessarily a threat to the development of Singapore or its political system, with Singapore's small population and limited talent pool, even two-party system could be a waste of talent, as half the country's ablest would be sitting idle in the opposition. (Ooi, 1998, 360 /ST 6.12.1994).

Kansanedustajien toimenkuva on laajentunut vuosien myötä Singaporessa; kansallis-parlamentaaristen asioiden työstön lisäksi parlamentaarikkojen roolin välttämättömäksi osaksi on tullut monien vaalipiiripoliittisten asioiden, kuten yksittäisten äänestäjien edun ajaminen kiistatilanteissa julkisen vallan kanssa, julkisen asuntopolitiikan alueellinen ajaminen, vähäosaisten auttaminen erillaisten itseapuprojektien sisällä; yleensäkin intressiartikulaation organisoiminen yhteisötoiminnaksi ja –aktiviteeteiksi. Hallitsevan PAP-puolueen edustajilla on todellisuudessa enemmän tällaisia velvollisuuksia (jotka Singaporen parlamentarismien alkuvaiheessa kuuluivat enemmänkin eri ministeriöiden toimialaan) - tämä siksi että Singaporessa kehittyneelle politohallinnolliselle rakenteelle tyypillisesti opposition edustajilla on yksinkertaisesti huomattavasti vähemmän todellista vaikutusvaltaa valtionhallinnon elimiin.

PAP:ilta ei jää koko yhteiskunnassa mitään huomaamatta. Hallituksen suoraan tukemat ruohonjuuritason organisaatiot (kuten asukaskomiteat / *Resident's Committees*, kansalaisten konsultaatiokomiteat / *Citizen's Consultative Committees*), kansalaisyhdistykset / *People's Association*), ammattiliitot ja erilaiset ei-poliittiset järjestöt pitävät hallituksen tietoisena mitä maassa tapahtuu ja mitä kansa halajaa (Ooi, 1998, 364). Näiden ruohonjuuritason organisaatioiden neuvojat (*advisers*) nimittää hallituksen pääministeri PAP:n hallitsemisessa vaalipiireissä, oppositiovaalipiireissä nimityksen tekee PAP:n potentiaalisin ehdokas. Opposition edustajia ei näihin organisaatioihin nimetä, koska organisaatioiden tehtäväksi on suorasukaisesti määritelty – hyvinvoinnin ja yhteisyyden vahvistamisen jne. ohella - hallituksen polycyn selkoistaminen äänestäjäkunnalle. Vuonna 1996 PAP aloitti pääministeri Gohin johdolla ruohonjuuritason organisaatioiden haalimisen yhä keskitetympään kontrollin alle ns. yhteisökehityksen neuvostojen – *Community Development Councils / CDC* – avulla. CDC:stä kehitettiin eräänlainen katto-organisaatio kaikille hallituksen kontrolloimille ruohonjuurijärjestöille. Jälleen pääministeri (PAP) nimittää CDC:n johdon. Hallitus takaa CDC:lle

merkittäviä kehittämisarvoja. Nämä varat CDC taas jakaa vain hallituksen johtopuolueen (PAP) hallitsemien vaalipiirien järjestöjen hankkeille, kuten asuntojen korjausohjelmille, päivähoitohankkeille, vanhusten huollolle, hyväntekeväisyydelle, opiskelustipendeille ym.

Kaupunginosavaltuustot (*Town Councils*) ovat tärkeitä nappuloita vaalipiirien poliittisessa arkipäivässä. Lähes 90% maan kansalaisista asuu valtiollisesti hallinnoitussa omistusasunnossa. *The Housing and Development Board* (HDB) on maan asuntoasioita käsittelevä hallintoelin. Vuodesta 1988 alkaen kansanedustajan tehtävänä on ollut vaalipiirinsä valtionhallinnollisen asumisen johtotehtävissä toimiminen. Tämä on vähentänyt aiemmin tärkeää sisäpoliittista roolia johtaneen HDB:n merkitystä, samalla se on tuonut äänestäjille konkreettisen äänestyspoliittisen täyn vaikuttaa omaan asumisensa laatuun. PAP:n hallinnoimissa vaalipiireissä kaupunginosavaltuustot, asukaskomiteat (RC), kansalaisyhdistykset (PA) ja kansalaisten konsultaatiokomiteat (CCC) tekevät läheistä yhteistyötä, mikä on aiheuttanut hämmennystä ihmisten mielissä – useille ei ole selvää näiden organisaatioiden erot. Opposition vaalipiireissä kaupunginosavaltuustot ovat vastakkain hallituksen sponsoroiden ruohonjuurijärjestöjen kera. Kuitenkin juuri kaupunginosavaltuustot tarjoavat oppositiopoliitikolle parhaat mahdollisuudet vaikuttaa kansalaisten elämään esimerkiksi järjestämällä erilaisia aktiviteetteja. Vaikka opposition vaikutusmahdollisuudet ruohonjuuritasolla ovat PAP:a huomattavasti kapeampia, on se kuitenkin pyrkinyt tekemään itseään näkyväksi monilla tavoilla. Esimerkiksi SDP:llä on erityinen koulutusrahasto vähävaraisille. Oppositio pyrkii myös tuomaan mielipiteitään erillaisten julkaisujen avulla, joita myydään kansalaisille julkisilla paikoilla. Tällaisen toiminnan täydennykseksi opposition on vaikea tehdä itseään tykö kansalaisille mainituista rakenteellisista syistä johtuen (Ooi, 1998, 368).

PAP:n haaraosastot ovat johtavalle puolueelle tärkeitä hallintolinkkejä. PAP:lla on itse itsensä rahoitettavia haaraosastoja kaikissa maan vaalipiireissä; varoja toimintojen rahoittamiseen kerätään myös lastentarhatoiminnalla, juhlia järjestämällä sekä erillaisten julkaisujen kautta. Haaraosastot vaikuttavat monissa järjestöissä, ja ne järjestävät kansalaistapaamisia kansanedustajain kanssa. *PAP Community Foundationin* (PCF) tarkoitus on kerätä varoja korkeatasoisen lastentarhatoiminnan ylläpitoon. Nämä lastentarhat ovat periaatteessa kustannuksiltaan itseriittoisia; opetusministeriö kuitenkin kustantaa 80%:a perustamiskustannuksista (emt 365/ST, 2.12.1991). Vaikka lastenkasvatus näissä on periaatteessa ei-poliittista, niistä on tullut vaaliase PAP:lle: puolue on uhkaillut poistaa lastentarhat niistä vaalipiireistä joissa se kärsii tappion! PAP perusti nuorisajaoston (*Young PAP*) vuonna 1986, ajatuksenaan houkutella nuoret ”rauhan ja yltäkylläisyyden” aikana kasvaneet singaporelaiset mukaan politiikkaan. Puolueen naisjaisto näki päivänvalon 1988 (vuosien 1970 ja 1984 välillä maan parlamentissa ei ollut ainoatakaan naiskansanedustajaa, tämän jälkeen heitä on parhaimmillaan ollut neljä yhtä aikaa). PAP:n sukupuolipolitiikan tärkeimmät yhtymäkohdat ovat



liittyneet puolueen huoliin saada koulutettuja naisia työvoimaksi kasvavan talouden tarpeisiin, sekä nämä samat naiset puolisoiksi koulutetuille miehille varmistamaan yhteiskunnan menestystarinaa tuottavien ihmisgeenistöjen ylläpito (Tremewan, 1996).

Hallituspuolueena PAP:lla on suorat yhteydet maan yliopistojärjestelmään, ja tämän kautta esimerkiksi politiikan tutkimuksen laitokselle. Sillä on täten etulyöntiasema muihin puolueisiin nähden siinä, missä eri puolueiden nähdään välttämättömäksi tukeutua retoriikassaan ”tosiasioihin” ja tutkimukseen. Hallituspuolue voi myös velvoittaa tutkimuksen haluamastaan asiasta, ja halutessaan luokitella sen kannalta arat yksityiskohdat salaisiksi (emt., 369). Joillakin oppositiopuolueilla, kuten NSP:llä, PKMS:llä ja SDP:llä, on omat tutkimuslaitoksensa. Nämä opposition tutkimusinstanssit eivät kuitenkaan ole tuottaneet mitään politiikassa merkittäväksi nousutta aineistoa, lukuunottamatta SDP:n raporttia maan terveystalouden noususta (1995) ja elinkustannusten noususta (1996, yhdessä PKMS:n kanssa). Nämä tutkimukset johtivat PAP:n johtamien tutkimuslaitosten vastaisuuteen, jossa todettiin elinkustannusten nousun johtuvan maan elinkeinorakenteen muutoksesta mitä SDP ei ollut huomionnut. SDP joutui vääristely- ja huijaussyytösten kohteeksi, ja lopuksi puolue joutui maan tapaan maksamaan mittavat sakot (36 400 US\$) rohkeudestaan (Ooi, 1998, 369).

PAP:n järjestelmä uusien vaalikandidaattien rekrytoimiseksi on tehokkaasti institutionalisoitu. PAP ei edellytä että uudella ehdokkaallaan olevan aikaisempaa PAP-historiaa. Sen seula on suuri; esimerkiksi jo 1984 vaaleissa sillä oli 2000 nimen tietopankki eri asteiden professionaaleja, joista Lee ja muut PAP-ministerit seuloivat erilaisten haastattelujen avulla puolueen uudet ehdokkaat puolueen keskuskomitean hyväksyttäväksi. Puolue on asettanut ehdokaskriteereikseen ”intelligenssin ja rehellisyyden”; ehdokkaiden tulee olla mieluiten akateemisesti menestyneitä, yhteisöjohtajia, naimisissa, ja ”ongelmanratkaisullisesti” suuntautuneita (Vasil, 1992, 188-189) – akateemis-länsimais-nihilistisesti ottaen sängen sovinnaisia – *konfutselaisen herrasmiehen?* - arvosteluperusteita.

I have always believed that it is better that technocrats become politicians than to have politicians who can never become technocrats (PM Goh Chok Tong, Ooi, 1998, 371/ ST, 1.7.1997)

Mitä ilmeisemmin PAP on onnistunut oikeanlaisten ehdokkaiden asettamisessa – toisin on pääsääntöisesti opposition laita, sillä on ollut suuria vaikeuksia jo tavallisten rivijäsenten haalimisessa. Oppositio-politiikoinnin pelätään saattavan harrastajansa pois PAP-valtion mahdollisuuksien valtavirrasta. Ystävänsä menettäneen, oppositiopuolue NMP:n edustajasta itsenäiseen kampanjointiin vuonna 1997 siirtyneen **Chia** Shi Teekin kohtaloa kuvaili jopa hallitusmyönteinen Straits Times (30.11.1996) eläytyvästi:

This (Singapore) can be an awfully cold and lonely place for those who are seen to have got into the PAP's bad books, or gone beyond pale politically.

Leen tyyli lausunto vuonna 1981 presidentiksi valitun Devan Nairin oletetusta alkoholismista johtuneesta eroamisesta kertoo omaa kieltään Leen kovasta asenteesta heikkouden ilmenemiseen omankin puolueensa vallankäyttäjissä (Minchin, 1986, 6-7). Devan Nair tilittää alkupuheessaan Francis Seowin (1994) vuosistaan Leen masinoimassa vankeudessa kertovaan kirjaan, kuinka hänen silmänsä avautuivat hänen survival-vuosiensa ystävän, Leen suhteen, ja kuinka hän ja monet muut havahtuivat vuosien mittaan huomaamaan kuinka keinoista vapauden ja demokratian saavuttamiseksi oli Singaporessa tullut askel askeleelta päämäärä, joka tehokkaasti esti vapauden ja demokratian toteutumisen.

Vuonna 1996 tuli yleiseen tietoon SM Lee Kuan Yewin ja hänen varapääministeripoikansa edullisesti suurella alennuksella tekemät asuntokaupat muutaman huoneiston osin. Nousevaa kohua peläten pääministeri Goh määräsi tutkimuskomission selvittämään oliko laittomuuksia tapahtunut. Tutkimuskomission kanta oli että kaupat oli tehty yleisten markkinaehtojen vallitessa eikä mitään korruption viittaavaa löytenyt. Singaporessa ei yleisesti eikä tämänkään esimerkin varjolla ole havaittu politiikan ja rahan kytköksiä (Ooi, 1998, 373), mikä tekee siitä lähes ainutlaatuisen ympäristön aasialaisessa kontekstissa. Hallituksen kanta on, että politiikalla ei maassa rikastu, eikä politiikkaan osallistumisen vaadi keneltäkään rikkautta. Tässä käsityskannassa ei kuitenkaan huomioida sitä seikkaa, että yhteiskunnallisiin virkoihin pääseminen saattaa Singaporessa hyvinkin olla kiinni PAP-myönteisestä yleisasenteesta, ja yhteiskunnallisista hallintotehtävistä maksetaan maassa kaikkien mittareiden mukaan erityisen hyvin. Huomattavaa on myös että maan poliittisen valtasapainon etabloituminen nykyisenkaltaiseksi on saanut aikaan sen että opposition kamppanjointi kärsii usein varojen puutteesta; yksityisten ihmisten ja yhteisöjen oppositiota tukeva toiminta koetaan riskiksi. PAP pystyy rahoittamaan ehdokkaidensa kamppanjat; omaan toimintaansa se kerää osuuden ministereidensä palkasta, jäsenmaksuista, lastentarhamaksuista, ja muusta yhteisötoiminnasta. Puolueen lehti, *Petir*, saa huomattavia mainostuloja toisin kuin opposition äänitorvet.

Singaporen vetovoimaisuus ulkomaisen pääoman sijoituskohteena juontuu osaltaan PAP:n tiukasta otteesta maan ammattiliitoista (esim. Vasil, 1984, 127-137). Maan kaikki liitot ovat yhden sateenvarjon, NTUC:n (*National Trades Union Congress*), alla. NTUC:illa on tiiviit yhteydet PAP-hallituksen kanssa; keskusjärjestön johtajia on toistuvasti hallituksen ministeritehtävissä. Hallituksen kanssa yhteistyöstä ammattiliitot hyötyvät saamalla jäseniään hallintoelimiin tärkeisiin tehtäviin. Ne ammattiyhdistysaktiivit jotka yrittävät poliittista uraa jossain muussa puolueessa kuin PAP, ovat usein

huomanneet menettävänsä liittonsa luottamuksen (esim. SDP:n listoilla ollut pankkialan liiton **Mohammed Shariff Yahua** vuonna 1988).

Ihmisoikeus-, sukupuoli-, ja ympäristöasiat olivat nousseet 1990-luvulla säännöllisesti politiikan keskiöön. Opposition terää näiden asioiden hyväksikäyttöön on tylsistyttänyt NMP-järjestelmä, jonka myötä alan asiantuntijoita on nostettu parlamenttiin. Keskustelu elämäntyylin ja politiikan yhteydestä voimistui. Konfutselaisuus, aasialaiset ja länsimaiset arvot, rodullinen harmonia ja monet muut PAPn ja Leen itselleen aiemmin ISA:n uhalla monopolisoimat teemat tuulettuivat nyt railakkaasti ainakin lehtien mielipidekolumneissa ja yleisönosastoissa (Da Cunha, 1994). Russel **Heng** (1994, 11) kysyi miten Singapore voisi yleensä enää olla esimerkki konfutselaisesta yhteiskunnasta, kun sen nuorison enemmistönä olevat kiinankieliset on erotettu kiinalaisuudestaan englantilaisen koulutuksen oppijärjestelmillä, ja osa puhuukin englantia paremmin kuin kiinaa (osa ei käytännössä hallitse lainkaan kirjallista kiinankieltä). Leen 1970-lukulainen mielle puhtaasta englannista Singaporen yleiskielenä on korvautumassa ajatuksella *singlishin* – singaporenenglannin - yhteisyyttä ja paikallisuutta kasvattavasta vaikutuksesta (Da Cunha 1994, 79-82).

Viimeisessä kansallispäivän puheessaan pääministerinä, vuoden 1990 elokuussa, Lee kertoi antaneensa hieman periksi kokonaisvaltaisen singaporelaisen identiteetin luomistyössään:

... But I have to accept the world as it is. The reality was that most people identified themselves by race and other also saw them in those terms. It would be self-deception to pretend that there was a homogenised Singaporean.  
(ST, 26.8.1990)

Useimmat singaporelaisen julkisen keskustelun pioneerit kuten **Liew Kim Siong** (Da Cunha 1994, 60) vetosivatkin yksilön perusoikeuksien kuten mielipiteenvapauden, monipuoluedemokratian ja vapaamman joukkotiedotuksen puolesta. Singaporelainen *kiasuismi*<sup>1</sup>; konformistiseksi muuttunut kulttuuri, ja politiikkaa alati ohjaava pragmatismi saivat kritiikkiä osakseen (Da Cunha, 1994, 83-94). PAPn ajatus siitä että kulttuuria voisi tai edes pitäisi ohjailta ylhäältä päin tuomittiin yhä useammin. Luonnollisesti koututetut, intellektuellit ja kulttuurieliitti olivat Singaporessakin ne ryhmät jotka olivat (ja ovat) hanakammin tarttumassa kritiikin peitseen, mutta nuori sukupolvi sai äänensä kuuluviin internetissä, jossa oppositio saa pääsääntöisesti sympatiat puolelleen. Myös lehdistö on arviointien (Da Cunha, 1997, 85-96) mukaan herännyt moniäänisempään viestintään erityisesti vuoden 1991 vaalien jälkeen, jopa siten että hallitusmyönteiseksi yleisesti arvioitu Straits Times on antanut yhä enemmän tilaa opposition suoralle puheelle.

---

<sup>1</sup> \* Kiasu (kiinankielinen termi vapaasti selvitettynä asenteelle ”parempi pyy pivossa kuin kymmenen oksalla” (Cunha, 1994,71), eli miksi jättää tilaisuus käyttämättä kun muut kuitenkin sen käyttävät. Asenneilmapiiri joka tuottaa homogeenisen, erilaisuutta kaihtavan persoonattoman kuluttajamassan (*conformity*).

1997 vaaleissa PAP otti askeleen kohti sosiaalisesti huolehtivaa yhteiskuntaa vaaliteemoissaan ; eläkeläisrahastot, köyhien lapsikoululaisten auttaminen, matalatuloisten asuntorahoitus, ja koulujen iltapäiväkerhot nousivat äänenkalastuksen välineiksi). Kun PAP sitten kasvatti äänimääräänsä ensimmäistä kertaa sitten vuoden 1976, tulkitsi Goh vuonna tämän merkiksi siitä että äänestäjät olivat torjuneet ”länsimaalaistyyllisen liberaalin demokration ja vapauden” (emt., 391/ Far Eastern Economic Rewiew, 16.1.1997). Opposition ja kansainvälisen lehdistön<sup>1</sup> kannanotoissa ja kansalaiskeskustelussa PAP:n vaalivoitto katsottiin pitkälti epämoraaliseksi<sup>2</sup> (Da Cunha, 1997, 85-97) PAP oli vyöryttänyt pitkälti sen hyppysissä olleen materiaalsenaalin vaaliaseekseen, eikä tilaa jäänyt minkäänlaiseen keskusteluun demokratian laajentamisesta, tai muista ”idealistsista” yhteiskunnallisista uudistustarpeista. PAP siis torjui sille vieraan ideologian materialismilla, mutta varsinaisesti ensimmäistä kertaa ”jakopoliittisin” keinoin esiinnyttyään aiemmin pitkälti aiemmin ”verta ja hikeä” pragmatistisin keinoin; toisaalta voidaan sanoa että puolueella oli tähän Singaporen itsenäisydenaikaisena päärakentajana ”varaa”. Vuoden 1997 vaalien yleiseen kritiikkiin yhtyi Straits Timesin editorin Leslie **Fong** kaksi päivää vaalien jälkeen 4.1.1997:

Opposition but If the belief that all talk of principles and ideas is a waste of time, and what counts is the bottom line, is allowed to permeate Singapore`s political culture, then the future is bleak indeed.

In such an environment, people would train their eyes only on what they can get out of the system. Sacrifice, duty, idealism and so on are only for fools or those with saintly disposition.

That sad day may come if those who believe in something – not just the need for an any cause – are brow-beaten into retreat and silence by those who jeer at their naivete or soft-headedness.

Yes, they may often feel like they are voices in the wilderness. But Singapore is poorer if **their** voices are stilled. (Da Cunha, 1997, 93)

PAP oli kuitenkin omalla tavallaan vastannut keskiluokan kasvaneeseen moniäänisyyden tarpeeseen. Jo vuonna 1988 kehitettiin NCMP-järjestelmä. ”Ministerikierrokset” (*ministerial walkabouts*) kansan pariin esiteltiin jo aiemmin (1982). ja 1990-luvulle tultaessa singaporelaisille tarjottiin eneneviä mahdollisuuksia vaikuttaa yhteiskunnassa mm. ruohonjuuritason organisatioiden, parlamentin valintakomiteoiden (*parliamentary select committees*), hallituksen palauteyksikön (*government feedback unit*), ja parlamentin kansalaistapaamissessioiden ((*MP`s meet-the-people sessions*) välityksellä (Ooi, 1998, 362-363), tämä on oletettavasti tehty tarkoituksella opposition vaikutusvallan vähentämiseksi. Yleisesti ottaen poliittinen aktiivisuus Singaporessa on edelleen alhaista. Poliitiikasta puhuminen on vilkasta, mutta ulkopuolueellinen poliittinen aktivismi ei kukoista. Opposition kannatus on 90-luvulta alkaen liikkunut 35-40 prosenttia tietämissä. Poliittisiin puolueisiin kuuluminen ei ole

<sup>1</sup>Economist, Financial Times, Nation/ Thaimaa, Asia Times/ Thaimaa

<sup>2</sup> Indonesian Jakarta Post (3.1.1997) antoi edellisistä poiketen täyden tuen PAP:n vaalivoitolle jonka se katsoi osoitukseksi menetyksekkäästä hyvinvointia ja harmoniaa edistävästä sisä- ja ulkopoliitiikasta (Da Cunha, 1997, 95)

muodikasta. PAP:n jäsenyys katsotaan pyrkyryydeksi (esimerkiksi valtionvirassa olijalla). Oppositio puolueen jäsenyys taas voi johtaa epäilyyn kuulumisesta ”epäluotettavien ihmisten seuraan” (vrt. mainitut oikeudenkäyntitapaukset), tai se voi todellisuudessa johtaa siihen että urakehitys työelämässä katkeaa de facto. Vaikka Singapore on vahva lakiyhteiskunta, ja oikeus on useinpien mittareiden valossa korrupitoimaton, voidaan sanoa että PAP ei alkuvaiheen hallintoonsa kuuluneen demokratisointieetoksen jälkeen ole edes yrittänyt peittää näkemystään että lainvoimalla tarkasti suojatut demokraattiset oikeudet on sen mielestä usein este tehokkaalle asioiden hoitamiselle Singaporen kontekstissa. Lakijärjestelmää on Singaporessa rakennettu suojaamaan vahvaa valtiota, joka sitten tarpeen mukaan pystyy tehokkaasti suojaamaan kansalaisiaan...

The Governmet drafts laws carefully to achieve their purposes. Some laws are intentionally drafted widely in order to workable in practice ... The best safeguard for the public does not lie in impractical legislation to tie down and hinder the police and public prosecutors with conditions and restrictions. It lies in an efficient and competent police force, a thorough and fair prosecution agency, and independent and impartial courts.  
(Parlamentin sihteeri **Ho** Peng (Kee kirjeessä ST: lle 16.4.1996 / Ooi, 1998, 394)

Kuten todettua, niin lakitupa on Singaporessa myös muodostunut tärkeäksi poliittisia opposentteja yhteen saattaviksi paikoiksi, paitsi hallitsevan PAP:n ja opposition välillä, myös oppositiopuolueiden sisällä. Esimerkiksi vuoden 1997 vaalit tuottivat tusinan verran haasteita, joita puitiin julkisesti pitkään (emt., 394).

Singaporen poliittisessa järjestelmässä on siis monia seikkoja joiden voidaan – PAP:n oletettavasti saavuttaman diskurssiivis-hegemonisen aseman lisäksi - sanoa vaikuttavan siihen että hallitseva puolueen on helppo säilyttää valta-asemansa: tiedotusvälineiden kontrolli, parlamentaarikkojen ristiriitainen asema paikallisvaateiden ja kansallisen edunvalvonnan välillä, poliittisen keskustelun rajoittaminen puolueille, oppositiopoliitikkojen epäsuhtainen mahdollisuus tietoresurssien käyttöön, sekä PAP:n NGO-kentän tehokas haltuunotto. Maata voidaan myös sanoa hallittavan lakien avulla (*rule by law*) sen sijaan että laki vallitsisi (*rule of law*). Tällaisten politorakenteellisten olosuhteiden vallitessa, PAP:n stabiloituneen kahden kolmasosan parlamentaarisessa valta-asemassa, on epätodennäköistä että ilman PAP:n kaatumista, Singaporen demokratisoituminen länsimaisessa mielessä, saati yhteiskunnallisen ilmapiirin liberalisoituminen, etenisi merkittävässä määrin. Jatkuvan ulkomaisen ja myös maansisäisen kritiikin paineissa PAP on kuitenkin luopunut retoriikassaan ylistämästä Singaporen demokraattisuutta; tästä on siirrytty puhumaan yleisesti ottaen hyvästä hallinnosta (*Good governance*), minkä tietenkin voi ajatella periytyvän konfutselaisesta ajatuksesta vastuullisesta hallitsijasta (kts.luku 4.). Lee Kuan Yewn jälkeinen Singapore sai kuulla tuoreelta pääministeri Gohilta tarjouksia ”avoimuudesta ja konsultatiivisuudesta” vuonna 1991. Kun kansa tästä huolimatta äänesti enenevässä määrin oppositiota, katsoi Goh kansan hylänneen hänen tarjouksensa,

avoimuusretoriikka hylättiin (Vasil, 1992, 253-260). PAP on säilyttänyt osin autoritaarisin ottein saamansa vallan hyvinvoinnin ja vaurauden lisääntymisestä ja keskiluokan kasvusta huolimatta – tämä on saanut väitteen jonka mukaan keskiluokan kasvu saa aikaan välittömiä demokratisointivaatimuksia, näyttämään ongelmalliselta. Puolue voi kuitenkin saavutuksistaan huolimatta tuskin enää odottaa että se saisi parlamenttia miehitettyä kokonaan omilla ehdokkaillaan; sen verran kovia ja epäsuosittuja keinoja sen on vuosien varrella käyttänyt. Singaporelaiset ovat oppineet arvostamaan oppositiota eräänlaisena PAP:n valvontaelimenä, kansalaisten ”kiireinen elämäntapa” ei salli heidän itsensä pysähtyä miettimään politiikan syntyjä syviä, saati miettimään mitä todella tapahtuisi jos PAP joskus katoaisi maan poliittiselta kartalta. Lee Kuan Yew ja PAP:n voi siten hyvinkin sanoa saavuttaneen valtopoliittisen unelmansa vuosituhannen vaihteen perspektiivissä.

### 5.2.1. Onko Singapore poliisivaltio?

Singapore on siis usein leimattu autoritaariseksi, puoliautoritaariseksi tai yhden puolueen dominoimaksi valtioksi. Entä poliisivaltion käsite? Poliisivaltiolle (*Polizeistaat*) on määritelty tiettyjä tunnusmerkkejä; useimmiten käsitteellä tarkoitetaan valtiota jossa poliisivoimain asema on niin vahva että siitä on tullut valtion pelätyin voimankäyttäjää, ja sellaisenaan myös lähes kontrolloimaton entiteetti. Poliisivaltiossa toimeenpaneva valtaryhmittymä selkeästi käyttää poliisia, valtion virkainstansseja, tuomioistuinjärjestelmää ja muita toimijoita tarkkailemaan, kontrolloimaan ja rajoittamaan kansalaistensa paitsi poliittista aktivismia, myös sosiaalisen ja taloudellisen elämän sfäärejä, vallassa olevan hallituskokoonpanon legislaation mukaisesti. Kaikki kontrolloidun valtaviiran ulkopuolinen sosiaalinen elämä ja varsinkin hallitsevan koalition vastainen poliittinen oppositio, nähdään poliisivaltiossa uhaksi yhteiskunnan toimivuudelle, niin valtion sisällä kuin sen rajojen ulkopuolellakin. Singaporessa asuvien maan kansalaisten enemmistön, sekä ulkomaalaisten tarkkailijoiden sanotaan kärsivän jatkuvasta pelosta ja epävarmuuden tunteesta sen johdosta että kaikki poliittista status quota uhkaavat hankkeet sekä yksityisten että erilaisten ryhmien osalta näyttävät päätyvän hankaluuksiin poliisin ja hallitusmyönteisen virkakoneiston kera. Yleinen näiden hankaluuksien ilmenemismuoto on ollut (koko PAP:n vallassaoloajan) poliittisten vastaan hangoittelijoiden joutuminen tuomituksi syylliseksi maan tiukkojen ja rajoittavien lakien rikkomiseen. Kevyt ja yleisellä tasolla liikkuva järjestelmän kritiikki sallitaan (2000-luvulle tultaessa siihen on jopa yhytetty mm. erilaisten moderniin tietoverkkotekniikkaan perustuvien palautejärjestelmien avulla), mutta jyrkkä järjestelmäkriittisyys ja PAP:n hallitsevana puolueena korvaamaan pyrkivä toiminta näyttää johtavan nopeasti jatkuvaan tarkkailuun ja herkeämättömään kontaktiin poliisin kanssa. Lakeja – perustuslaki mukaan lukien - muutetaan opposition tukahduttamistarpeiden mukaan, aina kun uutta tilaa poliittiselle mielenilmaisulle, mobilisaatiolle ja toiminnalle ilmaantuu (Gomez, 2002). Jatkuvasti käytössä pysyvä sisäisen järjestyksen asetukset –

*Internal Security Act (ISA)* – mahdollistaa poliisille laajat valtaoikeudet kansalaisten valvomiseen ja ihmisten elämään puuttumiseen. ISA:n perusteella pidätettävät eivät omaa lain suomia oikeuksia oikeudenkäyntiin ja virka- tai oikeusteitse tapahtuvaan oman etunsa ajamiseen. Harvoissa poikkeustapauksissa ISA:n perusteella pidätetyille sallittujen vetoomusten teon sanotaan olevan aikaakuluttavia prosesseja, lähinnä pr-luonteisia (emt).

Mielenterveysongelmaiseksi leimaamisen käyttö poliittista oppositiota vastaan on James Gomezin (emt.) mukaan Singaporessa yleinen tapa jota ei ole sikäläisessä yleisessä keskustelussa kritisoitu. Mielenterveysongelmat on länsimaissa konstruoitu yleiseen tietoisuuteen modernin urbaanin, kiireisen stressiyhteisön yleistyväksi tunnusmerkiksi. Singaporen kadunmies leimaa yhä - aasialaiseen tapaan - kuitenkin kaikki mielenterveysongelmiin törmänneet negatiivisella stigmalla. Tästä johtuen klinisoitujen mielenterveystapausten esilletuonti on Singaporen kaltaisessa maassa tehokas tapa neutralisoida poliittisen opponentin argumentit, tekemällä tästä ”hullun” (esimerkkinä aiemmin mainittu Dr **Chee** Soon Juanin tapaus).

Gomez (emt.) kertoo esimerkkinä tyypillisen poliittiseen aktivismiin puuttumisen esimerkin nyky-Singaporessa; hänet ja eräitä muita ihmisiä kutsuttiin poliisin kuulusteluun koskien epäilyä jonka mukaan he olivat Singaporen lain vastaisesti käyttäneet internetiä erilaisten tapahtumien ja aktiviteettien järjestämiseen. Paikallinen media uutisoi tällaiset poliisitutkimukset tavalla, joka saa poliittisen aktiviteetin harjoittamisen näyttämään riskialttiilta toiminnalta. Vapaan sanan sekä uskonnollisten oikeuksien puolestapuhujat ja oppositiopoliitikot joutuvat poliisin PR-hyökkäyksissä negatiiviseen valoon verbaalisen mustamaalauksen kautta; niiden harjoittajat asetetaan totaalisen itsesensoristisessa mediamyllytyksessä lain ja järjestyksen vastapooliksi.

Uskoko Singaporen kadunmies elävänsä poliisivaltiossa? Gomezin mukaansa maan kansalaiset uskovat ainakin että heidän äänestysoikeutensa ei täytä intimitetin ehtoja koska maan vaaleissa käytetyt äänestyslipukkeet ovat sarjanumeroituja ja täten PAP:n potentiaalisessa seurannassa. Yleisesti uskotaan myös että puolueella on mahdollisuus kuunnella puhelinliikennettä ja seurata ihmisten online-yhteyksiä internetissä. Pelon ilmapiirissä asioihin puuttumattomuus koetaan ainoaksi turvalliseksi tieksi on valtiossa vallitseva, mutta Gomezin mukaan useimmat singaporelaiset eivät yhdistä tätä niin vahvaan käsitteeseen kuin poliisivaltio. Asioiden tätä tilaa pitää yllä viranomaisten aktiivinen mediamanagerointi. Maan pienuuden takia tarkkailun ja valvonnan järjestelmän tehokkuus luonnollisesti korostuu. Gomez huomauttaa että Singaporen poliisi ja PAP:n valtaapitävät pitävät tarkkaa huolta siitä että rangaistus- ja rajoitusvaltaa ei syytettyjä ja epäiltyjä kohtaan useinkaan käytetä koko lain kirjaimen voimalla, silloinkaan kun siihen heillä olisi legaalinen mahdollisuus.

Pikemminkin yleisenä taktiikkana on myönnytyksiin suostuttelu pelottelun kautta<sup>1</sup>; pelko on Gomezin mukaan Singaporelaisen systeemivalvonnan ydin, mutta ei hallitukselle täysin riskitön:

Family members, relatives and friends are approached by civil servants, in order to lobby that laws are not broken, especially in direct protest to demonstrate that such police and the political authority have the capacity to snuff out all transgression effectively. However, in so doing some laws are unreasonable. They do this, because technically, they run the risk of creating a political time-bomb whereby confrontation tends to show up the restrictiveness, unreasonableness and outdatedness of some laws and policies. Further, it also reveals the political dimensions of such selected policing, which affects individuals and groups operating within the legal framework but are contesting the hegemony of the PAP. As opposed to real offenders out in the streets committing crimes.

Gomezin mukaan singaporelaisten enemmistön mieliin on tehokkaasti iskostunut PAP-propagandan sen historian aikainen ydinsanoma: ”Singaporea on johdettava varmalla kädellä” . Tällaisen autoritaarisen retorisen hegemonian vallitessa kansa ehdollistetaan näkemään systeemin kyseenalaistajat epäisänmaallisina rettelöitsijöinä. Täten poliisivaltion epäilyttävälle leimalle ei löydy tällaisen kansan parissa kuin vähäinen kannattajakunta:

So defining Singapore as a police state might not be immediately acceptable to many Singaporeans, because the propaganda has been successful. People prefer to practice mental amnesia by blocking the police state out from their mind and by pretending that it does not exist. This, however, does not negate the fact of the practices of a police state and that many Singaporeans and other observers are aware that the PAP government uses intimidation, regulation control, and legalism to maintain its political hegemony.

### 5.3. Arvoexpansio

Lokakuussa 1994 - **Manchu**-dynastian kaatumisen muistopäivänä – Kiinan kansantasavallassa pidettiin Konfutsen 2545-vuotissyntymäpäivän kunniaksi suuri kansainvälinen kongressi (De Bary & Tu, 1998, preface). Akateemikkojen ohella oli merkittävää että kongressin seremonioissa oli mukana Deng Xiaopingin poliittisella uudistuslinjalla kunnostuneita Kansantasavallan poliittisia merkkihenkilöitä, mm. **Gu Mu**, jota pidetään yhtenä Kiinan demokratiakehityksen pääarkkitehteistä. Vuoden 1994 kokousta pohjustivat juhlallisuudet Konfutsen syntymäpaikalla 1987 sekä suuret memoriaalit Pekingissä 1989. Viime mainitussa symposiumissa oli mukana mm. **Li Xiannian**, tärkeä puolue- ja hallitusfiguuri Kiinan kansantasavallassa, sekä Singaporen Itä-Aasian filosofioiden tutkimusinstituutin johtokunnan presidentti ja Lee Kuan Yew luottomies Goh Keng Swee, Singaporen konfutselaisten opintojen (luku 4.2) puuhamies ja talouden suunnittelun veteraani. Taloudellisesti menestyneen kääpiovaltion edustus Pekingissä sopi symposiumin retoriisiin kuvioihin,

---

<sup>1</sup> Tämän päivän esimerkin pelottelu-suostuttelupolitiikasta Gomez mainitsee helmikuun 2002 ”huntutuskauksen”: muslimilasten vanhemmat lähettivät tyttölapsiaan kouluun hunnutettuina, jolloin nämä erotettiin koulusta koska PAP-hallitus piti tätä koulu-univormusta poikkeamista tienä kohti etnisiä tensioita. Pian PAP:n muslimiedustajat pyysivät median kautta lasten vanhempia perääntymään kiistassa ja olemaan viemättä asiaa oikeuselimiin.



joita manifestoi Kiinan kansantasavallan tulevia politoekonomisia linjauksia heijastava avajaispuhe, jonka piti Gu Mu<sup>1</sup>:

The Chinese nation has had a long history and brilliant ancient culture. For a long period of time in human history, the Chinese culture, with the Confucian school of thought as the main stream, glittered with colourful splendour...

Culture serves both as the emblem of the level of civilization of a nation or a country and a guidance for its political and economic life. To promote prosperity and peace for a nation and for mankind in general, it is necessary to develop a compatible culture. In this regard, a proper attitude toward the traditional national culture is very important. It is inadvisable either to be complacent about the past or to discard the past and the tradition. The correct attitude is to inherit the essence and discard the dross.

The Chinese people are working hard to build socialist modernization and a prosperous and strong socialist country. In order to reach this goal, we must develop and improve our new culture, which, we believe, should be national, patriotic, scientific and democratic. This calls for inheriting and reforming the traditional culture of our nation and parallel efforts to courageously and yet selectively assimilate the advanced cultures of the outside world, merging the two into an integral whole.

As for the attitude toward the national culture and foreign cultures, there is no doubt that the traditional culture should be kept as the mainstay...

As it is known to all, the idea of harmony is an important component of the Chinese traditional culture. As early as in the late years of the West Zhou Dynasty... Later Confucius and Confucian school put forward the proposition of "harmony above all", and established theories on the coordination of interpersonal relations, the protection of the natural environment, and the maintenance of ecological balance. These thoughts not only made positive contributions to the prosperity of ancient Chinese society, but also have profound practical significance for the survival and development of mankind today.

Puheen päälinjauksena voidaan nähdä ajatus kulttuurista politiikan ja talouden johtotähtenä, siis päinvastoin kuin esimerkiksi Maon aiemmat linjaukset. Samoin kiinalainen = konfutselainen kulttuuri nähdään hyväksyttävän ja ei-hyväksyttävän kriteerinä. Yhtymäkohdat toissavuosisadan vaihteen kiinalaiseen modernismiin joka pyrki yhdistämään "länsimaisen metodin kiinalaiseen esanssiin", ovat näkyviä (emt.). Puheen toinen kulmakivi oli "muinainen ja nerokas" idea harmoniasta maallisen vaurauden tuojana. Vastakohtaisuus maolaiseen ajatteluun on selkeä, samoin linkki T'ien-an menin mielenosoittajien "anarkismin" aiheuttamaan huoleen. Konfutsen nimiin pistetty kiinalaisen tradition konservatiivisin versio seisoo nyt markkinoituvan sosialismin vartijana länsimaista dekadenssia vastaan, virallinen doktriini on kuitenkin yhä marxilaista (De Bary & Tu, 1998; Chan, 1996).

De Bary ja Tu (1998, 5) toteavat (kriittisellä äänensävyllä) että kiinalaisen markkinasocialismin uusi yrittäjäsukupolvi näyttää suhtautuvan hyvinkin pragmaattisesti uuteen tilanteeseen. Protesteja ihmisoikeusloukkauksia vastaan kuulee uuden kapitalistisen luokan edustajilta hyvin vähän. Rehottava

---

<sup>1</sup> otteet Symposiumin avajaispuheen virallisesta englanninkielisestä käännöksestä, De Bary & Tu, 1998

korruptio ja omaisuuden sekä yrittämisen pitkälle menevä lainsuojattomuus on toistaiseksi siedetty, ja Kiinan hallituksen vakuuttelut taistelusta näitä vastaan ovat vakuuttaneet. Konfutse on nostettu esimerkiksi rehdistä ”Matti Meikäläisestä”(commoner), itsettömästä suoraselkäisestä persoonasta joka vastusti korruptiota. Kollisio liikemaailman ja hallinnon välillä näyttää toimivan kuten samanlainen *modus vivendi* Kiinan dynastioiden loppuaikoina – luonnollisen oloinen oppurtinismien ilmentymä, turvallisuus ja talouskasvuluvut yhteismaan toisistaan riippuvina elementteinä. Amerikkalaiset huomasivat vapaan talouden ja poliittisen liberalismien yhteisideologian tuputtamisen ongelmakohdat kesällä 1994 nämä kaksi teemaa sisältävässä retorisisessa konfliktissa Kiinan kanssa (emt.).

Kiinalaisnuoriso yhdistää konfutselaisuuden vanhoillisuuteen ja feodalismiin. Kansantasavallan aikainen negatiivinen puhunta on tehnyt tehtävänsä, eikä Kiinan yliopistoistakaan löydy Tun mukaan montaakaan älykköä joka klassikkoja juuri tuntisi. Yllättävänä poikkeuksena hän mainitsee nyky-Kiinan johtajan **Jiang Zemingin** (rooleina mm. Kiinan kommunistisen puolueen pääsihteeriksi, maan presidentiksi, maanpuolustuskomission puhemies), joka on maininnut isänsä opettaneen pojalleen koulun ulkopuolella konfutselaisuuden neljä klassikkoa. Jiang Zeming osallistui kumpaankin edellä mainituista 1989 ja 1994 symposiumeista, ja hänet tunnetaan Konfutse-kannatoistaan<sup>1</sup> kansantasavallan lehdissä yhdessä Gu Mun kera jo vuonna 1989 (Chan, 1996, 33). Tämänkaltaisen kodin positiivisessa – usein vastavuoroisessa antamisen ja saamisen hengessä – opittu konfutselaisuus ei Tun (De Bary, 1998, 5) mukaan todennäköisesti normaalisti kannan hedelmää siinä mielessä että sillä olisi merkitystä poliittisessa mielessä Kiinan kansantasavallan kontekstissa ”vielä aikoihin”. Joka tapauksessa Kiinassa on 1980-luvun lopulta lähtien nimenomaan oppineiden piirissä huomattu kuinka rikkaat resurssit konfutselaisuuden oppitraditiossa on. Pekingin yliopiston professori Zhangin vuoden 1989 antaman lehdistölausunto enteili yllämainitun puheen päälinjoja, erityispiirteinä Zhangin lausunnossa oli maininta että *konfutselaisuus voisi toimia tulevaisuudessa Kiinan yhtenäisyyden kittinä etnisiä konflikteja vastaan* (Chan, 1996, 93) – toive, joka oli ollut yksi innovaattori myös Singaporen Konfutse-revanssille moraalisen koulutuksen kokonaispaketin yhteydessä.

Kuten näemme, Kiinaan oli 1990-luvun alkuun mennessä saapunut vahva Konfutse-haamu, akateemisen ja ulkovaltaisen lähetystyön ainakin osittain myötävaikuttamana. Se, miten merkittävä osuus ”Singaporen koululla” konfutselaisuuden paluussa manner-Kiinaan on ollut, jää tässä tutkimuksessa spekulatiiviseksi elementiksi, osansa sillä kuitenkin on mitä ilmeisemmin ollut..

Singaporelaisen diskurssitodellisuuden muutokset heijastuivat laajemminkin. 1990-luvun mittaan talouskasvun kiihtyessä huippuunsa muuallakin Itä-Aasiassa, alueen merkittävät poliitikot alkoivat

---

<sup>1</sup> Beijing Review 25-31 Dec. 1989

puhua yhteiskunnallista pluralismia ja "liioiteltua" yksilöllisten ihmisoikeuksien painotusta vastaan. 1990-luvun puolivälissä nähtiin kuinka Malesian aikalaispääministeri **Mahathir** Mohammad liittyi Leen kanssa vastarintamaan lännen demokratian ja ihmisoikeuksien opettamisyrityksiä vastaan:

West is doing all to keep Asia down. Its latest weapon is proposal for worldwide minimum wage...  
(Mahathir keskusteluissa Kiinan Li Pengin kanssa valtiavierailun yhteydessä; ST, 12.4.1994)

Heidän pääsanomanaan on että Aasian mailla on oikeus valita poliittinen järjestelmä joka parhaiten palvelee näiden maiden taloudellista kehitystä. Usein toistettu teesi kuuluu: vakauden on tultava ennen demokratiaa:

Stability - not democracy - must come first in Asia (Lee; ST, 12.5.1991)

Tärkeä faktori länsimaisen demokratiakäsityksen vastaisen retoriikan oikeuttajana oli tietenkin se huima taloudellinen kasvu jonka Itä- ja Kaakkois-Aasia oli kokenut 1970-luvulta alkaen. Tuo kasvu on toiminut tärkeänä kivijalkana alueen väestön itsetunnon kohotuksessa, ja siitä on kehitetty mitä oivin sisä- ja ulkopoliittinen legitimaattori. Japani, Etelä-Korea, Taiwan, Hong Kong (osana Kiinaa) ja Singapore, sekä jälkijunassa myös Thaimaa, Malesia, Indonesia ja Filippiinit, ovat kirkkaimmat esimerkit sekundäärisen sektorin kilpailuetua hyväksikäyttävistä, huipputeknologian tehokkaasti adaptointeista ja viime kädessä korkean osaamisen vientiin suuntautuneista kasvumaista. Kasvuun on lähes poikkeuksetta liittynyt tasoittuvien tuloerojen kiveämä kehitys. Alue on kehittynyt huomattavan nopeasti kaikkine sosiaalisine ja poliittisine seurauksineen. Useimpien alueen maiden talouden kasvukehitykseen liittyi jonkinasteinen valtioninterventio, strateginen kaupan ohjaus - joka aiemmin kylmän sodan kontekstissa liittyi USAn tukeen ja sen existenssiin alueen maiden tuotteiden päämarkkina-alueena (The World Bank, 1993). Singaporen painoarvoa alueella ei suinkaan ole vähentänyt sen pitkäaikainen asema kansainvälisenä finansi- ja liikennekeskuksena Tämä keskuksena oleminen on ollut riippuvaista paitsi Kiinan kansantasavallan, myös Indonesian ja Vietnamin taloudellisesta kasvusta. Rikkaan kaupunkivaltion rooli yhtenä tärkeimpänä talouskeskuksena ei ole suinkaan vähentynyt sen jälkeen kun Hongkong 1997 liitettiin Kiinan kansantasavaltaan. Lee Kuan Yew ennusti Hongkongin tilanteen seuraamuksia jo vuonna 1990 hyväkseen, ja asetti samalla koko maailman läntistä liberalismia vastaan<sup>1</sup>:

Western influence will diminish in Asia in 1990s as Asians grow more self-confident and have new models to follow, such as the one in Japan, Mr Lee Kuan Yew said in Hong Kong yesterday.... He said Hong Kong,"the only place where the white man still rules", had given them (western journalist) a perch on which to watch Asian events,

---

<sup>1</sup>Myöhemmin hän suututti Hongkongin brittiläisen kuvernöörin kritisoimalla tämän hongkongilaisen demokratian laajentamissuunnitelmia ennen luovutusta, syyttäen brittejä imperialistisesta tekopyhyydestä (ST, 21.12.1992; 30.12.1992; New Straits Times, 27.12.1992)

but that such a perch was not replaceable elsewhere in other Asian cities...

The influence of English language newspapers would diminish because of the economic and social problems in Britain, and in recent years, America... On the other hand, the growing strengths of East Asian economies had changed Asian views of British and American systems as models for Asia...

US Forces would be scaled down with the end of the cold war and new middle powers such as China, India and Japan would emerge... The new democratic countries in Eastern Europe will run into problems as they try to make representative government work... the theory expounded by the Western journalist that Western liberal democracy was the best way for societies to organise would be contradicted in Eastern Europe...

(Straits Times 27.10.1990)

Aasialaista taloudellista menestystä perusteltiin osiltaan puheella läntisen yhteiskuntamoraalin etenevästä rappiosta. Kun Aasia nojaa yhteisön ylivaltaan yksilön yli, perheeseen yhteiskunnan perusyksikkönä, opiskelun ja kovan työn kunnioitukseen, säästäväisyyteen ja julkiseen velvollisuuteen niin länsi nähdään tämän kaiken pikkuhiljaa menettäneeksi.

Yksilö ei voi olla eristyksessä perheestään, suvustaan, klaanistaan, naapurustostaan, asuinyhteisöstään, kansakunnastaan vai valtiostaan. Itäaasialaisten sanotaan pitävän aina mielessään muidenkin kuin itsensä intressit; tärkeää on tasapaino omien ja muiden intressien välillä<sup>1</sup>. Toisinsanoen yksilö muodostuu lopullisesti vasta kokonaisuuden kanssa tapahtuvan interaktion tuloksena<sup>1</sup>. Kun tämä unohtetaan, tuloksena on yhteiskunnallisten arvojen romahtaminen: rikollisuuden kasvu, perhearvojen romahtaminen, vanhempien kunnioittamattomuus, yli-yksilöllismi, hedonismi, ryhmätyöhengen ja kurin puute, tehottomuus, pornografia, homoseksuaalisuus, liberaali suhtautuminen huumeisiin, sosiaaliturvan aiheuttama laiskuus, lapsettomuus ja jopa naisemansipaatio ovat kaikki vilahdelevia puhe-elementtejä jotka kertovat lännen dekadenssista (Mahathir bin Mohammadin haastattelu, Asiaweek, 8.9. 1995, 42).

Diplomaattisella tasolla myös sovittelevat kannanotot olivat arkipäivää. Esimerkiksi Singaporen virkaatekevä ulkomaasioiden poliittinen sihteeri Kishore Mahbubani totesi Tyynenmeren-Aasian alueen poliittisten järjestelyjen toimivan kansalaisten kannalta niin hyvin ettei lännellä pitäisi löytyä moitteen sanaa. Alueen integraation edetessä poliittiset erot ja kiistat alueen maiden välillä häviävät ja taloudellinen hyvinvointi kasvaa. Hyvä ja toimiva hallinto on alueen ihmisten päämäärä ja euroamerikkalainen löpöttely yhdestä ainoasta moraalisen monopolin (liberaalidemokratia) hallitusmallista ei ole ajankohtainen. Pitäisi huomata että "idän ja lännen *taloudellisten rakenteiden samankaltaisuus* ja yhteiskunnallisten kokonaiskuvien samankaltaistuminen etenee hallintomalleista riippumatta". Ja eteneminen – "Aasian renesanssi" - tapahtuu, *haluvat amerikkalaiset sitä tahi eivät*, varoitti Kishore aasialaisen talouden "kuplakriisiä" edeltävässä esityksessään (Foreign Affairs

---

<sup>1</sup>Mahathir Mohammad ja **Ishihara** Shintaro artikkelissa "East Beats West", Asiaweek, 8.9. 1995.

Länsi-integraation ja uuden maailmanpoliittisen tilanteen paineesta alkanut aasialainen integraatiokehitys visioidaan yleisesti huipennettavaksi EAEC:ssa (East Asian Economic Caucus: Thaimaa, Malesia, Indonesia, Filippiinit, Singapore, Brunei, Vietnam, Japani, Etelä-Korea ja Kiina) jota ei ole voitu vielä perustaa alueen poliittisen arkaluontoisuuden takia (Korhonen, 1996,163). Singaporen suhteet naapurivaltioihin kuvastavat (nyt jo hiipuvan) taloustaantumaa aiheuttamaa lisääjännitystä alueella. Tästä on esimerkkinä Malesian syytökset Singaporen luisumisesta alueellisen integraation ulkopuolelle kun se solmi uuden puolustusyhteistyösopimuksen USAn kanssa.

Itä-Aasian integraatiokehityksen tärkeimpiä oivalluksia oli Itä-Aasian metaforan uudelleenmäärittely: aiemmin käsitteellä tarkoitettiin lähinnä kiinalais-japanilais-korealaista kulttuurikokonaisuutta, mutta nyt myös Kaakkois-Aasia nielaistiin mukaan. Asialla ovat olleet poliitikot ja byrokraatit. Tilanne ei ole ollut yhtenäinen arvoretoriikan käytön suhteen. Japani ja ASEAN<sup>2</sup> -maat, erityisesti Malesia ja Singapore, muodostivat kokonaisuuden joka käytti herkästi uusaasialaista retoriikkaa (emt.).

Autoritaristinen tulkinta konfutselaisista, ja sittemmin yleisemmin aasialaisista arvoista ja läntisestä "arvojen rappiosta" toiminut myös Kiinan kansantasavallan, Vietnamin ja Myanmarin hallitusten lausunnoissa jotka usein liittyvät hankalien dissidenttien eliminointiselityksiin opposition tukahduttamisraportteihin. Kyseisiä maita ei ihmisoikeuskysymyksissä tietenkään voi Singaporen niiden loukkauksien brutaaliuden suhteen verratakaan. Esimerkiksi Vietnamin ja Kiinan kansantasavallan kommunistipuolueet toimeenpanivat kuitenkin intensiivisiä kamppanjoita "takaoven kautta hiipivää" länsimaalaistumista vastaan (Tonneson 1996)<sup>3</sup>.

Singapore ja Malesia ovat yhdessä Indonesian kera olleet päätekijöitä Kaakkois-Aasian yhteistyöjärjestön, ASEAN:in, agendan laatijoina. Tämä rintama on kohdannut vain vähän vastustusta usean tarkkailijan mukaan demokraattisimmilta valtioilta kuten Thaimaa ja Filippiinit. Malesia on Singaporen lailla omannut yhden hallitsevan puolueen poliittisen järjestelmän. Siellä, kuten Singaporessakin, hallitseva puolue pääsääntöisesti voittaa vaalit, ilman vaalivilpin tarvetta. Oppositio sallitaan, mutta hallituksella on riittävän tehokkaita keinoja elämän tekemiseksi äärimmäisen vaikeaksi niille jotka ovat tarpeeksi naiveja tahi rohkeita yrittääkseen käyttää poliittisia oikeuksiaan liian hanakkaasti. Singaporella on myös kehittyneimpänä aasialaisena valtiona kokoonsa nähden

---

<sup>1</sup> Lee Kuan Yew; *Society vs. the Individual*, Time 14, June 1993

<sup>2</sup> Association of Southeast Asian Nations

<sup>3</sup> Vuonna 1994 SM Lee Kuan Yew nimitettiin Kiinan Konfutsen tutkimusinstituutin (*China`s International Association for the Study of Confucianism*) kunniapresidentiksi (Chan, 1996, 44).

sangen merkittävä painoarvo Aasian ja Tyynenmeren maiden yhteistyöjärjestössä APECissa<sup>1</sup>, joka perustettiin 1989 maailmankaupan vapauttamismielessä. APEC –maissa asuu kaksi kolmasosaa maailman väestöstä, ja siihen kuuluvat maat (Australia, Brunei, Chile, Kanada, Kiina, Hongkong, Indonesia, Japani, Etelä-Korea, Malesia, Meksiko, Uusi-Seelanti, Papua-Uusi-Guinea, Peru, Filippiinit, Venäjä, Singapore, Taiwan, Thaimaa, Yhdysvallat ja Vietnam) vastaavat yli puolesta maailman kokonaistuotannosta. APEC on sopinut vapaakauppa-alueen muodostamisesta asteittain vuodesta 2010 alkaen.

Singaporen aloitteesta on myös perustettu ASEM, joka Singaporessa nähdään nyt erityisesti ”pienen mutta tärkeiden” valtioiden kuten Singaporen, Brunein, Tanskan ja Suomen poliittisena vaikutuskanavana *syyskuun 11.2001 jälkeisessä maailmassa* (Yeo, 2002). ASEF<sup>1</sup> on perustettu ASEM:n vanavedessä kulttuurisen vaihdon ja keskustelun foorumiksi, pohjanaan projektin singaporelaisen managerin mukaan tietenkin kulttuurirelativismi:

...that promotes an interpretation of another culture within its context and not within one's own culture and which refuses to judge another culture... (Yom, 2002)

#### **5.4. Maanosakohtaisten identiteettien historiallinen konstruointikeskustelu: orientalismista oksidentalismiin**

Vanha läntinen Aasian-tutkijain konstruoima etnografis-poliittinen traditio joka näki – ja näkee jossain mielessä vieläkin – ei-eurooppalaisperäiset kulttuurikokonaisuudet enemmän tai vähemmän barbaarisina ja niiden jäsenet luonnostaan eurooppalaista ihmistä moraalisesti alemmina, nimettiin aikanaan *orientalismiksi* (*orientalism*). Orientalismi on palestiinalaistutkija Edward **Saidin** (1978) mukaan eräs Aasiaa ja aasialaisuutta käsittelevä diskurssin muoto jolla on juurensa länsimaisen yhteiskuntatieteen ja tutkimusmatkailun historiassa. Saidin tutkima orientalmi on essentialismin läpituokkema: se on joko näkyvästi tai piilevästi tulkittavissa länsimaisen kulttuurieetoksen soihdunkantajaksi ja muita kulttuureja diskriminoivaksi. Orientalismi nojaa objektivistisiin selityksiin itämaisen ihmisen yksilöllisyyden puutteesta ja tätä antihumaania oloilaa tukevasta despoottisesta kulttuurista.

Said rakensi alkuperäisen orientalismin teoriansa lähinnä Lähi-Idän sekä Pohjois-Afrikan islamilaisen kulttuurin, osaltaan myös Intian, tutkimushistorian tuotteeksi, vuoden 1978 näkemys orientalismista rakentui siis pitkälti eurooppalaisen kolonialismin tuottaman maailmankuvan kritiikkiin. Saidilainen

---

<sup>1</sup> Asia-Pacific Economic Cooperation

humanistinen lähestymistapa orientalismiin problematisoi tiukkaa jakoa poliittisen ja "oikean" tiedon välillä (1978, 9). Orientalismi on hänen mukaansa ei niinkään poliittisen määrätietoisesti syntynyt vaan erittäin hienosyisesti kiehkelytynyt prosessi. Mukana on vahvasti geopoliittisen tietoisuus, joka on ikään kuin salavihkaa tihkunut ekonomistiseen, sosio- ja politologiseen, filosofiseen sekä filologiseen diskurssiin "idästä". Modernin maailman tärkeimpiä orientalisteja olivat **Turnerin** (1978) mukaan aikanaan sekä Karl Marx että Max Weber. Heidänkaltaisensa yhteiskuntatieteen edustajat määrittivät lännen rationaalisuuden ja edistyksen termein, idän vastaavasti edellisen antiteesein. Orientalismi ilmenee kolmessa eri dimensiossa:

1. Akateemisena alana,
2. Kirjallisena ja politologis-retorisena tyylidiskurssina,
3. Policy- merkityksessä erillaisina tapoina hallinnoida, konstruoida hallittavia, dominoida ja auktorisoida.

Saidin mukaan nämä kolme tasoa läpäisevät koko orientalismin historian ja ne ovat relevantteja myös valtiollisten imperiumien jälkeisellä ajallakin - niin media-, arki- kuin tiedepuheessa. Orientalistisia argumentteja on tuotettu paitsi lännessä, myös idässä. Mielestäni PAP:n 1960- 70- lukujen survival-pragmatismien teknokraattinen, aasialaista kulttuurikollektivismia alaspainava, läntistä koulutettua yksilö- ja urakulttuuria ihannoiva elitismi voidaan tulkita orientalismiksi, käyttäisin mielelläni tästä singaporelaisesta aikalaisilmioistä ilmaisua *itseorientalisaatio*. Tässä vaiheessa Leen harjoittama retoriikka läheni jopa elitististä eurooppalaisen kulttuurin

Orientalistiseen traditioon liittyy myös idän pitkää historiaa kunnioittavia näkökantoja - kuitenkin useinmiten kulttuurisen stagnaation ja rappion kuvausten yhteydessä. Richard **Robinsonin** (1996) mukaan tällaisesta käy esimerkiksi budhalaisuuden nosto "herrasluokkaan" viktoriaanisella aikakaudella. Gautama **Buddha** nähtiin romanttisena esimerkkinä kultivoituneesta viktoriaanisesta herrasmiehestä. Toisen maailmansodan jälkeen tällainen mielestäni *romanttiseksi* luonnehdittavissa oleva orientalmi muutti muotoaan. 1960-70 -luvuilla orientalmi näkyi lännen hipahtavana vastakulttuurina, joka vetosi teollistuneen lännen omasta elinympäristöstään vieraantuneisiin nuoriin. Nämä halajoivat yhteyttä luontoon ja kosmokseen, mikä kenties oli mahdollista "viattoman" idän opein. Se oli aasialaisen henkisen guru-yrittämisen ja -tuloksenteon kulta-aikaa Euroopassa ja Yhdysvalloissa. Tämä pluralistis-romanttis-positiivinen orientalmi elää Robinsonin (emt.) mukaan yhä "riippuvuusteorioiden jäänteissä", idän postmodernistis-relativistisissä analyyseissa, sekä näiden kahden paradigman yhdelmässä joka tunnetaan nimellä *subaltern studies*. Tämä siitä huolimatta että: ...*Vietnamin sodan päättymisen, japanilaisten autovalmistajien ja kiinteistö-investoijien länsi-*

---

<sup>1</sup> The Asia-Europe Foundation

*invaasio, buddhalaisen kamputsean joukkomurhat, ja postmaolaisen Kiinan äärikapitalismi ovat sitä jonkin verran kolhineet (emt.).*

Vesimiehen ajan romanttinen orientalismi on yhteydessä idässä ilmenneeseen itseorientalismiin. Jorn **Borup** (1995) puhuu *suzuki-ilmiöstä*, viitaten japanilaisen filosofin D.T. **Suzukin** tärkeään vaikutukseen 1900-luvun vaihteen ja puolenvälin länsimaisessa tiedeyhteisössä. Suzuki oli japanilaisen filosofian ja intellektuaalisen elämän moderniin restauraatioon keskittyneen *Kioton koulun* taustaideologina yhdessä filosofi **Nishida** Kitaron kanssa. Orientalismin inversio ei ole aivan tuore ilmiö. Borup on tutkinut "dynaamisen japanilaisuuden" argumentatiivista läpilyöntiä länsimaisessa yleisössä. Japanin menestyksen taakse on asemoitu käsitys aasialaisen spirituaalisen kulttuurin kulminoitumisesta japanilaiseen zenbudhismiin<sup>1</sup>. Tällä tavalla Suzukin voi konstruoida puuttuvaksi renkaaksi romanttisen orientalismin muutostyössä kohti sen osajaretoristis-orientoitunutta nykymuotoa. Ilmeistä onkin että monessa yhteydessä japanilaisiin kehityskuviin jo 1970-luvulla mieltynyt Lee Kuan Yew ymmärsi modernin, tuotetun *Nihonjinronin* mullistavan argumentatiivisen takapotku-efektin, joka loi pohjaa konfutselaisuuden esiin nostamiselle 1980-luvun alussa. Chua (1996, 147) kääntää koko PAP-hallituksen pönkittämän singaporelaisen ideologian peruskiven - konfutselaisuuden - nimenomaan orientalismin ilmenemismuodoksi. Itseorientalisaation tärkeimpänä tekniikkana onkin ollut kääntää orientalistiset päätelmät nurinpäin ja todeta esimerkiksi oma traditio vahvaksi pohjaksi talouskavulle (Jayasuriya, 1997, 21). Konstruoisin kuitenkin tämän vaiheen – Singaporessa sumeasti määritellen ajanjakson 1979-1988 - itseorientalistisen argumentaation transformaatioksi *romanttisen itseorientalismin* suuntaan, pois elitistisen läntisen kulttuurin ensisijaistamisesta.

Romanttinen orientalismi toimi siis pohjatyöstönä Singaporelaiseen, ja myöhemmin koko Itä-aasiaan 1990-luvulla virinneeseen keskusteluun joka on nimetty *oksidentalismiksi*<sup>1</sup> (esim. Korhonen 1996, 158-170). Oksidentalistinen paradigma määrittää Euroopan, ja läntisen maailman yleensä, rappioituneeksi, pysähtyneeksi ja merkityksemättömäksi paikaksi, joka on täynnä likaa, rikollisuutta ja jota erilaiset sotilaalliset konfliktit uhkaavat (esim. Balkan). Oksidentalismien yhdeksi alkujuureksi voidaan katsoa jo 1960-luvun lopulta alkaen Japanissa virinnyt keskustelu japanilaisesta taloudellisesta menestyksestä verrattuna Euroopan hiljalleen etenevään vajoamiseen (Korhonen 1992). Tämän käänteisorientalistisen näkemyksen mukaan aasialaiset sitä vastoin ovat työläitä,

---

<sup>1</sup> Tuoreemman japanilaisen ajattelun jäljillä on hollantilaisen tutkija-lehtimiehen Karel **Van Wolferenin** (1989) tutkimus kuvaa detaljoidusti Japanilaisen yhteiskunnallisen keskustelun ominaispiirrettä: sen taipumusta selittää Japanin "heikkous ja poikkeavuus" sekä kärjistyvät yksilön asemaa kurjistavat prosessit kulttuurista ja historiasta - jopa geeneistä - johtuviksi piirteiksi. Wolferenin mukaan kyseinen diskurssi on ristiriidassa sen väitteen kanssa, että Japani kuuluu demokraattisesti johdettujen vapaiden markkinatalouksien lipunkantajajoukkoon. Wolferen hylkää tämän omien sanojensa mukaan japanilais-historistis-relativistisen näkökannan. Hän osoittaa syyttävällä sormella japanilaisten valta-instituutioiden taakse ja löytää sieltä taitavasti lankoja käsissään pitävän eliitin. Tämä eliitti pyrkii kulttuurirelativistisin selityksin pitämään vallan ja rahat itsellään ja ulkomaat pois Japanista.



puhtaita ja kurinalaisia kansalaisia joita odottaa loistava tulevaisuus, sikäli kun he pitävät jatkossakin kiinni ”aasialaisista arvoistaan”. Oksidentalismiin voi sanoa olevan osaltaan aktiivista toimintaa länsimaissa vieläkin vaikuttavan asenne-imperialismin vastapainona (Korhonen, 1996, 160, 163-167). Määrittelen tässä tutkimuksessa oksidentalismiin ja idän romanttisen itseorientalisaation eroksi nimenomaan lännen ulkoistamisen, toiseuden elementin työstämisen *tärkeimmäksi* argumentaation osaksi.

Increasingly I sense the unspoken fear of Americans and Europeans that Koreans, Taiwanese, Hongkongsers, Chinese, and other Asians will become nearly as formidable as the Japanese as makers superior products.  
(SM Leen puheesta Kansai Zaikai-seminaarissa, Kiotossa, Japanissa; ST 14.2.1992)

Aasialaiset arvot-puhunta pitää yhtenäisen aasialaisen kulttuuritradition perustakseen olettaessaan sisällään monia länsimais-orientalistisen puhunnan perusteesejä kuten fantasmaa "kollektivistisesta idästä ja yksilöllisestä lännestä". Ristiriitatilanteet ovat väistämättömiä koska orientalistisen tradition monet peruslausumat ovat toisaalta sen vastustuksen kohteena. Toisaalta se että oksidentalismia ja orientalismia ei suinkaan voida jäljittää puhtaasti modernin lännen imperialismiin tuotokseksi, on päivänselvää. Käsitteet kuuluvat auttamattomasti historialliseen retorisen poissulkemisen traditioon, tästä esimerkkinä vaikkapa tarkasteltaessa 1700-luvun persialaisten paitsi positiivisia, myös negatiivisia assosiaatioita joilla he konstruoivat eurooppalaisten karaktereja Englantilaisen parlamentarismiin logiikan pohjalta (Cole, 1992, 3-16). Oksidentalismi ei siis historiallisessa katsannossa ole luokiteltavissa puhtaasti anti-orientalistiseksi ilmiöksi.

Oksidentalismi käsitteenä ei ole niin yleinen journalistisessa tietoisuudessa kuin orientalismin, yleisempi käsiteapparaatti on siis yksinkertaisesti puhunta aasialaisista arvoista. Aasialaisen arvomaailman kehitys on hallinnollisessa kontekstissa tapahtunut tilanteessa jossa Itä-Aasialainen hallintoapparaatti on useimmissa tapauksissa kehittynyt autoritaarisesta demokraattiseen, välivaiheenaan ns. pehmeä autoritaarinen hallintomalli. Kuitenkin useimmissa näissä maissa on vallitsevana liberaalin demokratian mallista poikkeava dominantin puolueen järjestelmä (*dominant party systems*). Aasialainen arvomaailma pitää sisällään sekä romanttisen itseorientalismia että oksidentalismia aineksia.

Velvollisuudet ja vastuu motivoivat tässä konseptissa käyttäytymistä enemmän kuin yksilölliset oikeudet. Tästä juontuu peruste argumentille joka sanoo että vasta järjestäytynyt yhteiskunta pystyy takaamaan egoismin haitallisen kasvun. Hallituksen tehtävä on siis taata edellämainittu järjestys. Sovellutus tästä ajattelusta näkyi Kiinan kansantasavallan hallituksen retoriikassa kun Hong Kongia oltiin palauttamassa emämaan yhteyteen. Ryhmäorientaatio liitetään sellaisiin arvoihin kuin

---

<sup>1</sup> engl. occidentalism

itsehillintä, itsekuri ja henkilökohtainen uhraus. Edelliset taas liittyvät sellaisiin käsitteisiin kuin julkinen moraalit, harmonia, sosiaalinen dynaamisuus, perhesiteiden ja vanhusten kunnioitus, säästävällisyys, avoimuskollisuus, työteliällisyys ja ryhmätyöorientaatio. Taitava hallinto säilyttää ja tuottaa tällaisen arvomaailman edellytykset ja on täten taloudellisen kukoistuksen, edistyksen ja kansalaisten välisten harmonisten suhteiden sekä lain ja järjestyksen takaaja (Koh, 1993, 6). Kuten mainittu luvussa 3., monet mainituista arvoista on lueteltu jo konfutselaisen tradition ilmenemiksi. Leen lisäksi lukuisat eri kirjoittajat toteavat konfutselaisuuden dominoivan sitä dynaamisuutta joka ilmentää koko itä-Aasialaisen kulttuurin jouhevaa nivoutumista nykypäivän vaatimuksiin unohtamatta sen sosiaalista koheesiota kehittävästä voimasta. Kriittinen näkökulma taas näkee tässä valtaapitävien intressin luoda alamaisto joka näkee valtaapitävään tunnustaman yhteisen hyvän ja pitää seniorivaltaa ja hierarkista yhteiskuntarakennetta hyvänä asiana. Kyseessä on siis tuttu tradition keksiminen kilpailevan koalition kritiikkiä vastaan (esim. Lawson, 1996, 40).

Aasia-arvopuhunnan retorit nostavat myös uskonnon moraalisen annin korkealle pallille, huolimatta alueen uskontojen hajanaisuudesta - budhalaisuus, islam ja kristinusko suurimpia<sup>1</sup> - ja siitä että sekularisointiprosessi on alueella hyvin nopeaa. Uskonnon sanotaan olevan yhä osa aasialaista arkipäivää ja täten se vähentää turmiollisen länsi-individualismin vahingollisia vaikutuksia. Kuten kuitenkin olemme nähneet, uskonto tuntuu kuitenkin olevan se tekosyy millä yhteiskunnassa piilevät ristiriidat sytytetään ilmieliekkisiin myös Kaakkois-Aasiassa, esimerkiksi Indonesiassa 1990-luvun lopussa. Kaakkois-Aasian multikulttuurikokonaisuudessa toinen vartenotettava mahdollisuus on islamin korostuksessa. Malesian pääministeri Mahathir Mohammad on useammin kuin kerran korostanut että malesialaisten on kehitettävä oma historialliseen islamilaiseen traditioon perustuva "järjestyksen kulttuurinsa". Ajatuksen johteeksi mainittakoon että Kairon yliopiston professorin ja YK:n Tokion yliopiston tutkija Hassan Hanafi vaatii 1992 julkaistussa kirjassa *Muquaddima fi ilm al-Istighrab* (Johdatus oksidentalismiin tieteseen) vaaditaan "saidilaisittain inspiroitunutta orientalismin inversiota" (Tonneson 1994)<sup>2</sup>. Joka tapauksessa kriitikkojen analyysit (esim. Tremewan, 1994) ja tietyt Leen itsensä antamat lausunnot viittaisivat vahvasti siihen, että PAP:n strategiassa yleinen uskontomyönteisyys oli ainakin aluksi peittona aikaisemmille rasistisille ja kiinalaissovinistisille kannoille jotka sittemmin verhottiin konfutselaisuuden kaapuun. Ehkäpä tämä Leen ja mahdollisesti osan PAP:n vanhan polven käsittävä kiinalainen ilmi- ja piilorasismi voidaan

---

<sup>1</sup> Tämä näkyi tietenkin jo siinä tilassa mikä näille uskonnoille annettiin Konfutserevanssin yhteydessä Singaporessa.

<sup>2</sup> Occident - länsi on objektivisoitava samalla tavalla kuin lännessä on tehty "idälle". Hanafin projekti liittyykin saidilaisittain enemmän lähi- kuin kaukoitään: päämääränä on luoda itsenäinen arabialainen intellektuaalitradiotio. Hanafin mukaan historia ei ole loppunut, itse asiassa se ei vielä ole edes alkanut arabeille, afrikkalaisille, latinoamerikkalaisille ja aasialaisille toteaa. Hän ei hae inspiraatiolähteitä Kaukoidästä. Esimerkiksi Japanin Hanafi näkee filosofian kääpiösarjalaiseksi. Arabien tehtävä on kaataa lännen universaalikulttuurin ikonit: Descartes, Kant, Hegel ja Marx. Arabien vielä itseään odottava intellektuaalinen vallankumoussuunnitelma Euraasialaisen identiteettitaiston länsirintamalla ei kuitenkaan ole päihittänyt itäaasialaista menestystarinaa talouden puolella, nähtäväksi jää mitä tulee tapahtumaan meneillään olevan konfliktin - 2004 - päätyttyä.

katsoa erottavaksi tekijäksi aasialaiseen arvomaailmaan nähden.

Amerikkalainen professori Samuel P. **Huntington** jatkaa karkeassa mielessä orientalismin surullisenkuuluisaa perinnettä lännessä. Tekstissään sivilisaatioiden törmäyksestä uuden maailmanjärjestyksen perustana (1991), Huntington hylkäsi kylmästi kaikki postkylmänsodanaikaiset harmoniamallit historian loppuineen. Hän lähti sivilisaatiomallissaan siitä yhteiskuntatieteen nykytrendistä poikkeavasta kannasta jossa tietyn sivilisaation identiteettejä muovaava voima on sangen pysyvää tai ainakin hitaasti muuttuvaa laatua. Universaalia sivilisaatiota ei huntingtonilaisessa mallissa ole koska yhteisiä traditioita ja arvoja ei ole. Sivilisaatio eroaisi täten muista kulttuurimalleista siinä että ihminen voi olla kerrallaan vain yhden sivilisaation jäsen. Identiteetti täyttää sitä tajuntarakoa jonka rapautuvat henkiset arvot jättävät ontoksi. Identiteettipainotus on siksi antanut keskeisen roolin kulttuuritekiäjien dominanssille ideologis-taloudellisten tekijöiden yli<sup>1</sup>.

Michael **Shapiron** (1998, 77-84) mukaan Huntington "ylietnisoii" laajoja multikulttuurisia kokonaisuuksia premodernien apparaattien kuten uskonnon merkityksen varjolla ja toisaalta de-etnisoii läntisen sivilisaation abstrakteihin periaatteisiin kuten "yhdenmukaisuuteen lain edessä" tehden näin selväksi että maailma onkin itseasiassa jakaantunut vain kahteen blokkiin joista toinen edustaa kehitystä, toinen takapajuisuutta; *between the west and the rest*. Yhtymäkohdat Leen ja aiemmin mainitun Huntingtonin (1991) välillä ovat selvät, ero on siinä, että Leen tapauksessa retoriikka sekoittaa ehkäpä tarkoituksellisesti sen, miten asiat ovat, miten niiden pitäisi olla. Yhteistä on se, että kummatkin ovat valinneet puolensa (Huntington torjuu länttä uhkaavia vaaroja). Lee toittottaa yhteisöllisten arvojen ylivoimaisuutta, ja myöntää niiden joskus vallinneen lännessäkin, kristillisenä yhtenäiskulttuurina. Konfutselaisuus joka määrittää nimenomaan kiinalaisen väestön ominaisuuksia, omaa kuitenkin yhteisöllisyyden lisäksi työnteon virtuoosin, ja tämä erotti dynaamisemman aasialaisuuden vähemmän dynaamisesta (malaijit, intialaiset). Kuitenkin hänen mukaansa aasialaisilla on yhdessä jotain tässä yhteisöllisyydessä enemmän kuin lännessä. Ja toisaalta aasialaiset, kuten kaikki maailman kansat, kuitenkin ovat keskenäänkin erilaisia:

There is no such thing as "I'm just a Singaporean". There is no such thing that "I'm just an American – you are either a black American or a white American, or a Hispanic American. And if you do not accept that, then you are deceiving yourself and you are in for a lot of unpleasantness. (Singaporen kansallispäivän puhesitaatti; ST, 26.8.1990)

---

<sup>1</sup> Huntingtonin visio jakaa maailman seitsemään tai kahdeksaan sivilisaatioon:kiinalaiseen, japanilaiseen, hindulaiseen, islamilaiseen, läntiseen, latinalais-amerikkalaiseen ja mahdollisesti afrikkalaiseen. Nämä sivilisaatiot toimivat jäsenmaidensa, erityisesti johtavan maan, toiminnan kautta. Huntington väittää että sivilisaation sisäiset sodat ovat harvinaisempia kuin sivilisaatioiden väliset. Sivilisaatioiden suhteet ovat siis konflikti- tai yhteistyöpainotteisia. Lännen uhkana ovat erityisesti islamilainen ja kiinalainen sivilisaatio; suurin yhteenoton uhka liittyy länneen ja Kiinan suhteisiin noin kymmenen vuoden kuluttua, mitä lisää "kiinalaisen ja islamilaisen maailman lisääntyvä yhteistyö" (väite ei näytä

Singaporelaistenkin oli syytä pitää mielessä että *valkoinen mies* on erilainen:

The Singapore woman is not stupid. She knows that white men marry you freely, they also divorce you freely.  
(emt.)

Huntingtonilaistyylliset kulttuuriset argumentoijat haluavat unohtaa globalisaation homogenisoivan vaikutuksen. Itse asiassa kulttuuristinen argumentaatio korostaa globalisaation tekevän eri kulttuurien edustajat entistä tietoisemmiksi erityispiirteistään ja eroistaan (Huntington, 1996). Tämän näkemyksen vastapainona ovat esimerkiksi Francis **Fukuyaman** edustamat globalistiset argumentit jotka näkevät tulevaisuuden kulttuurien amalgaationa; globalisaation paineessa tapahtuvana paikallisidentiteettien alasajona (Fukuyama, 1992). Fukuyaman teesinkin voi luokitella orientalistiseksi länsilähtöisen liberaalin kapitalismin voiton hehkutuksessaan, se on siinä Huntingtonia inhimillisempi että tarjoaa periaatteessa sodattoman liityntämahdollisuuden myös ei-eurooppalaiperäiselle populaatiolle. Tosin Fukuyamakin toisaalla kirjoittaa kulttuurisidonnaisista globalismin jarruista. Fukuyaman (1995) oletus on että luottamus - spontaani sosiaalisuus - vilkkaassa yhdistys ym. toiminnassa ja taloudellisen toiminnan sfäärissä on yksi kansakunnan hyvinvoinnin moderni realiteetti. Tämä realiteetti puuttuu sellaisista yhteiskunnista joissa valtio on sotkeutunut liikaa ihmisten elämään (esim. Ranska) tai joissa luottamus rajoittuu vai perheyhteyteen tai/ja ystävyysverkostoihin (esimerkkinä tässä nimenomaan konfutselaisena yhteiskuntana Kiina). Paradoksaalisesti Fukuyama toteaa korkean luottamuksen yhteiskunnaksi mm. USA:n - korkean rikollisuuden ykkösmaan.

#### 5.4.1. Aasia-arvojen teoreettisen tutkimuksen malli

Tutkija Kanishka Jayasuriya (1997, 19-26)<sup>1</sup> esittää eräänlaisen mallin aasialaisten arvojen tutkimusstrategioiden tematisointiin, joka mielestäni yhdistää jouhevalla tavalla materiaalis-struktuurialisia elementtejä dekonstruktiovälineistöön. Jayasuriya hahmottelee aasia-arvojen nimellä kulkevalle poliittiselle *kulttuuristrategialle* - jonka käyttöalueena hän näkee nimenomaan Kaakkois-Aasian - kolme johtavaa argumentaatiokaavaa. Ensimmäinen on "lännen ja idän" *kulttuurierojen painotus* siten että liberaali oikeus-kulttia korostava länsi asetetaan vastakkain idän kommunitaristisen eetoksen kanssa. Itäkommunitarismin päämäärä on että ihminen saa maksimaalisen nautinnon yhteiskunnan hänelle suomista oikeuksista, *...eikä näitä oikeuksia voi toteuttaa yhteiskunnassa jossa luonnontilainen kilpailutilanne ja kaaos*, kuten Lee toteaa (Zakaria, 1994). Toinen aasia-argumentaation telttapaalu on Jayasuriyan mukaan idealisoitu Aasialle luontainen *järjestys*; työpaikalla, kodissa ja politiikassa. Huomionarvoinen seikka on Jayasuriyan mukaan se että monet varsinkin amerikkalaiset "pop" management-teoristit ja bisnesjournalistit ovat tarttuneet

---

ainakaan vielä toteutuneen) .

itäaasialaiseen hybridiin makrotason hyvästä talouden "häiriöttömyyden" takaavasta järjestyksestä - varsinkin kun on kyse ammattiliittojen nurkkaanajosta. Hyvä esitys tästä on Jayasurijan mukaan **Lodgen** ja **Vogelin**<sup>2</sup> arvojen ja kansallisen kilpailukyvyyn vertaileva tutkimus.

Kolmanneksi Jayasuriya mainitsee uusaasialaisen vankan uskon *valtiokoneiston ja kansalaisyhteiskunnan liiton orgaaniseen luonteeseen*, joka edelleen assosioidaan suoraan taloudellisen kehityksen "yleiseen hyvään". Tässä on mielenkiintoista se että tällä yhteiskuntaorganilla on syvä resonassi näiden kansojen väestöön nähden. Kasvava keskiluokka nielee kokonaisuuden hyvillä mielin ja tätä etenkin Singaporen ja Malesian poliittinen johto käyttää tätä arvohegemoniaa osana sisäpoliittista kamppailua, erityisesti vaalien alla. Liberaalin poliittisen perinteen puuttuessa kommunitaristisen järjestyksen orgaaninen eetos on Kaakkois-Aasiassa otettu käyttöön voimakkaan ohjailun ja säädellyn kansalaisyhteiskunnan normatiiviseksi taustavoimaksi (Jayasuriya, 1997, 20). Paitsi sisäpolitiikassa, tätä aasialaisiksi arvoiksi ristittyä puhuntakudelman käytetään mielellään ulkopoliittikan työkaluna.

Usein USAn ja Euroopan hallitusten toimet Itä-aasian ihmisoikeustilanteen "tarkistamiseksi" kilpistyvät voimakkaaseen retoriseen rintamaan juuri Aasialaisten arvojen puolestapuhujien ansiosta. Jayasuriyan mielestä ulkopoliittikka on alueella muuttunut ennenkaikkea speaktaakkeliksi jonka avulla rakennetaan kuva lännen "kulttuurisesta kaaoksesta" ja idän vastaavasta "järjestyksestä". Voimakas esimerkki tästä oli mielestäni muutama vuosi sitten tapahtunut Singaporessa vandalismista kiinnijääneen amerikkalaisen nuoren Michael **Fayn** ruoskintarangaistuksesta käyty debatti. Jayasuriya ennustaa tällaisten tapahtumien jatkuvaa esilletuontia koska sujuvaan sisä- ja ulkopoliittiseen käyttöön on urakoitava sopiva kansainvälinen todellisuus, eikä suinkaan luotettava siihen että "se on siellä jossain" (todellisuus). Tällaisen argumentaation rationaliteetin aktiivinen käyttö liittyy voimakkaasti managerisoidun kansalaisyhteiskunnan luontiin *samalla tavalla kuin liberaalilla poliittisella rationaliteetilla konstruoidaan autonomisen kansalaisyhteiskunnan fantasma* (emt.).

Lännen yhteisöllisyyteen kaihoava kommunitaristi, tässä esimerkkinä Daniel A. **Bell** (1997) kuitenkin kritisoi singaporelähtöistä näkemystä jossa yhteisön korostus demokratian yli johtaa eittämättä ihmisten demokraattisten oikeuksien polkemiseen. Hän näkee Singaporen mallissa monia yhteiskunnan ja markkinamekanismin toimintaa pitkällä tähtäimellä rapauttavia elementtejä. Tärkeimpiä näistä on mm. yhdistymisvapauden puutteen, mediasensuurin ja rajoitetun demokratian aikaansaama kansalaisvieraantuneisuus. Tavallaan tässä käännetään Leen teesit länsiarvojen romahtamisesta nurinpäin: Bell raportoi - ei mitenkään systemaattisesti - erillisistä sosiaalisista

---

<sup>1</sup> Murdochin yliopiston Aasian tutkimuskeskuksesta, Perth, Australia (v.1996).

<sup>2</sup> at. 1987

hajoamisilmiöistä joita hän on singaporelaisessa yhteiskunnassa näkevinään. Pelko, ärtymys, vainoharhaisuus, yhteisten pelisääntöjen kunnioittamattomuus ovat ilmiöitä yhteiskunnassa jossa vallanpitäjät eivät kunnioita ihmisten oikeutta privaattiin ajatteluun ja yhdistymisen vapauteen, jossa sensuuri ja salakuuntelu on arkipäivää - tosin hienostuneessa, pitkälti näkymättömässä ja näennäisen väkivallattomassa muodossa. Ensisijaisesti tämä ilmenee ihmisten kansallisen identiteetin puutteessa. Bell on nimenomaan kiinnostunut tästä. Singaporelaiset eivät tunne isänmaallisuutta ja heidän kollektiivinen käyttäytymisensä näyttää ulkopuolisesta pelokkaan vieraantuneelta. Tämä näkyy mm. niinsanotussa *kiasuism*-ilmiössä: *etuiluna, työkeytenä, kyynisyytenä ja kohteliaisuuden puutteena vieraita kohtaan*. Singaporelaisista on tullut *tunteettomia kulutusjuhlijoita* katetussa pienessä ostosparatiisissaan. Luottamus ihmisten väliltä puuttuu – singaporelaisittain samantyyppisiä *länsimaisen modernin* oireita siis, joita Singaporen valtaapitävät pyrkivät lääkitsemään konfutselaisuudella ja aasia-arvotuksella, diagnoosi taudin syistä on Bellillä päinvastainen. Leen kestoahuoli on ollut singaporelaisten puuttuva patriotismi, joka vie pohjan keskinäiseltä solidaarisuudelta:

Singapore is a country but not yet a nation (ST, 16.10.1986)

Jayasuriyan (1997, 20) mukaan Aasia-arvojen takana on ideologinen ohjelma jonka keskeiset ytimet koskettavat niinkin keskeisiä politologisia käsitteitä kuin valta (*authority*) ja kansalaisuus (*citizenship*). Tässä kontekstissa voidaan erotella kolme erillistä lähestymistapaa ko. ideologisen konstruktion saloihin:

1. kultturalistinen,
2. instrumentalistis-strateginen ja
3. strukturaalis-reaktionaalimodernistinen lähestymistapa.

En suomenna *reactional modernity*-käsitettä tässä *vastamoderniksi* syistä jotka tulevat ilmi lähemmässä tarkastelussa.

*Kultturalistinen argumentaatio* projektoi tietyt aasialaista poliittis-taloudellis-sosiaalista kenttää määrittävät arvot immanenteiksi nimenomaan aasialaisessa kulttuurissa (esim. Tu, 1991; Mahbubani, 1993, 0-14). Tällainen kulttuurideterministiseksi luokiteltavissa oleva näkökanta olettaa tietyn normatiivisen arvojärjestelmän keskeiseksi elementiksi kaikille sosiaalisille kokonaisuuksille. Toisekseen tämä kaiken sosiaalisen toiminnan perusnormisto (siis esim. konfutselaisuus) em.oletuksin määrittää ratkaisevalla tavalla Aasian erilaisen (*distinctive*) modernin synnyn ja olemassaolon. Oletuksena on siis ero aasialaisen traditiosta kehkeytyneen sekä sisälläänpitävän modernin ja meidän

tuntemamme (mainstream-suuntaus) tradition ja modernin antiteeseikseen asettavan modernin välillä (Jayasuriya, 1997, 20)<sup>1</sup>.

Tässä yhteydessä voidaan mainita Geir **Helgesenin** (1996) idea kulttuurisista pohjavirroista (*cultural undercurrent*), kritiikissään demokratian universaalista luonteesta. Helgesen lähtee liikkeelle kritisoiden Samuel **Huntingtonin** käsitystä demokratian etenemisestä "aaltoina" mailta ja mantereilta toiseen. Ongelmana tällaisessa kehityskuvassa on ensinnäkin läntisen maailman omat demokratiaa koskevat nykytutkimukset, hyvänä esimerkkinä etenkin USA:ssa kommunitaristisen liikkeen virittämä keskustelu "liiasta individualismista" monien nyky-yhteiskuntaa koskevien ongelmien Toisekseen, Helgesenin mukaan läntisen maailman ulkopuolella, erityisesti Aasiassa, on herännyt epäily paitsi läntistä elämäntapaa, myös länsimaisen yhteiskuntatieteen määrittelyjä - demokratia mukaanlukien - kohtaan. Edellämainituista ongelmista johtaen Helgesen lanseeraa esille kulttuurisen pohjavirran käsitteen. Kulttuurinen pohjavirta syntyy primaarin ja sekundäärin sosialisoinnin yhteydessä, muodostaen vahvan tajunnallisen tulkintaverkon jonka läpi mikään äkinäinen sosiaalinen todellisuus muokkaava "aalto" ei tunkeudu ilman että sen substanssi muuttuu. Normatiivinen suuntautuminen on tällaisen tulkinnan mukaan paljon tiukemmin kiinni varhaisissa elämäkokemuksissa muokkaantuneissa tunne- ja uskomusverkoissa kuin rationaalisissa valinnoissa jotka pohjautuvat ideologiseen pohdintaan ja taloudelliseen laskelmointiin.

Kulttuurilähtöisen lähestymistavan ongelma ei jayasurijalaisittain ole oikeastaan sen raaka essentialismi vaan idealistinen ja staattinen näkemys kulttuurin luonteesta<sup>2</sup>. Klassisesta antropologiasta lainattu näkemys kulttuurista muuttumattomana jaettujen ideoiden ja konseptien järjestelmänä jonka säännöt muotoilevat inhimillistä käyttäytymistä ei ota Jayasurijan mielestä huomioon käyttäytymisen usein dynaamia ilmenemistä eikä sitä miten kulttuuriset käytännöt muuttuvat vaihtuvien materiaalien olosuhteiden myötä. Raymond **Williamsia**<sup>3</sup> lainaten Jayasuriya toteaa kulttuurin *merkityksellistämiseksi jonka kautta sosiaalinen järjestys kommunikoituu, jonka kautta se tuotetaan, koetaan ja tulkitaan*. Williamsin näkemys lähtee siitä että kulttuurianalyysin täytyy ottaa huomioon kulttuurin välttämätön kiinnittyminen muihin materiaalsiin käytäntöihin. Eli williamsilaisittain meidän on nähtävä aasialaisten arvojen puolestapropagointi nimenomaan aasialaisen, ei-eurooppalaistyypin *kapitalismin* kontekstualisointireseptinä.

---

<sup>1</sup> Huomattavaa on että Jayasuriya ei tässä artikkelissaan erottele nykyisen sosiologisen modernistisen monivaihteista kenttää jossa perus- ja vastadimensioiden lisäksi kyseenalaistetaan jossain määrin modernin modernius ylipäätään mm. viipaloimalla nykyisyys kypsymisasteen mukaan joko raa'aksi tai *weldaniksi*. Jälkimmäisessä tapauksessahan modernisaatiossaan edistyneimmätkin alueet olisivat vasta nyt työntämässä esi- (pre)-modernin korkeaksi aktiivisia moralisaatorippeitä maailmanhistorian maagisen hohteen valaisemalle ismitunkiolle oivaltaessaan valistuksellisen rationaaliteetin kaiketkin suhteellisen luonteen.

<sup>2</sup> Mielestäni käsite staattisuus ei kuvaa esiteltyä Helgesenin teoriaa, eikä sitä tuosta syystä täysin kulttuurilähtöiseksi voisi luokitella.

<sup>3</sup> at. 1977, 13

Jayasurijan toinen ehdotelma aasia-arvojen tulkintakehykseksi on niiden identifikaatio poliittisena strategiana (Instrumentalistis-strateginen lähestymistapa). Linkki kultturalistiseen argumentaatioon on selkeä: kyse kultturalistisen yhteiskunnallisen diskurssin hyväksikäytön tutkimuksesta. Kylmän sodan päättyessä tarvittiin kommunismin läsnäolon konkreettisuuden muovaamien "piiritys"-strategioiden tilalle uutta tilannetta paremmin palveleva poliittisen kontrollin strategia uusien kansakuntien käyttöön. Se löydettiin valjastamalla "järjestyksen ja harmonian leimaava uniikki aasialainen elämäntapa" poliittis-valtiollisen kontrollin työhevoseksi. Opposition äänten sisäpoliittinen hiljentäminen ja ihmisoikeussyytösten torjuminen ovat tietenkin menestyksellisimpiä alueita joissa Aasia-arvostrategiaa on käytetty - erityisen menestyksekkäästi juuri Singaporessa ja Malesiassa, kuten Jayasuriyakin toteaa. Hän ennustaa myös että retoristen taistojen pitkittyessä kolmannella vuosituhatluvulla länsi antaa ihmisoikeuskysymyksissä periksi.

Americans generally believe that no one should be entrusted with wide powers because sooner or later he is bound to abuse them... On this constitutional framework, Singaporeans have superimposed the ideal political leader, a junzi, someone who is upright, morally beyond reproach... We do not have to accept (U.S.) notions of "human rights", or their ideals of government, or their efforts to make us more like a western society.

(PM Goh, Asiaweek, 17.7. 1988)<sup>1</sup>

Kuten aiemmin todettiin, nämä usein speaktaakkeliluonteen omaavat ulkopoliittiset puhuntaryöpytykset palvelevat finaaliottelussa parhaiten sisäpoliittista hegemoniaprojektia. Täten ulko- ja sisäpoliittisen toimeliaisuuden rajapyykin sumentuminen on yksi Aasia-arvotematikan olennaisimpia erikoispiirteitä. Ulkopolitiikka palvelee hyvin sisäpolitiikkaa koska valtio-apparaatti ja sen kulloiset ohjaajat saavat näissä speaktaakkeleissa erityisen korostuneen aseman. Kylmänsodanjälkeisessä uudessa glogaalissa tilanteessa kulttuuri päihittää ideologian silloin kun tarvitaan väline ulkoisen ja/tai sisäisen vihollisen luontiin (emt 22). Jayasuriya (1997, 22) lainaa S. **Lawsonin**<sup>1</sup> huomautusta "aasialaisuudesta" :

Asian-ness is for internal consumption because it operates to produce a unified, nationalistic rallying point - and it differentiates the unified "us" from the external "them".

Instrumentalistis-strategisen lähestymistavan vahvuudet kulttuuristiseen vastaavaan ovat Jayasurijan mukaan selvät: kulttuuri-inventioiden eliitti-alkuperän huomioiminen; politiikan ensisijaisuuden olettaminen; Aasia-arvojen diplomaattisen käytännöllisyyden tunnustaminen. Ongelmallisinta taas on sen tosiseikan huomioiminen että näiden konstruoitujen kulttuuristrategioiden käyttö on paitsi johtavien eliittien myös laajojen kansalaismassojen jakamattoman suosion saavuttanut käytäntö

---

<sup>1</sup> Samaisessa artikkelissa todetaan että Singaporen on ollut helppo sisällyttää amerikkalaiselle perinteelle vieras vahvan toimeenpanovallan vallan periaatteita sen jo sisältämään brittiläisen hallintotavan perintönsä.



maissa joissa instrumentalistista lähestymistapaa tutkimuksessa pitäisi käyttää. Esimerkiksi Singaporen PAP:n ja Malaysian *Barisan Nasional* (BN)-puolueiden työkaluna arvotematiikka on maiden keskiluokan hyväksymä käytäntö. Laajan populaarin hyväksynnän myötä em. tematiikka ikäänkuin läpikulturalisoi koko *kuvitellun yhteisön*. Läpikulturalisaatio näkyy hyvin esimerkiksi siinä miten sekä kansallisen- että yritystason taloudellinen menestys kanavoituu "yhteisön kulttuurisen vahvuuden" piikkiin. Ymmärtääksemme tarkemmin tätä talouteen asti ulottuvaa kulturalisaatiohuumaa on meidän Jayasurijan mukaan (1997, 22) tunnistettava prosessin rakenteelliset elementit.

*Strukturaalis-reaktiivimodernin lähestymistavan* määrittelyä varten varten Jayasurija lainaa J. Herfin<sup>2</sup> tutkimusta saksalaisen konservatiivisen ideologian kehityksestä ennen ja jälkeen natsien valta-ajan. Herfin työ kyseenalaistaa oletuksen jonka mukaan konservatismiin ja natsismin nousu oli esimodernin ideologisen tradition vastahyökkäystä valistuksen arvoja sekä moderneja sosiaalisia- ja taloudellisia käytäntöjä vastaan. Moderni ei ole suoraan yhdistettävissä liberaalin ideologian hegemonisaatioon. Päinvastaisesti Herf väittää että ei ole olemassa modernia sellaisenaan, vain erilaisia polkuja siksi nimettyyn käsittehäkkyrään. Nämä erillaiset polut, kuten natsismi, ovat itsessään osa modernia. Jos tämä argumentaatio siirretään Aasia-arvo-ideologian analyysiin, voimme olettaa että ko. ideologia on syväluonteeltaan jotain muuta kuin reflektiota lännestä laadullisesti eroavasta arvojärjestelmästä. Kyseessä on erillainen modernin projekti: *...a modernity that is associated with conservative or reactionary rather than liberal ideologies* (emt.).

Asian ydin on siinä että itä-aasian poliittisten muutosten parissa työskentelevät yhteiskuntatieteilijät eivät huomioi Euroopan sisällä tapahtuneita erilaisia teitä moderniin. Propagointi lännestä "aidon" modernin seimenä saa meidät kuvittelemaan että aasialaiset arvot on ideologia joka voidaan redusoida sen humuspitoisena pohjarahmaston toimivaan ainutlaatuisen itä-aasialaiseen kulttuurijärjestelmään.

**Robisonin**<sup>3</sup> vahvan argumentin mukaan aasialaisissa arvoissa on kyse orgaanisen valtiokäsityksen ja markkinatalouden allianssista, eli kisasta organistisen valtioteorian sekä liberaalin ja sosiaalidemokraattisen kapitalismivariaation välillä. **Hewisin** ja Rodan<sup>4</sup> ovat tutkimuksessaan noteeranneet konservatiivisen ajattelun ja modernisaation yhteensopivuuden ja täten argumentoivat:

...the more interesting and profound development embodied in the changing positions of Asia in the Global political

---

<sup>1</sup> at. 1996, 121

<sup>2</sup> at. 1984

<sup>3</sup> at. 1996

<sup>4</sup> at. 1996, 30

economy, and the attendant assertion of "Asian-ness" is the apparent development of comparable configurations of political ideologies in the "West" and "Asia"; a fact that is obscured by the proclaimed dichotomy (Jayasuria, 1997, 23).

Aasia-arvot on *radikaalikonservatiivinen* ajatussuunta joka pyrkii aktiivisesti muuttamaan sosioekonomista rakennetta konservatismiin nimeen; modernin ja reaktiivisen (*reactionary*) yhdelmä joka huipentuu reaktiivisen modernin eetoksen haltuun otossa (*Ideology of reactionary modernism*). Projekti on siis toimintaa vaativa. **Osbornea**<sup>1</sup> siteeraten: *reaktionaalinen modernisti tietää että utopiansa toteuttaminen on poliittinen tehtävä, ei vain tekninen asennus tai päivitys*. Käytännön tasolla tämä on tarkoittanut ideologista ohjelmaa jossa tekno-taloudellinen kokonaisuus on sulatettu hallintoeliitin (*state elites*) managementin, säätelyn ja tulkinnan kontekstiin (Jayasuriya, emt.) .

Projektin yhtymäkohdat *thatcherismiksi* vuonna 1997 nimittämäänsä liberaalikonservatismiin ovat Jayasuriyan mukaan ilmeiset: sekä aasialainen että thatcherilainen konservatismi pyrkivät luomaan tulevaisuuden joka on paalutettu kulttuurisen/ kansallisen perinnön varaan. Menneisyys koodataan tulevaisuuteen jonne orientoituminen tällöin vaatii radikaalia sosioekonomiseen prosessiin puuttumista (jossa kohdin siis tehdään ero perinteiseen konservatismiin). Thatcheriläinen projekti eroaa aasialaisesta siinä että se julistaa individualismin ja universaalisuuden osaksi liberalismiaan. Aasialainen taas selkeästi torjuu kummatkin, kommunitarismia ja markkinatalouden yhdistävässä, fasismin ideologista (ei niinkään sosiaalista ja poliittista-) rakenneprojektia muistuttavassa hybridissään<sup>2</sup>. Joka tapauksessa uusaasialaisen projektin kummatkin pääretorit, Lee ja hänen seuraajansa, sekä Malesian Mahathir korostivat anti-universalistista (ja samalla anti-kristillistä) abstraktiolähtökohtaansa antipatiassaan liberaalia ristiretkeä kohtaan. Instituutioilla ja normeilla on merkitystä vain siinä kulttuurissa, sosiaalisessa prosessissa, yhteiskunnallisessa kehitysvaiheessa ja arvosysteemissä mistä se ottaa voimavaransa.

Ajatusleikkinä pieni sukellus lännen aikalaispuhuntaan arvoista tänään: Thatcherin perintöä ajatellen sekä edellämainittuja seikkoja vahvasti tulkiten Britanniaa nyt hallitsevan työväenpuolueen (*Labour*) ja erityisesti sen johtajan pääministeri Tony **Blairin** kommunitaristiseksi luonnehdittu poliittinen ristiretki "Britannian perintöosaisella johdolla tapahtuvan eurooppalaisen tradition jälleenrakennuksen puolesta maailmanmarkkinoilla tapahtuvaa kilpailua varten" herättää tietysti ajatuksen. Blairin työnteon ja perheen merkitystä elämän peruselementteinä korostavan puhunnan ideologisena taustavoimana on toiminut tunnettu rakennesosiologi Anthony **Giddens**. Heimoveljekseen pääministeri tunnusti ainakin USAn ex-presidentin Bill **Clintonin** jonka poliittinen kamppanjamotto perustui pitkälti yhteisöarvojen puolestapuhumiselle ("Yes, we need a village...") ja

---

<sup>1</sup> at. 1996

<sup>2</sup>Mitä Jayasuriya tällä erottelulla ideologisen ja sosiaalis-poliittisen projektionnin välillä tarkoittaa, on ainakin allekirjoittajalle tosin hieman hämärän peitossa

yksilöatomismin vastustamiselle. Myös George **Bush** nuoremman yksilönoikeuksien vapauttamispuheiden takaa on mielestäni kuultavissa painottuneiden yhteisöarvojen kaivelua; amerikkalaiset arvot ovat korostetusti tulleet esille New Yorkin terrori-iskun 2001 jälkeen, ja viimeksi kun niiden puuttumista selitettiin viimeaikaisten Irakissa sattuneiden ihmisoikeuksien rikkomisen yhteydessä. Blair ja monet eurovaikuttajat mm. Suomen demarivetonen hallitus pääministeri **Lipposen** ja presidenttien **Ahtisaari** ja **Halonen** johdolla tuntuvat tänään yhdistävän talousliberalistisen ”taantuman voittamisen jatkuvan taloudellisen kasvun avulla” diskurssin kommunitaristisvivahteiseen ”yksilön ja yhteiskunnan suhde on määriteltävä uudelleen; pelkkien oikeuksien sijaan on korostettava että yksilöllä on myös velvollisuuksia sitä yhteisöä kohtaan joka hänet on kasvattanut...”-argumentointiin.

Jayasuriya (1997, 24) niputtaa artikkelissaan aasialaisen arvotematikan neljään massiiviseen reaktiivis-moderniin ilmenemismuotoon, joista ensimmäinen on *teknologia-auvon ja kilpailukyky maailmanmarkkinoilla* -retoriikan käyttö. Teknosysteemin kilpailukykyyn toimivuus taataan jatkuvaa nopeaa talouskasvua korostavien teknokraattisten johtajien - Indonesian **Habibien**, Malesian Mahathirin ja Singaporen Goh Chok Tongin (Leen seuraaja pääministerinä) johdolla. Singaporen PAP korosti Leen johdolla häpeämättömän teknokraattisia arvoja jo 1960-luvun alun retoriikassaan<sup>1</sup>; semminkin kun oli kyse koulutuspolitiikasta, kuten olemme nähneet.

Toisena reaktiivisen modernin aasialaisena erityispiirteenä Jayasuriya näkee *kulttuuripuhunnan infuusion taloudelliseen diskurssiin*. Singaporen koulun doktriinin mukaan kulttuuri ei ole markkinoiden ja taloudellisen modernisaation kilpailija vaan niiden korvaamaton perusta. Jayasuriya ei itse ole vakuuttunut teorioista jotka yhdistävät kulttuurin ja taloudellisen kompetenssin.

The mood in Asia is changing. There is self-confidence in their capacity to modernise and compete. There are new models to emulate. An obvious one is Japan. Japan`s successful economy is based on her political and social stability, her ordeliness, low crime rate, negligible drug-taking, and strong communitarian values. Asians are in little doubt that a society with communitarian values where the interests of society take precedence over that of the individual suits them better than the individualism of America.

(Lee, Japanin-matkan puheesta; ST, 27.10.1990)

Aiemmin mainittu idea "islamilaisesta kurista ja vastuusta" on laadullinen jatke edelliselle kun liikutaan alueella jossa islaminuskoisten määrä on suuri (erityisesti Malesiassa, Indonesiassa ja Filippiineillä). Yhteinen nimittäjä on "kulttuuribodi" (*cultural body*) joka korvaa individuaalisuutta korostavat attribuutit. Christopher **Lingle** (1996) on ollut näkyvin – joskaan ei analyttisin (Korhonen, 1997) - läntinen kriitikko aasialaisen arvomaailman ja talouden liiton toimivuuden suhteen. Taloudellisen

---

<sup>1</sup> Myös liberalistinen moderni käyttää tällaisia argumentteja (katso esim. Kantola, 2002).

liberalismin premissein Lingle uskoo vakaasti että Singaporen *phobokraattinen* (pelkoon perustuva) – tai *neurokraattinen* - yksipuoluedominassi ei luo edellytyksiä kestäväan taloudelliseen kasvuun, jota hänkin oivana päämääränä pitää. Kapitalismi tarvitsee Linglen mukaan demokratiaa, demokratia taas tarvitsee toimiakseen kansalaisuuteen perustuvat oikeudet ja vapaudet. Singaporen autoritaarinen kapitalismi ylläpitää lisäksi monia sellaisia vanhoja aasialaisia markkinakäytäntöjä jotka eivät sovi yhteen vapaan kilpailun periaatteiden kera. Tyypillistä Singapore-kapitalismia edustavat lingleläisittäin valtion näkyvä talouselämään puuttuminen ja osallistuminen. *Guanxi* -verkostoituminen tiettyjen enemmän tai vähemmän perinteisten lojaalisuusperiaatteiden mukaan hallitsee markkinoita vapaan kilpailun sijaan. Monopolioikeudet ja korruptio ovat Linglen mukaan yleinen käytäntö. Usko rationaaliseen valitsemiseen markkinoilla ja sen mukanaan tuomaan innovatiivisuuteen ei toimi Linglen mukaan näissä olosuhteissa – ei ainakaan pitkässä juoksussa. Singaporen malli . Kapitalismin "universaalisten pelisääntöjen" puuttuessa singaporelainen ja koko aasialainen talouskasvu ovat korkeintaan suhdanneluonteinen ilmiö. Lisäksi maan hallintobyrokratia on vahvassa kytköksessä PAP:hen, ja se voi toimia lähes tahtonsa mukaan ilman seuraamuksien pelkoa. Ylin hallinto saakin Singaporessa huippukorkeita palkkoja. Lingle kiinnittää huomion myös siihen että Singaporessa kytee mahdollisuus pohjoiskorealaistyyppisen poliittisen dynastian syntymiseen, Leen kahden pojan jo kytkeydyttyä valtion johtamiskoneistoon. Lingle vetää yhteen suurempia linjoja, niputtaen yhteen monien, niin oikeisto-, kuin vasemmistoautoritaaristen maiden talouskehityksen (Francon Espanja, apartheid-ajan Etelä-Afrikka, Pohjois-Korea, Neuvostoliitto), ja toteaa että autoritaarisin ottein talous usein saadaan aluksi nousuun, mutta hyytyminen tapahtuu kuitenkin nopeasti (1997, Korhosen, 1997, 291 mukaan)<sup>1</sup>.

Aasialaiset arvot ovat Linglen (1996) mukaan ideologinen konstruktio, ei muuta. Lingle on liberalistinen ääripää rankalla kritiikillään Singapore-mallin kokonaisuutta kohtaan; maan käytäntö tuomitaan sekä markkinataloudellisen toiminnan jatkuvuuden mahdottomuuden kannalta, että individualismin puutteen vuoksi. Huomattavaa on että Lingle niemenomaan tuomitsee aasialaisen arvomaailman nimellisestikin kommunitarismiksi, jota hän pitää yksilönvapauden vastaisena ideologiana ylipäättään. Hän kuitenkin puolustaa mm. ammattiliittojen oikeutta ajaa asiaansa ilman yhteiskunnallista ohjailua, mikä ei ole Singaporessa todellisuutta. Talouden vapauden määrittelyn vaikeutta kuvaa mielestäni Linglen kritiikin valossa mielestäni esimerkki, jossa niinkin

---

<sup>1</sup> Lingle on esimerkki tutkijasta, joka on joutunut varoittavaksi esimerkiksi Singaporen johdon herkkänäpaisuudesta kaikkea kritiikkiä kohtaan (Korhonen, 1997, 288-292). Hän joutui alun perin vaikeuksiin kirjoittaessaan Singaporessa tutkijana ollessaan yleisellä tasolla Aasian maiden johtajien harjoittamista opposition vaientamistoimenpiteistä oikeuslaitoksia hyväksikäyttäen (Lingle, 1994). Singaporessa tulkittiin tämä syytökseksi nimenomaan Singaporea ja erityisesti Lee Kuan Yewtä vastaan (*syöttäjän* käyttäessä oikeudenkäynnissä todisteena faktaa, jonka mukaan 11 singaporelaista oppositiopoliitikkoa oli joutunut kunnianloukkaussyytöksiä kohteeksi hallituksen jäsenten taholta, siten että heidät oli lähes aina todettu syylliseksi!), ja Lingle joutuikin tämän jälkeen katkeralle pakomatkalle maasta. Hänen kriittisiä Singaporea ja Aasia koskevia kirjoituksiaan (1996, 1997) on ollut vaikea saada julkaistuksi, koska Singapore on onnistunut kunnianloukkaussyytöksiä hyväksikäyttäen aikaansaamaan tilanteen, jossa kustannusyhtiöt ovat varpaillaan kaikesta mahdollisesta tulenarasta aineistosta valtiota koskien (Korhonen, 1997, 289).

talousliberaalien instituutioiden kuin Wall Street Journalin ja Heritage Foundationin konduktoima tutkimuskeskus Washingtonissa on totesi Singaporen 1997 "maailman vapaimmaksi taloudeksi" (ST-internet ed., 2.12.1997, 58). Tämän se on saavuttanut alhaisella verotuksella, lähes olemattomilla kaupparajoituksilla ja valtion vähäisellä puuttumisella talouselämään.

Malesian Mahathirin suunnitelma 2020, maan nykyaikaistaminen siihen mennessä ja tähän liittyvä koko yhteiskunnan valtaisaan tietoverkkokaapeliin yhdistäminen (Newsweek, 17.4.1997, 42-43) nykyesimerkki reaktiivisen modernin kolmannesta erityispiirteestä, intensiivisestä *tulevaisuuteen suuntautumisesta* Singaporen ulkopuolella. Taloudelliseen loistoon ja hyvinvointiin johtavan kehityksen energia saadaan kuitenkin nimenomaan omasta aasialaisesta traditiosta. Historiallista perspektiiviä reaktiivisen modernin tulevaisuusorientaation logiikalleen Jayasurija (1997) hakee Saksan ja Japanin teollisuuden kehityksen rakenteellisesta kontekstista. Historiallinen Preussin alue ja **Meiji**-ajan Japani olivat vuosisadan vaihteen tienoilla teollistumisasteeltaan jäljessä suhteessa vastaavien alueiden kehitykseen. Saadakseen välimatkan kilpailijamaihinkin kiinni valtio otti näissä maissa vahvan roolin talouden johdossa. Tämä sai sittemmin seurakseen orgaanisen valtioideologian. Tilanteen samankaltaisuus Itä- ja Kaakkoisaasialaiseen modernisaatiokontekstiin voidaan täten nähdä esimerkkinä historiallisessa tilanteessa ilmenevän teollisen jälkijättöisyyden vahvasta yhteydestä reaktiivisen modernin projektoitumiseen.

*Antipoliittisuus* on aasialaisen reaktiivisen modernin erityispiirteiden kulmionaatio Jayasurijan väittämässä (emt.). Yksi voimakkaimmista Aasia-arvopuhunnan teemoista on pluralistisen politiikan vastustaminen. Singaporen tapauksessa voidaan varsin hyvin puhua "antipoliittisen politiikan" (esim. Chua, 1995) ilmenemismuodoista. Käytännössä tämä tarkoittaa poliittisen aktiivisuuden näkemistä vaarana yhteiskunnan yhtenäisyydelle. Carl **Schmittin** (Jayasurija, 1997) mukaan antipoliittisen politiikkaetoksen takana on käsitys valtiosta kansalaisten poliittisen yhtenäisyyden symbolina. Tämä käsitys johtaa näkemykseen jossa valtion on tarkasti eroteltava "ystävät ja viholliset", ts. yhteenliittymät joihin se voi tukeutua tai ne joiden olemassaolo uhkaa yhtenäisyydestä poiketessaan suoraan itse valtion "substanssia". Poliittinen oppositio merkitsee näissä oloissa välitöntä epälojaaliutta koko "valtiota" kohtaan. Singaporen koulu sanoo liberaalin ja pluralistisen politiikan olevan tarpeetonta koska se ei näe mahdollisuutta valtiosta irrallaan olevan kansalaisyhteiskunnan olemassaololle. Tästä perspektiivistä virallisen tai epävirallisen opposition olemassaololle ei Itäaasiassa ole legitiimiä perustaa. Toisekseen - ja erityisesti Singaporen tapauksessa - tämä antipoliittikan projekti näyttää ottaneen erityisen teknokraattis-manageriaalisen otteen omaan asiainhoitoonsa. Jayasurija puhuukin teknokraattis-manageriaalisen kapitalismin ja antipoliittisuuden luonnollisesta yhteydestä (*natural affinity*). Markkinoiden suojaaminen demokraattisen politikoinnin "vahingolliselta" vaikutukselta on järjestelmän näkyvä piirre.

For democracy to work without being suspended from time to time, a people must accuire, if they have not inherited, cultural habits that make contending groups adjust differences or conflicts not by violence but by give and take. People must accept a wiew or policy as valid because that was the way votes fell, whilst they work peacefully for a change in the next elections... But before this happen, a people must have reached a certain high level of education and economic development, which has produced a sizeable middle-class so that life is not a fight for basic survival. (Ote Leen puheesta Asahi Shimbun-seminaarissa Tokiossa ; ST, 12.5.1991)

Lee on korostanut siis vakaan keskiluokan merkitystä. Epäselväksi on jäänyt miten suuri keskiluokan osuus täytyy olla; vuoden 1987 kansallispäivän puheessaan hän julisti saavutukseksi, että Singaporen väestöstä oli tuolloin saavuttanut keskiluokkaisuuden peräti 80% väestöstä (ST, 14.8.1987).

Demokratia ei Leen teoriassa ole universaali malli kaikkiin tilanteisiin, kuten tilanteisiin jossa kultivoimaton ja sivistämätön väestö pääsisi jollain lailla häiritsemään dynaamisen hallinnon talouden joustavoittamista ja avaamista esimerkiksi avoimen kyseenalaistamisen keinoin. Demokratia ja kansalaisyhteiskunta on toimii silloin kun ihmiset siihen ovat valmiit. Tätä vakauden ja konsensuksen ensisijaisuuden sanomaa Lee on vienyt paitsi Singaporen naapurimaihin, myös mm. Kiinaan, Indonesiaan, Filippiineille, Kazakhstaniin, Afrikkaan, ja entisen Neuvostoliiton raunioille (esim. ST, 7.11. 1991, 26; 21.11.1992).

Antipolitiikan projektiin kuuluu täällä myös - kuten aikanaan fasismissa - valtion ja kansalaisen suhteen uudelleenmäärittäminen. Kansalaisuus määrity oikeuksien sijaan velvollisuuksien ja tehtävien kautta. Esimerkiksi Singaporen hyvinvointipalvelut eivät ole etuusia vaan palkio lojaalisuudesta valtiolle (Chua, 1996). Konkreettisesti tämä näkyi vuoden 1997 vaalien jälkeen jolloin Singaporen jälleen kerran voittoisa PAP-puolue veti selkeät johtopäätökset omien kannatuslukujensa ja vaalipiirien julkispalvelujen kehittämispäätösten välillä. Eli niissä vaalipiireissä, joissa opposition kannatus on ”liian” korkea, yhteiskunnallisia palveluja supistetaan!

Myös työnteon eetos valtion varmentaman kurin ja harmonian sateenvarjon alla on osa prosessia jossa yksilön mahdollisuus määritellä oma olemisensa rajoittunut entisestään. **Berenzinin**<sup>1</sup> tutkimusta italialaisen fasismin tekniikasta häivyttää työnteon yksityisyyden piiriin kuulumisen työnteoksi kansallisen yhteisyyden hyväksi voidaan Jayasurijan mukaan soveltaa hyvin myös uusaasialaiseen kontekstiin. Antipoliittisen projektin voi summata yritykseksi sekoittaa yksityinen ja julkinen identiteetti valtion määrittelemän poliittisen yhteisön sisällä.

Kaikenkaikkiaan myöhäisteollinen konteksti ei toki yksinään riitä selittämään aasialaisen reaktiivisen modernin syntyä. Kuten Herfin tutkimassa fasisisessa eetoksessa Saksassa, myös aasialaisessa reaktiivisessa modernissa on taustalla ei-liberaali ja autoritaarinen hallintoperinne (Jayasurija, 1996) .

Singaporen ja Malesian kohdalla itsenäinen historia lähti brittien koloniaalisesta ja kaikkea muuta kuin demokratiaan "sivistävästä" perinnöstä. Taloudelliset rakenteet ovat tärkeitä aasian arvomudostuksen itseäänvahvistavia kontekstuaalisia elementtejä. Kartellintyyppiset järjestelyt yritysten ja valtion välillä vaativat valtion vahvaa osallistumista ja johtamista talouselämässä, mutta myös yritysten inkorporaatiota hallintoprosessiin. Näillä korporatistisilla rakenteilla on ollut taipumusta leviittäytyä myös muille yhteiskunnallisille alueille. Kun valtiojohtoinen talouspolitiikka on ainakin tähän mennessä toiminut vähintään erinomaisesti, vahvistaa jo edellämainittu keskiluokkien vankka tuki dominantille policylle hegemonista arvoprojektia.

Reaktiivisen modernin lähestymistavan vahvuus kulttuuristiseen vastaavaan nähden on Jayasurijan (1997, 26) mukaan kulttuuristen tekijöiden asettaminen laajenpaan materiaaliseen kontekstiin. Itäaasian kapitalismin normatiivinen rakenne nähdään instrumentalistisen perspektiivin väittämien mukaisesti strategisena valintana vastaamaan modernin tilanteen "vaatimuksiin". Reaktiivimoderni apparaatti pureutuu kuitenkin instrumentalistista syvemmin systeemin rakenteellisiin tekijöihin, joiden juuret se näkee myöhäisteollisessa prosessissa ja antiliberaaleissa hallintotraditioissa. "Aasialaiset arvot" ovat tässä tilanteessa jotain muuta kuin puhdas "valittu" poliittinen strategia. Näin teoria reaktiivimodernista eräässä mielessä lähenee sosiologista perspektiiviä.

Zeev **Sternhell** (1994) väittää fasismia kommunitarismiin (jonka juuret ovat syndikalismissa) ja vapaan markkinatalouden (juuret liberalismissa) hybridiksi. Jayasurijan mukaan asia-arvojen ideologia muistuttaa tässä suhteessa täysin fasismia. Kuten fasismissa, aasialaisten arvojen propagoinnissakin on kyse uudenlaisen suhteen luomisesta yksilön ja kollektiivin välille siten että yksityisomistuksen ja markkinatalouden rakenteisiin ei puututa. Claus **Offe** (1996) tekee eron modernin välineistön (teknotaloudellinen kapasiteetti) ja modernin arvojen välillä. Reaktiivimoderni ottaa näillä premiseillä positiivisen kannan modernin välineisiin ja negatiivisen suhteessa modernin arvoihin (yksilöllistyminen, vapaus, tasa-arvo, universalismi).

Joachim **Hirsch**in lanseeraaman *turvavaltio* (1985) -apparaatin ilmiökehikko kuvaa vastaavanlaista konseptia. Hirsch määrittelee turvavaltioistumisen aineellisia turvajärjestelmiä ylläpitävän hyvinvointivaltion ja tämän ylläpidon edellyttämän kurinpidon eli tarkkailu- ja valvontakoneistojen nivoutumisen yhteiskunnalliseen läpikapitalisaatioon. Hirschin (1985, 69) teorian mukaan kapitalistiselle järjestelmälle on jokseenkin luontevaa että

Pääoma on kyennyt tiettyssä määrin kasvamaan sisään "esi-" tai "ei-kapitalistisiin" yhteiskunta- ja

---

<sup>1</sup> at. 1997, 59

talousrakenteisiin... Näin on tultu siihen ristiriitaan että säilyäkseen pääomasuhteen on pakko hajottaa, tuhota ja syrjäyttää juuri nämä rakenteet.

Koska keskittyvä ja tehostuva markkinatalous näin tavallaan tuhoaa oman uusintamisperustansa, apuun tarvitaan valtioapparaatti. Vastoin liberalismiin kantateoriaa, valtio tulee sitä tärkeämmäksi mitä pidemmälle pääoma kehittyy. Täten:

...koko uusintamiyhteys on yhä suuremmassa määrin organisoitava yhteiskunnallisesti, mikä kapitalististen ehtojen vallitessa on yhtä kuin valtiollisesti (emt.)

#### 5.4.2. Arvokeskustelun kulminaatio ja eroosio talouskriisin yhteydessä

Jonkinlainen kulminaatiopiste aasialaisten arvojen keskustelupiirin leviämisen suhteen oli ennen Genevessä vuonna 1993 pidettyä ihmisoikeiskonferenssia edeltänyt lukuisten aasialaisten valtioiden alueellinen esitapaaminen, joka tuotti eräänlaisen varauksien järjestelmän ihmisoikeuksien koodauksia vastaan. Tämän tapaamisen tulokset tunnetaan nimellä Bangkokin julistus (*Bangkok Declaration*). Julistusta seurasi intensiivinen keskustelu paitsi ihmisoikeuspiireissä, myös akateemisella tasolla. Julistus manifestoi kaikki ne ennako-odotukset, mitkä oli ladattu aasialaisen arvomaailman ”tulemiseen”; olihan kyseessä aasialaisten hallitusten yhteinen ponnistus haitallisiksi kokemiaan ihmisoikeusformulointeja vastaan. Vuosituhannen vaihteen jälkeen häly Bangkokista on laimennut, mutta keskustelu ei jäänyt hedelmättömäksi. Ole **Bruunin** (2001, 3-4, 22) mukaan positiivisina seurauksina käydystä arvokeskustelusta voidaan listata esimerkiksi se, että länsimaissa pitäisi nyt viimeistään tajuta että on syytä olla valmis pohtimaan omien ideologisten formulointien sopivuutta vieraisissa olosuhteissa tarkaan, ennen kuin niitä ollaan viemässä sellaisinaan edistyksenä. Myös omien länsimaisten arvojemme universalisointi modernin varjolla täytyy pystyä selittämään ja perustelemaan, ja tarpeen mukaan kyseenalaistamaan. Aasialaisten arvojen tematiikan nousun ei voida sanoa vakavasti uhanneen ihmisoikeuksien universaalisuuden ideaa. Se kuitenkin vahvisti kulttuurirelativistisia äänenpainoja epävarmalla pohjalla toimineiden hallitusten argumentoinneissa.

Aasialaisista arvoista puhuttaessa on muistettava että kuvatulnaiset arvot ovat samoja joiden voidaan väittää ennen arvojen vallankumousta vallinneen länessä (vrt. protestanttisen etiikan idea). Joidenkin tutkijoiden mielestä mainitunlainen arvomaailma elää länessä yhä, etenkin neoliberaalien oikeistolaisten mielissä, lähinnä länsi-Euroopassa ja Yhdysvalloissa<sup>1</sup>. Teollistumisen ja kapitalismin sanotaan siis kuitenkin vahingoittaneet pahasti tuota sen edellyttämää välttämätöntä arvopohjaa, ja voidaan ajatella että aasialainen rintama nyt pyrki estämään tuon eroosion aktiivisen aktiivisella

---

<sup>1</sup>Voidaan myös sanoa että ”länsi” sellaisena kun me sen tunnemme, on kaiken kaikkiaan sangen uusi luomus, ja sitä paitsi jatkuvassa spatiaalisessa muutostilassa; tässä ei tarvitse kuin viitata *Euroopan idean* problemaattisuuteen meneillään olevan unionin laajentumiskeskustelun puitteissa.



argumentaatiovyörytyksellä – toiveenaan siis samoin kuin poskonfutselaisuuden varhaismuodoissa, nauttia modernisaation hedelmistä ilman haitallisia ”hapettumis- ja rasvoittumisongelmia”.

Aasialaisten arvojen ylimmät propagoiijat löytyivät tällöin Singaporen Leen ja ministeri Kishore Mahbubanin lisäksi Malesian (nyt entisestä) pääministeristä Mahathir Mohamedista, sekä Indonesian<sup>1</sup> edellisestä johtajasta **Suharto**sta sekä hänen ulkoministeristään Ali **Alatas**ista (joka joutui sittemmin syytteeseen korruptiosta). Tätä arvo-argumentointia käyttävää ryhmää on kutsuttu pehmeiksi autoritaristeiksi (*soft authoritarian*), erotuksena kovan linjan anti-ihmisoikeuslinjalaisille, kuten Kiinan hallitus ja Myanmarin (Burma) sotilasjunta (Christie, 2001, 5-6). Monet aasialaiset toisinajattelijat – esimerkiksi Singaporen oppositio, Myanmarin Nobel-palkinnon voittanut ihmisoikeustaistelija **Aung San Suu Kyi**, ja lukuista aasialaiset NGO-ihmisoikeusryhmät – kyseenalaistavat voimakkaasti käsityksen jonka mukaan ihmisoikeudet ovat yksiselitteisesti osa läntistä kulttuuria ja täten Aasialle vierasta ideologiaa. Näiden kriitikkojen puheet kyseenalaistavat kaikenkaikkiaan käsityksen että aasialaista arvomaailmaa markkinoivat poliitikot olisivat alueen aitoja puolestapuhujia.

Kun Kaakkois-Aasian taloudessa alkoi yleinen alamäki Thaimaan bahtin devalvoinnin jälkiseurauksena vuoden 1997 heinäkuussa, yksi episodi aasialaisen arvokeskustelun osin näytti päättyvän. Talous- ja rahoituskriisi Kaakkois-Aasiassa oli eräänlainen päätepiste aasialaisuusretorien ensimmäiselle argumentointiaallolle. Vuosikymmenien kiihtyvän kasvun jälkeen näytti siltä kun kaikki olisi pysähtynyt paikalleen. Retorit jäivät tyhjän päälle taloudellisen pohjan tippuessa pois. Argumentit yhteisön painoarvosta yli yksilön menettivät merkityksensä kun BKT näytti lännessä kasvavan nopeammin kuin tiikerivaltioissa (emt.; Hewison, 2001). Vaikka itä- ja kaakkoisaasian maissa on valtavia eroja siinä suhteessa miten hallitukset niissä suhtautuvat ihmisoikeuksien ja demokratian vaatimukseen, yhteisinä piirteinä niillä on vuoden 1997 valuuttakriisin jälkeenkä esiintynyt kulttuurirelativistisen asenteen esilläolo ulkopoliittisessa retoriikassa, sekä sisäpolitiikassa autoritaristisen otteen kritiikin sietämättömyys. Poliittista kiehuntaa valuuttakriisi kuitenkin lisäsi. Indonesian Suharto luopui vallasta, ohjaksiin maassa astui kuudentoista kuukauden ajaksi **Habibie**, joka kuitenkin ”demokraattisesti vapautettiin” tehtävistään muslimioppinut Abdurrahman **Wahidin** hyväksi. Myanmarin pääoppositiopuoluetta NLD:tä ja sen demokratiaa ja avoimuutta vaatinutta Aung Saan Suu Kyitä vainotaan edelleen. Filippiineillä muslimikapinalliset kiristivät otteitaan. ”Pehmeän autoritaarisen” Malesian johtajaa Mahathir Mohamedia painostettiin jättämään virkansa. Mahathir kuitenkin kesti paineen, ja otti käyttöönsä tämän jälkeen entistä johtajavaltaisemman, lakia ja jo tehtyjä ihmisoikeusuudistuksia uhmaavan asenteen (jäi kuitenkin eläkkeelle vuoden 2003 syksyllä). Tämä näkyy myös ”alhaisen moraalin” takia tuomitun maan varapääministerin **Anwar Ibrahim**in

---

<sup>1</sup> Indonesian virallinen ideologia on *Pancasila*-oppi, johon kuuluu viisi periaatetta: usko yhteen Jumalaan, humanismi, kansallinen yhtenäisyys, demokratia ja sosiaalinen oikeudenmukaisuus. Puolueiden ja kaiken yhdistystoiminnan tulee perustua Pancasilain periaatteille

kohtalossa ja käsittelyssä, sen jälkeen kun tämä uhmasi Mahathiria (Christie, 2001, 21-22).

Talouden nousun alussa ja huippuvuosina Kaakkois-Aasian maissa oli tapana sanoa että liberaaliin demokratiaan ei ole varaa koska *polittisia tarjouksia ei ollut tarpeeksi myytävänä*. Nyt tilanne on joidenkin mielestä toisin, alueen jo hiljaa toipuessa talouskriisistä. Talouskriisi kuitenkin osoitti alueen johtajille että jatkuvaan nousuun ei ole luottamista. Kenneth **Christie** (2001, 21) ennustaa (postmodernilta vivahtavaan) globalismiteoriaan tukeutuen, että Kaakkois-Aasian alueen ihmisten suhtautuminen politiikkaan muuttuu viimeistään silloin kun heidän kiinnostuksensa siirtyy materiaalisesta kulutuksesta sosiaalisempaan ja humaaniin elämään, ja tämä luo viimeistään edellytyksiä (liberaali) demokraattisen liikkeen vaatimuksille alueelle (tähän voisi tietenkin kommentoida että materiaalisista arvoista siirtyminen voi tapahtua myös esimerkiksi konservatiiviseen ja /tai kommunitaristiseen suuntaan). Christie myös vakaasti uskoo että pluralistiseen demokratiaan siirtyminen vakauttaisi aluetta, asettuen näin vastahankaan alueen klassista modernia johtoretoriikkaa kohtaan. Yhtenä perusteena laajemman demokratian puolesta Christie esittää kansalaisoikeuksien laajentamisen positiivisen vaikutuksen kansalaislojalisuuteen. Toisekseen, lännessä yleisen käsityksen mukaisesti, vapaa kommunikaatio ja lain takaama yksityisyyden ja omaisuuden suoja lisäävät tehokkuutta, innovaatioita ja yrittämisen halua, toisin sanoen toimivat ”kansallisen turvallisuuden” luojina. Kolmanneksi peruste teesille on, että edistämällä ihmisoikeuksia ja demokratiaa naapurimaissa, valtio luo itselleen turvallisempaa oloa. Viimeinen perustuu sille yleiselle trendille, jossa erillaiset kansalaisluottamuksen vastaoireet usein levottomuuksina leviävät valtiollisten rajojen yli. Christie mainitsee lisätekijänä huomion, jonka mukaan sodat demokraattisten maiden välillä ovat ”virtuaalisesti tuntemattomia”. Vastaavasti voidaan esittää (emt.) että ihmisoikeuksien loukkauksille ja konflikteille edullinen ympäristö voi syntyä tiettyjen valtion ja yksityisen kansalaisen välisten ristiriitatilanteiden voimistuessa. Näistä Christie mainitsee hallituksen kansanvaltaisen perusteen puuttumisen (ei siis muodollisesti pätevä Singaporen tapauksessa, pikemminkin esimerkiksi Myanmarin tilanteeseen sopiva postuumi), sekä aasialaiselle arvotematikalle tyypillisen näkökannan, jonka mukaan ihmisoikeuksien korostaminen ja ”laaja demokratia” aiheuttavat kaaosta ja anarkiaa. Viimeisimmän perusteen tukena ovat jo tutut – orientalismin traditioon viittaavat - oletukset siitä, että alueilla joissa ei ole kehittyntä kansalaisoikeuksien traditiota, niiden takaaminen voi äkkiseltään haitata sellaisten yhteiskunnan peruspilarein kuten yhtenäisyyden, yleisen järjestyksen ja taloudellisen kehityksen kehittymistä.

**Hewison** (2001) jakaa tämän hänen(kin) mukaansa 1990-luvun taloubuumiin aloittaman yhteiskunnallisen ison tussin keskustelun kahteen aaltoon, joista ensimmäinen koski valtion ja markkinain välistä suhdetta. Aasialaisena teesinä tässä oli väite jonka mukaan Itä- ja Kaakoaasian maat olivat esimerkkejä loistavasta valtiojohtoisesta taloudellis-yhteiskunnallisesta kehityksestä.

Toinen tämän kanssa yhtäaikainen retoriikka koski tässä tutkimuksessa selvittyä antiliberaalia aasialaista arvotematikkaa. Hewisonin kartoituksen (emt.) mukaan kansainvälisen median aluetta koskeva kommentointi totesi - talouden käännyttyä laskuun -aasialaisten arvojen harjoittamisen olleen yksiselitteinen syy talouskriisiin. Tämä journalistien evidenssi otettiin mielihyvin – jopa konseksuksella - vastaan IMF:n ja Maailmanpankin ekonomistien parissa. Taudinmääritys oli selviö: ”aasialainen bisneksentekotyö”, talouden kytkeminen hallituksen ohjaksiin, valuuttakurssien väärintulkinta, taloudellisten insituutioiden heikkous, viennin romahtaminen ja ”moraalinen kriisi”;

World Bank and IMF analysis centred on two explanations of the crisis. First, so-called weak policy environments, and second, macroeconomic imbalances. These weaknesses apparently revealed that there were further ‘hidden’ problems in domestic political economies – identified as governance issues. The crisis was, in the words of Paul Krugman (1998)<sup>1</sup>, ‘... punishment for Asian sins, even if the punishment was disproportionate to the crime.’ The sins were corruption, lack of transparency, collusion and cronyism. Such sins were identified by many as resulting from the application of Asian Values to governance.

(Hewison, 2001)

Kaakkois-Aasiassa reaktiot tähän ryöpytykseen vaihtelivat. Jotkut olivat yhtä mieltä läntisten ekonomistien kanssa kritiikin päälinjoista, jotkut taas reagoivat voimakkaasti IMF:n toimenpiteisiin jotka olivat yleisen käsityksen mukaan syynä siihen että talouden notkahdus äityi lamaksi. Kaakkois-Aasian maista Malesia, Thaimaa ja Indonesia olivat ennen vuonna 1997 alkanutta talouskriisiä houkuttelevia investointikohteita paitsi lännen teollisuudelle, myös Itä-Aasian teollistumisasteessaan pidemmällä olevien maiden teollisuuden uusille sijoituskohteille. Kaikki nämä maat kokivat talouskavun vuosikymmenen, jonka aikana BKT sekä vienti kasvoivat huimaa vauhtia ja absoluuttinen köyhyys väheni tuntuvasti. Yleinen itseluottamus ja tulevaisuudenusko kasvoivat näissä maissa suhteellisestikin edelläkävijäänsä Singaporea enemmän. Paitsi hallitusten omanarvontunto, niin myös tavallisten kansalaisten arki järkkyy näissä maissa laman seurauksena, erityisesti köyhien ja keskiluokan parissa. Talusboomin aikana kansalliset tunnot uinuivat, nyt näytti olevan taas niiden aika. Äänenpainot joiden mukaan talusboomin aikainen hyvä globalisaatio olikin nyt muuttunut läntisen kapitalistin ja hänen käsikassaroinaan toimivain länsihallitusten ja NGO-järjestöjen maailmanhallintapyrkimykseksi näyttivät voimistuvan vuosituhannen vaihteessa nimenomaan näissä maissa. Malesian pääministeri Mahathir oli nyt aktiivisimpia tämän reversoidun boominjälkeisen länsivastaisuuden arkkiatreja, ja Malesia olikin se joka ei ottanut vastaan IMF:n katkeria lamalääkkeitä Thaimaan ja Indonesian tapaan. Hewison (emt.) huomauttaakin että ironista tilanteesta oli, että monet hänen aiemmista kovimmista kritisoijistaan koti- ja ulkomaisten NGO- järjestöjen piiristä olivat nyt pitkälti samoilla linjoilla markkinaglobalismin kritiikissään. Vuonna 1999 Mahathirin sanoma globalisaatiosta tiivistyi näin:

---

<sup>1</sup> Viitaus lainauksen sisäin.

... cause developing countries to become mere production centres for the globe-girdling agents of the richer, ethnically European nations. The current interpretation of globalisation is devised entirely in the West ... to serve their own good (Hewison, 2001).

Jayasurijan (2001) mukaan kaakkoisaasialaisen talouden kriisissä oli isossa mittakaavassa kyse eräänlaisen *nomenklatuurakapitalismin* – vapaan talouden ortodoksian (IMF & WTO) ja valtion suojaaman sisäpiiritalous (*embedded mercantilism*) yhteiselon – sisäisen ristiriidan pokahtamisesta. Kriisi sai aikaan sen, että nuo kaksi järjestelmää ovat nyt vähemmän riippuvaisia toisistaan. Kaakkois-Aasiassa on Jayasurijan mukaan nyt todellisuudessa enemmän taloudellisen suunnittelun diversiteettiä kuin ennen kuplakriisiä

## 6. Konklusiot & pohdintoja

Hiljattain tehdyssä tutkimuksessa<sup>1</sup> jossa vertailtiin modernin Taiwanin poliittista kulttuuria ja perinteisen kiinalaisen poliittisen filosofian suhteita (Yao & Hong, 1999), oli maan historiassa tärkeä konfutselaisuus luokiteltu yksilöpsykologisen orientaationsa mukaan ”moraalisen pätevyyden” (*moral competence orientation*) sarjaan. Tämä ”lempeää ja moraalista” hallitsijaa halajava, ihmisluonteen hyvyyteen ja pyyteettömyyteen uskova, sekä alamaisten luontaisen kuuliaisuuden ja nöyryyden periaatteiden hyväksyvä ihmistyyppi oli tutkimuksen mukaan maan väestön pääasiallinen suuntautumistapa. Joitakin ihmistyyppiä kiinalaisen perinteen mukaisesti parhaiten kuvaava, perhe- ja sukulaisuussuhteita vaikuttamisen keinoina painottava ”autoritaarisuusriippuvainen orientaatio” (*Authority dependency orientation*) kuvasi kuitenkin tutkimuksessa nyky-Taiwanin kansalaisten joitakin suuntautumisstrategioita. Yhteistä konfutselais-moraalisen orientaatioperinteen kanssa autoritaarisen perinteen ideaalilla oli suhtautuminen hallintoalamaisen nöyryyteen. Läntisen maailman kansalaisten hallitsevaksi psykologiseksi orientaatioksi kuvattiin ”machiavellistinen orientaatio” (*Machiavellian orientation*), joka vetosi Taiwanissa vain vähemmistöön. Machiavellistinen orientaatio oli kiinalaisen historian kategoriassa kuvattu legalismia vastaavaksi, lisäksi sen kuvaavia ominaisuuksia olivat *itsekkyyks, henkilökohtaisen tuntemisen, koulutuksen ja oveluuden arvostus* vaikuttamiskeinoina, *joustavuus ja praktisuus*, sekä *epäilevä suhtautuminen muihin kuin omiin pyrkimyksiin*.

---

<sup>1</sup> Kyselytutkimuksen on pyritty saamaan selville mitä eroja aasialaisten ja eurooppalaisten suhtautumisessa ”hyvän hallinnon” (*good government*) käsitteen määrittelyssä on (Helgesen & Uichol, 2002). 7127 vastaajaa Kiinasta, Tanskasta, Suomesta, Japanista Koreasta ja Ruotsista tutkittaessa todettiin muun muassa että kansanvaltainen hallitus ei ole ihanteena vieras itäaasialaiselle poliittiselle kansanmielipiteelle, ja toisaalta moraalisen-paternalistinen johtamistyyli joka Itä-Aasiassa nauttii varsin hyvää kannatusta, houkuttelee ihanteena yllättäen – vai odotetusti? - myös pohjoismaalaisia.

Minulla ei ole tässä tutkimuksessa ollut käytössäni aineistoa jossa Singaporen väestöä olisi empiirisesti tutkittu arvopohjansa osin. Vaikka tällainen tutkimus olisi ollut mielenkiintoinen tausta-aineistona, vaikka tutkimuksen pääkohde on ollut nimenomaan maan poliittisen eliitin ja sitä tukevan virkamiestiedeyhteisön käyttämä argumentaatio. Singaporessa 1980-lukulainen, mainitun kaltainen filosofien tuottama filosofinen konfutselaisuuskonsepti (jonka luokittelin luvussa 5.3. romanttisen orientalistiseksi) oli kuitenkin *osittaisessa* ristiriidassa PAP:n pyrkimyksen kanssa, joka ääripragmatismien jatkoksi valitsi konfutselaisuudesta sen kontekstisidonnaisuuden ja autoritaariset suhdekonstruktiot, ja tämän linjauksen varjolla pyrki jatkamaan kansalaisyhteiskunnan ja politiikan sfääriin tarkempaa erottamista toisistaan argumentoimalla luottamuksesta hyvän hallinnon ja kansan välillä. Luottamus oli/on myös neokonfutselaisen universalismin filosofian tärkeä arvo, jota konfutselaisen perinteen mukaiset virkailija-tiedemiehet painoittivat postkonfutselaisen arvomaailman pohjaksi (luku 4.), mutta heidän ilmipäämääränään oli konfutselaisuuden ja politiikan sfäärien erottaminen, tosin niin että tätä lähtökohtaa ei mitenkään problemisoitu tämän laajan, ylhäältä ohjatun yhteiskunnallisen revisioliikkeen osin. Mainitun taiwanilaisen tutkimuksen macciavellistis-legalistiseksi kuvailtu orientaationsuhde symbolisoi oman tarkentuneen näkökulmani mukaan kuitenkin kuvaamaan Singaporen ja PAP:n reaalista valtasuhdetta huomattavasti tarkemmin kuin ko. tutkimuksen mukainen konfutselainen orientaatio. Mainittakoon sivumennen, että tällä ei kuitenkaan ole juurikaan tekemistä mielessäni muotoutuneesta kuvasta Macciavellista, jota ei suinkaan näkemykseni mukaan voi välttämättä yhdistää legalismiin, siksi pidän taiwanilaistutkimuksen käsittevälineistöä osittain virheellisenä. Joka tapauksessa tämä kriittisten arvioiden mukaan autoritaariseen patriarkalismiin johtava eetos kuului PAP-taktiikkaan itseasiassa jo Singaporen itsehallinnon alkutahdeissa 1950-luvun lopulla, jatkuen 1960- ja 70-luvuilla talouden ensisijaisuutta kansallisen selviytymisen ehtona painottavaneen *survival-pragmatismien* lipun alla (luku 3.). Kyse oli välttämättömyyskielestä, joka politiikassa esittää asiat joiden puolesta argumentoidaan poliittisesti vaihtoehdottomina (Pekonen, 1991, 80).

Leen kehittämä singaporelle tyypillinen "pehmeän" autoritaarinen hallintomalli ei pääsääntöisesti ole vakuuttanut läntisiä tiedeyhteisön kommentaattoreita varsinkaan kylmänsodan päättymisen jälkeisenä aikana; olivatpa nämä henkilökohtaiselta kannaltaan kommunitaristisesti tai markkinaliberaalisti suuntautuneita. 1970- ja 1980-lukujen aikana konfutselaisuus ja aasialaiset arvot saivat ymmärrystä läntisen talousmedian ja joidenkin kultturalistien (esim. Peter Berger) parissa, joka kuitenkin nähdäkseni laantui pikkuhiljaa 1990-luvulla, ja on pitkälti vaimennut vuoden 1997 laman jälkeen. Seuraavassa Daniel **Bellin** (1997) mielipide Singaporesta Ralf **Dahrendorfia** sanoin /oma suomennokseni):

Tällaisessa valtiossa kansalaiset pitäytyvät omien yksityisten asioidensa hoidossa, näin eläen heidän ei tarvitse pelätä mitään johtajiensa taholta. Ne jotka uskaltavat kritisoimaan hallitusta sen kontrolloimattomasta vallankäytöstä, ne jotka käyttävät vapauttaan puheisiin nepotismia vastaan, ne jotka uskaltavat asettaa vaihtoehtoisia ehdokkaita vaaleihin - nämä ihmiset ovat vaikeuksissa

Lee Kuan Yew oli jo 1970-luvun lopulta – konfutselaisen kampanjan ensitahdeista - ollut aktiivisin itä-aasian vaihtoehdon puolestapuhuja länsimaista demokratiakäsitystä vastaan. Varsinaisesti lännenvastainen retoriikka otettiin harkittuun ja voimalliseen käyttöön 1980-luvun loppupuoliskolla, ollen mielestäni yksi elementti joka todistaa PAP-retoriikan muutoksen – kohti yleisaasialaisia arvoja – yhden laadullisen ominaispiirteen. Yhteisöllisyys on tässä retoriikassa jotain mitä aasialaisilla on totaalisen monitahoisista ja toisistaan eroavista kulttuuriperimistään huolimatta yhteisesti enemmän kuin auringonlaskun kansoilla, eikä tähän kuvioon enää välttämättä sopinut modernien konfutselaisten tiedemiesten esittämä (neo-) konfutselaisuuden universalistinen luonne.. Aasian arvomaailman retorien perusperiaatteet on Stein **Tonneson** (1996) pelkistänyt:

1. kollektiivinen ennen yksilöä;
2. läntinen ”ihmisoikeusegoismi” uhkana;
3. oikeus kehitykseen omilla ehdoilla;

Lännessä koettiin yhteisöarvoja korostavan eetostelun voimistuminen poliittisessä retoriikassa 1990-luvulla osin kommunitarismilla nimissä. Lee saati PAP ei ole omassa retoriikassaan ylikorostanut kommunitarismilla käsitettä, vaikka se Singapore-analyysissä - varsinkin myönteisesti ” aasialaisiin arvoihin” suhtautuvissa - usein mainitaan. Talouskasvun ensisijaisuus on osa Leen modernia aasialaista arvoprojektia, aiemmin se oli olennainen osa (aasian arvomaailman yhtenä rakennusosana yhä toimivaa) uus- tai postkonfutselaisuutta, sitä ennen osa pragmatistista eetosta, sitä ennen osa ”demokraattista sosialismia” – viimeinen joukossa ainoana PAP-retoriikassa käytännössä hylättyä käsitteenä<sup>1</sup>. Talouskasvun ensisijaisuus taas ei mitenkään suoranaisesti ole yhdistettävissä perinteisiin konfutselaisuuden tulkintoihin (luku 3.) saati kommunitarismiin (luku 2.), kyseinen osa retoriikkaa on kuitenkin esimerkki toiston tekniikasta, jonka teho perustuu siihen että *se mitä toistetaan on tärkeää ja totta* (Kakkuri-Knuutila, 1999, 238).

Singaporelaisen poliittisen pelikentän kuviot ovat siis kokeneet radikaaleja muutoksia kehityskaudessa 1950-luvun lopulta näihin päiviin. Reaalipoliittisesti kyse on PAP:n muuttuneista strategioista maassa jossa länsimaalaistyylinen demokratia ei missään vaiheessa ole saavuttaneet vakaata asemaa sen lakiin perustuvasta asemasta huolimatta. Toisin kuin esimerkiksi Kiinassa, Indonesiassa ja Myanmarissa, Singaporessa on hallitun ja menestyksellisen poliittisen avulla päästy nopeasti tilaan jossa suoranaisen

väkivallan käyttö hallinnan välineenä on korvattu hienovaraisemmilla metodeilla<sup>2</sup>. 2000-luvun singaporelainen tietää sen mitä jokaisen singaporelaisen vapaasti valitsevan yksilön tulee valita jotta aasialaisen perinteen päivittäminen ja suhteellistama (länsimaisperäinen) yksilönvapaus olisi mahdollinen myös jatkossa. PAP:n ja Leen projektia voi täten tarkastella myös kohtalomyytti- käsitteen kautta. Kuten natsi-Saksan johtajat näkivät kansansa modernina kohtalona historiallisen mission toteuttamisen (esim. Kuuskoski, 2003, 30-32), myös modernin aikainen ”aasialainen arvomaailma” toteuttaa puhdistamisen ja uudistamisen missiota yliyksilöllisen päätöksen hurmeessa.

Confucianism helped in two ways: it instilled, one, a willingness to place the needs of the nation or the society above oneself and, two, the habit of seeking consensus. The minority recognize they are the minority and go along the majority for the time being, which lessens the contention. It's these values that are important; whether you instill them by Confucianism or by some other form of preprogramming doesn't matter.

(Leen haastattelulausunto; Time, 4.11.1991)

Kaakkois-Aasian etnokulttuurista identiteettien työstöä tutkinut **Brown** (2001) luokittelee perinteisen nationalismin kahteen kastiin: etnokulttuurialistiseen (*ethnocultural nationalism*) ja kansalaisuusideaaliin (*civic nationalism*). Ensinmainittu rakentaa argumenttinsa tietyn väestöryhmän oletettuun kulttuuriseen samuuteen perustuen, viimeksimainittu taas yhteisön tasa-arvoisuuteen perustuvan kansalaisuuteen tukeutuen. Näiden kahden perustyyppin nationalismin jännitteinen yhdessäeläminen on Brownin (emt.) mukaan tuottanut kolmannen perustyyppin, multikulttuurialismin (*multiculturalism*), jossa kansakunta rakentuu erillisistä, mutta tasa-arvoiseksi lain edessä tunnustetuista etnisistä yhteisöistä, joita kaikkia periaatteessa sitouttavat yhteiset julkiset intimitetit. Kaakkois-Aasian maiden poliittista todellisuutta värittävät kaikki kolme nationalismin muotoa yhdessä ja erikseen:

Most of them can point to a linguistic, religious or racial community which is sometimes portrayed as the core of the nation (Burman or Buddhist in Burma, Javanese or Islamic in Indonesia, Malay or Muslim in Malaysia, Chinese or Confucianist in Singapore, Tagalog or Christian in the Philippines etc). However, all of them also chose at various times both to celebrate their ethnic diversity, and to proclaim the territorial basis of their equal and ethnically-blind constitutional citizenship rights. These differing constructions of the nation are employed by state-elites and civil society activists in different contexts, and the distinctions frequently remain implicit and opaque. Indeed, it is the blurring and interweaving of these potentially incompatible visions of community which sustains national cohesion and state legitimacy.

---

<sup>1</sup> Leen mukaan tämän päivän sosialismi on hänelle mahdollisuuksien tasa-arvon takaamista, ei tulonjakoa; ST, 28.2., 1990

<sup>2</sup> Toisin kuin sotilasdiktatuuri, tällainen autoritaarisuus on mahdollista nähdä luonteeltaan emotionaaliseksi; hallintovalta samaistuu ”perinteisen” perhemallin mukaisesti, *antaen potentiaalisesti jokaiselle miehelle samaistumisen tunteen mahdollisuudesta patriarkan asemaan* (Bruun, 2001, 4).

Demokratian ongelmana alueella on, että se nostaa "oikeuksia ja intressejä" erillaisten kulttuuristen enemmistöjen ja vähemmistöjen palloteltaviksi. Jos demokratia voisi alueella toimia yksilöiden parissa samoin kuin se nyt ongelmallisesti toimii (usein konstruoitujen) etnisyyden mukaan jaoteltujen ihmisryhmien välillä, se ehkä toimisi liberaalia kansalaisuusaatosta vahvistaen. Tämä ei kuitenkaan ole sopinut tähän mennessä valtapelin kuvioon alueella, mikä Brownin mukaan siintää edelleen kommunitarismien teoreettisen sateenvarjon alta kuuluvia yhteisöromanttisia konstruktioita ja aasialainen arvomaailma. Brown näkee Kaakkois-Aasian maiden tulevaisuuden kehityksen ehtona kansallisvaltion vahvistamisen vahvaan kansalaisuuteen<sup>1</sup> perustuvaa käsitystä pönkittäen - etnistä separatismia suoraan tai tarkoituksetta tukevan etnokulttuurismin tai äärimmäisyyteen menevän multikulttuurismin sijaan.

Francis Fukuyaman mukaan (1992a) historia on auringonlaskun maissa loppunut liberalismien riemuvoittoon, ja elämme täällä ihmisen yhteiskunnallisen järjestäytymistason kehityksen ilta-auringon viimeisiä valonsäteitä tihrustaen. Tämän teorian mukaan tämä onnena on oleva myös muun maailman kohtalo, kunhan kehitys vain kehittyy. Aasialainen yhteisöille ja nimenomaan sen enemmistölle alistettu yksilöllisyyden malli ei voi toimia kovin pitkään, koska Fukuyaman mukaan se ei huomioi talouden materiaalista hyvinvointia kasvattavan voiman kumpuavan juuri globaalin integraation välttämättömästä yksilökulttuuri-pohjasta. Kuinka Aasia ikinä voisi yhdyntä taloudellisesti, jos se pitäisi ikuisesti kiinni aasialaisesta kollektivistisestä arvomaailmasta, joka – niin hämärästi kuin se onkin poliittisessa retoriikassa onnistuttu sekoittamaan – on hyvin vähän yhtenäinen/ "aasialainen", pikemminkin huikkeasti enemmän diversiteettiin perustuva kuin lännen yksilöllinen, mutta rajat ylittävään yhteistoimintaan kykenevä yksilökulttuuri (Fukuyama, 1992b, 20).

Lännen historiallista kapitalistiseen demokratiaan weberiläisittäin suhtautuvaa kehitysparadigmaa löysästi väärinkäyttäen näyttäisi siltä että aasialainen sosiopoliittinen modernisaatio on itsekehittänyt liian nopeasti: Aasia on pitkälti jättänyt väliin kapitalismin "humanistisen vaiheen" - jossa vasemmisto ja oikeisto riidellen ja argumentoiden tekee kompromisseja hyvinvointivaltion eduksi...- ja siirtyneet yhteisöromantismin<sup>2</sup> pehmustein suoraan kuluttajarationalistiseen weberiläiseen häkkitilaan. Tuon häkkitilan olotilaa ylläpitävä mantra on globalisoitunut postsosialistisella 1990-luvulla meille länsimaissakin tuttuun kaavaan:

---

<sup>1</sup> Brown ei tässä yhteydessä pohdi määritteen "liberaali" tarkempaa merkitystä käsitteen "liberaali demokratia" yhteydessä. Aktiivista kansalaisuudesta ajava machiavellistinen reublikanismi on ajoittain määritellyt liberaalidemokratian negatiivisesti "markkinademokratiaksi" vetäen yhtäläisyydet nykypäivän globaalien markkinavoimain hallitsemaan massayhteiskuntaan. Reublikanismista ja sen nokkapokasta liberalistisen markkina-atomismin ja kommunitaarisen yhteisöromanssin kanssa enemmän esim. Curry & Zarate, 2000, 147- 159.

<sup>2</sup> Psykohistorioitsija Juha **Siltalan** (1998) käsitys "yhteisöromanssista" sisältää ajatuksen subjektia tukevan moraaliseettisen normiston kaivamista pelkästään traditionaalista kulttuurikäytännöstä, esimerkiksi vastustettaessa sosiaalisen (de)konstruktioismin väärinkäyttöä markkinaperustaisen liberalismien pönkityksessä.



Pidimmepä siitä tai emme, sosialismin romahduksen myötä talouden globalisaatiosta ja uudesta maailmanlaajuisesta kapitalismista on tullut pysyviä ja peruuttamattomia voimia. Niille ei ole vaihtoehtoa. Meidän on omistauduttava yhä voimakkaammalle kulutuksen kasvun lisääntymiselle, vapaalle kaupalle ja talouskasvulle, vaikka kamppailemmekin vielä kapitalismin luovan hävityksen kurimuksessa. Palkintona meitä odottaa rauhan ja vaurauden maailma. Sitä ennen selviytymis- ja menestyshaluisten on opittava voittamaan maailmanlaajuisen talouden taipumattomassa ja anteeksiantamattomassa kilpailussa.

(Korten 1999, 14)

Täten Leen ja PAP:n ideaalisingaporelainen, miksei myös Manner-Kiinassa ja ehkäpä muuallakin Aasiassa konstruoitu ideaalikansalainen – ”2000-luvun konfutselainen” - voidaan nähdä historiallisen konfutselaisuuden taustapiruna toimineiden taolaisen kriittisen filosofian ja buddhalaisen kriittisen etiikan viimeisetkin rippeet roskikseen heittäneeksi, kritiikittömäksi ja kyseenalaistomattomaksi sopeutujaksi. Kulttuuristiseen eetokseen nojaten, konfutselaisuuden perustaksi historiallisesti oletetun maailmansisäisyyden voidaan nähdä absorboineen teknosysteemin rationaliteetin pitkässä juoksussa hitaammin kuin kristillisen maailmanmitättömyyden pohjalta ponnistanut protestantismi. Konfutselainen ei vielä 2000-luvun vaihteessa tunne samaa levottomuutta kuin läpiprotestantioitunut länsi-ihminen, jonka moraalinen pallo, ja sen myötä maailmanhallinnan draivi, on maailmanmitättömyyden taanneen jumaluuden hävittyä kapitalismin voimistaman rationaalisuuden oravanpyörässä hukassa (mielestäni paitsi pahassa mielessä, myös hyvässä<sup>1</sup>). Konfutselaisella on ehkä hieman jännitettä jäljellä olemisen ja pitämisen välillä (mitä Weber ei siis ilmeisesti laskenut lukuun). Tämä identiteettianalyysi ei kuitenkaan ole tutkimustulos, vaan tutkimaani poliittiseen retoriikkaan perehtymisen aiheuttama häilyvä mielikuva jolla ei välttämättä ole mitään vastiketta maan kansan elämänasenteissa yleisesti.

Uusliberalistinen talouseetos, joka kaiken taustapiruna länsimaista moraalieetosta nakertaa, ei kunnioita perhettä tai kotia. Bisnekselle avioerot ovat mannaa: ne lisäävät vaihtoa asunto- kaluste- ja viihdemarkkinoilla (Bourdieu, 1999). Pystyykö Konfutse torjumaan nykytavamerkikseen konstruoidun työntajalle ja markkinasysteemille omistautumisen riskit ja puolustaa siihen aiemmin konstruoituja perhearvoja? Tai siihen neovaiheessa konstruotua kaipausta perheen ja muut yksilölliset suhteet ylittävään maailmanrakkauteen? Vai konstruoidaanko konfutselaisuuden tärkeisiin suhteisiin työnantajasuhteen perheenomaistaminen, niin kuin Singaporessa on esitetty?

Se että PAP onnistui yhdistämään loistavan talouskasvun ja sosiaalisen manageroinnin, on johtanut spekulointeihin Singaporen mallista vaihtoehtona demokratialle. Vaikka vaalit ovat tutkitusti rehelliset

---

<sup>1</sup> Lännen enemmän tai vähemmän tietoisesti systeemikriittiset yksilöt saattavat tänä päivänä jo pendelöidä kapitalismin kolonisoimassa arjessaan, ja hallita sitä esimerkiksi palstoittamalla sitä alajärjestelmiksi ja ikonisoimalla suhteensa supertavaroihin (Ilmonen, 2003, 10-21).

ja avoimet, ja vaikka äänestäjäkunnan enemmistö on osoittanut selvän kannatuksen PAP:lle, nähdään maan poliittinen malli autoritatiivisena. Ideologinen keskustelu asiasta on akateemislouenteisena ristiriidassa PAP-valtion saavutusten valossa: esimerkkeinä korruptoimaton poliittinen ja ekonominen kulttuuri, alhainen rikollisuus ja toimiva byrokratia. Lee on puheissaan usein korostanut demokraattisten järjestelmien maailmanlaajuisia eroavaisuuksia, ja maansa mallin puolustukseksi painottanut singaporelaisten oikeutta valita tiensä:

I don't care what you call it (Straits Times, 7.12.1996)

Voidaan tietysti pohtia sitä onko aasialaisten arvojen projektissa kyse rationaalisesta vastauksesta ulkomaiseen (ts. läntiseen) hegemoniaan, vai onko kyseessä emotionaalinen vastaisku universaalista modernia rationalismia vastaan. Tämän tutkimuksen yhtenä keskeisenä elementtinä on ollut ajatus modernista hybrininä, käsitteenä johon on erilaisia polkuja ja jota voidaan selittää monella erillisellä tavalla. Väittäisin että kyseessä on kumpikin ilmiö, mutta ennen kaikkea valtopoliittikka. Kenties jotain muutakin. On edelleen muistettava että aasialaisten arvojen olemassaoloa ja painottamista korostavat selkeästi nimenomaan tiettyjen Aasian maiden hallitukset ja vallassa olevat ryhmittymät, eivät näiden maiden oppositioryhmittymät tai kansalliset vähemmistöt (esim. Bruun, 2001, 4).

Singapore on vastikään astunut ”kehittyneiden maiden” kaartiin. Aika ei kuitenkaan anna armoa, niinpä Singaporen naapurimaatkin ovat kehittyneet. Kuten todettua, Singaporen tapauksessa taloudellisen kilpailukyvyyn voi nähdä olevan konkreettisesti kytköksissä kansallisen itsenäisyyden turvaamisen kanssa, sen yhdessä naapuriensa kanssa jakaman geopoliittisen historian takia. Niinpä, vaikka välillä (kuten PAP:n 1997 vaaliretoriikassa) voidaan nauttia työn tuloksista, on oltava valpas:

The most precious possessions of Singaporeans are not the 5Cs – career, car, condominium, credit card and country club membership. It is our independence, and the right to decide our own fate. This my generation learnt from painful, personal experiences. Without security, our independence is in danger. Singaporeans must never, never take their independence for granted.

(PAP:n pitkäaikainen veteraanipoliitikko **Lim** Kim San puheessaan Singaporen hallitukselle, senioriministerille ja talouselämän huipuille 80-vuotispäivillään 28.11.1996 ; ST, 29.11.1996, 56)

Taloudellinen kilpailu alueella kiihtyy kiihtymistään, ja on oletettavaa uskoa että Singaporessa tullaan vielä kuulemaan argumentteja ainakin meritokratian, kurin, harmonisten työmarkkinasuhteiden ja kansallisen yhtenäisyyden puolesta ”liian” liberaalia yhteiskuntanäkemyistä vastaan, Konfutsen nimissä tahi ilman. Tämä senkin takia että PAP:n aavuttama kiistaton menestys maan kehittämisessä

ei takaa oppositiolle mitään näkyvässä olevaa helppoa mahdollisuutta luoda uutta vetoavaa argumentatiivista suostuttelukäytäntöä äänestäjille, jolla se voisi vakuuttaa paremmuuttaan<sup>1</sup>.

## Lähteet

- Allardt, Erik & Littunen, Yrjö (1984): Sosiologia. WSOY, Juva
- Anderson, Benedict (1983): Imagined Communities: Reflections of on the Origin and Spread of Nationalism. Verso Editions, London
- Atkins, William(2001): The Politics of Southeast Asia`s New Media. Curzon
- Bauman, Zygmunt (1995): Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality. Oxford
- Bauman, Zygmunt (1996): Postmodernin lumo. Vastapaino, Tampere
- Beck, Ulrich & Giddens, Anthony & Lash, Scott (1995): Nykyajan jäljillä - Refleksiivinen modernisaatio. Vastapaino, Tampere
- Bell, Daniel (1997): A Communitarian critique of Authoritarianism. Political Theory 1/1997, 7-31
- Beng Huat Chua (1995): Communitarian ideology and democracy in Singapore. Routledge, London and New York
- Berger, Peter (1988): In Search of the East Asian Development Model- Transition Books, New Brunswick
- Berger, Peter & Luckmann (1994): Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen: Tiedonsosiologinen tutkielma. Helsinki: Gaudeamus
- Bourdieu, Pierre (1999): Vastatulet. Ohjeita uusliberalismin vastaiseen taisteluun. Otava
- Borup, Jorn (1995): Zen and the art of inverting orientalism. NIASnytt 4., 1995
- Bradbury, Malcolm (1992): Mensonge. Vastapaino, Tampere
- Brodsgaard, Kjeld Erik & Strand, David (1998): Reconstructing Twentieth-Century China. State Control, Civil Society, and National Identity. Claredon Press, Oxford

---

<sup>1</sup> William **Atkins** (2001, Ottaway& Kovenin, 2002 mukaan) väittää, että myöskään modernisaatioteoetikkojen ajatelma uuden median tuottamasta globaalista haasteesta autoritaarisille hallituksille ei toimi uusien kontrollimuotojen jatkuvan kehityksen Kaakkois-Aasiassa. New Yorkin terroritapahtumain jälkipeliin 2001 syksyllä kuului itsesensoristen piirteiden ilmaantuminen esimerkiksi amerikkalaiseen mediailmapiiriin. Itsesensuurivaatimukset saivat mm. Singaporen hallitukselta itsetyytyväistä ironiaa uhkuvan vastaanoton. Singaporen YK-valtuutettu kehui Valkoisen talon harrastamaa ”tervettä ohjattua sensurointia” turvallisuusneuvonantaja Condoleezza **Ricen** kehoitettua televisioyhtiöitä olemaan välittämättä katsojille Osama bin Ladenin lausuntoja.

- Bruun, Ole (2001): Asian Values: From Emotional Response to Political Rhetoric. NIASnytt no. 1, March 2001, 3-4, 22
- Chan, Wing-Tsitt (1967): Chinese Theory and Practise, with Special Reference to Humanism. Teoksessa Moore, Charles (1967, toim.): The Chinese Mind; Essentials of Chinese Philosophy and Culture. East-West Center Press, Honolulu
- Chan, Adrian (1996): Confucianism and Development in East Asia. Journal Of Contemporary Asia, Vol. 26 No.1(1996), 28-45
- Chew, Ernest C.T.& Lee, Edvin (1991): A History of Singapore. Oxford University Press, Oxford-New York
- Christie, Kenneth (2001): Challenges for Human Rights in East Asia. NIASnytt no. 1, 2001, 5-6, 21
- Chua, Beng Huat (1996): Communitarian Ideology and Democracy in Singapore. Routledge, London
- Cohen, Joshua (1996): Comments on Tu Weiming, `A Confucian Perspective of Human Rights` at the China Forum sponsored by the MIT International Science and Technology Initiative. April 29, manuscript
- Cole, Juan R. (1992): Invisible Occidentalism: Eighteenth-Century Indo-persian Constructions of the West. Iranian-Studies 25/1992
- Cole, Juan R. (1992): Invisible Occidentalism: Eighteenth-Century Indo-Persiaa Constructions of the West. Iranian-Studies 25/1992
- Curriculum Development Institute of Singapore (1985): Confucian Ethics, Textbook for Secondary Three. Singapore, educational Pub
- Curriculum Development Institute of Singapore (1986): Confucian Ethics, Textbook for Secondary Four. Singapore, educational Pub
- Curry, Patrick & Zarate, Oscar (2000): Machiavelli vasta-alkajille ja edistyville. Hakapaino, Helsinki
- Da Cunha, Derek (1994): (toim.) Debating Singapore. Institute of Southeast Asian Studies, Singapore
- Da Cunha, Derek (1997): The Price of Victory – The 1997 Singapore General Election and Beyond. ISEAS, Singapore
- De Bary, Theodore & Tu Wei-ming (1998): (toim.) Confucianism and Human Rights. Columbia University Press, New York
- Dore, R.P. (1969): On The Possibility and desirability of a Theory Of Modernization. University of Sussex, United Kingdom
- Durkheim, Emile (1982): Sosiologian metodisäännöt. at 1895, Tammi, Helsinki
- Fu, Pei-Jung (1986): Confucianism as an Ethic for Modernization – In Response to Weber`s Critique. Teoksessa Jiang, Joseph P.L. (1986): (toim.) Confucianism and Modernization Symposium. Freedom Council, Wu Nan Publishing Co., I Tun San st., Taipei, ROC, 149-159
- Fukuyama, Francis (1992a): Historian loppu ja viimeinen ihminen, WSOY, Juva
- Fukuyama, Francis (1992b): Soft authoritarianism of Asia challenges Western democracy – But this

- alternative has some inheritent problems. Straits Times, 19.9.1992
- Fukuyama, Francis (1995): Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity. The Free Press, New York
- Fung, Yu Lan (1961): A Short History of Chinese Philosophy. Macmillan, New York
- Fung, Yu Lan (1983): History of Chinese Philosophy 1&2. Princetown University Press
- Fält, Olavi; Nieminen, Kai; Tuovinen, Anne; Vesterinen, Ilmari (1994): Japanin kulttuuri. Otava. Keuruu
- Gamer, R.E. (1967): Southeast Asia`s Political Systems: An Overview. Journal of Southeast Asian History, Vol. 8, No. 1, March, 1967, 139-185
- George, T.J.S. (1973): Lee Kuan Yew`s Singapore. Andre Deutch, London
- Giddens & Scott Lash (1995): Nykyajan jäljillä - Refleksiivinen modernisaatio. Vastapaino, Tampere
- Connor, Walker (1978): "A Nation is a Nation, is a State, is an Ethnic Group, is a...". Ethnic and Racial Studies 4/1978, 378-400
- Griffin, Larry J.(1992): Temporality, Events, and Explanation in Historical Sociology. An Introduction. Sociological Methods & Research 20:4, 1992
- Griffin, Larry (1995): How is Sociology Informed by History? Social Forces 73:4, 1245-1254
- Haapanen, Pirkko (1996): Johdatus antiikin retoriikkaan. Teoksessa Palonen, Kari & Summa, Hilikka (1998): (toim.) Pelkkää retoriikkaa. Vastapaino, Tampere
- Haatanen, Kalle (2001): Haatanen väitöskirjan yhteenveto, Yliopisto 1/2001)
- Habermas, Jurgen (1992): Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe, Praxis International 12; 1/1992, 1-19
- Hall, David L. & Ames, Roger T. (1987): Thinking Thought Confucius. State University of New York Press, Albany
- Hall, Stuart (1999): Identiteetti, Vastapaino, Tampere
- Harward BS (1987): Ideology and National Competitiveness: An Analysis of Nine Countries. Boston: Harvard Business School, 1987
- Heinonen, Jari (1999): Kohti yksilöllistä pirstoutumista vai demokraattista yhteisöllisyyttä. Yhteiskuntapolitiikka 64, 1999
- Heiskala, Risto (1994): (toim.), Sosiologisen teorian nykysuuntauksia. Gaudeamus, Helsinki
- Hjellum, Torstein (1998): Is a Participant Culture Emergin in China? Teoksessa Brodsgaard, Kjeld Erik & Strand, David (1998): Reconstructing Twentieth-Century China. State Control, Civil Society, and National Identity. Claredon Press, Oxford, 216-252
- Helen, Ilpo (1994): Michael Foucaultin valta-analytiikka. Sosiologian nykysuuntauksia. Teoksessa Heiskala, 1994

- Helgesen, Geir (1996): Democratic Waves and Cultural Undercurrents; Critical remarks on a global trend. NIASnytt no.2, July 1996
- Helgesen, Geir & Uichol, Kim (2002): Good Government, Nordic and East Asian Perspectives. NIAS-DUPI
- Hellsten, Sirkku (1996): Oikeutta ilman kohtuutta. Modernin oikeudenmukaisuuskäsityksen kritiikkiä, Gaudeamus, Helsinki
- Heng, Russel (1994): Give me liberty or give me wealth Teoksessa Da Cunha, Derek (1994): (toim.) Debating Singapore. Institute of Southeast Asian Studies, Singapore
- Herf, J. (1984): Reactionary Modernism; Technology, Culture and Politics in the Weimar and the Third Reich. Cambridge University Press, Cambridge
- Hewis & Rodan (1996): A Clash of Culture or the Convergence of Political Ideology. Teoksessa Robinson, R. (1996): (toim) Pathways to Asia. Allen& Unwin, Sydney
- Hewison, Kevin (2001): Nationalism, Populism, Dependency: Old Ideas for a New Southeast Asia. Southeast Asia Research Centre, Working Papers Series, No. 4 2001, paper at a seminar hosted by the Division of Social Science at the Hong Kong University of Technology, 14 May 2001.
- Hietaniemi, Tapani (1998): Max Weber ja Euroopan erityistie, Tutkijaliitto, Helsinki
- Hjellum, Torstein (1996): On the Legitimacy of the Dentist Regime. The Copenhagen Journal of Asian Studies, 11/1996
- Holz, Harald (1986): Transferability of Ethical Ideas: Aristotle`s and Confucius` Ideal Man`in Comparison: Methodological Reflections. Teoksessa Jiang, Joseph P.L. (1986): (toim.) Confucianism and Modernization Symposium. Freedom Council, Wu Nan Publishing Co., I Tun San st., Taipei, ROC, 121-148
- Huntington, Samuel (1991): The Clash of Civilizations. Remaking of World Order. Simon & Schuster, New York
- Huntington, Samuel (1996): The West: Unique, Not Universal. Foreign Affairs 75, no 6, 1996
- Ilmonen, Kaj (2003): Kulutus, modernisaatio ja arkielämän ”kolonisaatio”. George Ritzerin mcdonaldisaatioteesi ja sen kritiikki. Sosiologia 1/2003
- Jayasuriya, Kanishka (1997): Asian Values as Reactionary Modernization // NIASnytt1997, December - no. 4/ 1997, 19-27
- Jayasuriya, Kanishka (1996): Statist Legal Institutions. Corporatism and Judicial Independence in East Asia. Paper presented at Workshop on: The Rule of Law and Legal Institutions in East Asia. Perth, Asia Research Centre, Murdoch University
- Jayasuriya, Kanishka (2001): Southeast Asia`s Embedded Mercantilism in Crisis: International Strategies and Domestic Coalitions. This working paper was originally given at an international conference on Non Traditional Forms of Security in Southeast Asia organised by the Ford Foundation and the Institute of Defence and Strategic Studies (IDSS) in Singapore. Southeast Asia Research Centre Working Papers Series, No. 3, 2001
- Jensen, Lionel M. (1997): Manufacturing Confucianism; Chinese traditions and universal civilization.

- Duke University Press, Durham & London
- Jiang, Joseph P.L. (1986): (toim.) Confucianism and Modernization Symposium. Freedom Council, Wu Nan Publishing Co., Taipei, ROC
- Josey, Alex (1980): Lee Kuan Yew, The Crucial Years. Times Books International, Singapore & Kuala Lumpur
- Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa (1998b): (toim.) Argumentti ja kritiikki. Gaudeamus, Helsinki
- Kantola, Anu (2002): Markkinakuri ja managerivalta. Poliittinen hallinta Suomen 1990-luvun talouskriiseissä. Pallas/ Loki-kirjat, Helsinki
- Kauppinen, Marko (2000); Deng Xiapingin teoria poliittisena argumenttina, pro-gradu tutkielma, Jyväskylän yliopisto
- Kevin Y.L.&Tan & Lam Peng Er (1997): Managin Political Change in Singapore, Routledge, London & New York
- Kim, Shee Poon (1986): Confucianism in Singapore: Issues of Identity. Teoksessa Jiang, Joseph P.L. (1986): (toim.) Confucianism and Modernization Symposium. Freedom Council, Wu Nan Publishing Co., ROC, 269-281
- King-Yuh, Chang (1991): Confucianism in the Republic of China and Its Role in Mainland China`s Reform. Teoksessa Krieger, Silke & Trauzettel, Rolf (1991): (eds.) Confucianism and Modernization in China. V. Hase & Koehler Verlag, Mainz, 229-242
- Koh, Tommy (1993): The 10 Values Which Undergird East Asian Strength and Success. The International Herald Tribune, 11-12/12
- Koistinen, Mikko (1998): Pelkkää taloutta? Kirjassa Media-analyysi, tekstistä tulkintaan, toim. Anu Kantola, Inka Moring, Esa Väliverronen, Helsingin Yliopiston Lahden tutkimus- ja koulutuskeskus
- Korhonen, Kalle (1921): Kungfutse; Suuri oppi. Johdatus kungfutselaiseen elämäkatsomukseen. Otava, Helsinki
- Korhonen, Pekka (1992): The Origin of the Idea of the Pasific Free Trade Area; A Study of Japanese Rhetorical Categories and Discussion on International Integration 1945 – 1968. University of Jyväskylä, Jyväskylä
- Korhonen, Pekka (1996): Kaukolännen orientalismi ja Kaukoidän oksidentalismi, Poliitikka 38:3, 1996
- Korhonen, Pekka (1997): Lännen mies vanhemman ministerin valtakunnassa. Poliitikka 39:3, 1997, 288-292
- Korhonen, Teppo & Räsänen, Matti (1989): (toim.) KANSA kuvastimessa : etnisyyt ja identiteetti. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki
- Korten, David C (1999): Elämä kapitalismin jälkeen. Like, Gummerus, Jyväskylä
- Koski, Jussi, 1998: Infoähky ja muita kirjoituksia oppimisesta, organisaatioista ja tietoyhteiskunnasta. Gummerus, Jyväskylä
- Koskikallio, Toivo (1959): Mung tse; Opetukset. Werner Söderström, Porvoo

- Kosko, Bart (1993): *Sumea logiikka*, suom. Kimmo Pietiläinen, Gummerus, Jyväskylä
- Kungfutse (1992) :*Keskustelut*. WSOY, Juva
- Kuah, Khun-Eng (1990): Confucian Ideology and Social Engineering in Singapore. *Journal of Contemporary Asia*, Vol. 20, No. 3 (1990), 371-383
- Kuo, Eddie C.Y. (1989): Confucianism as political discourse in Singapore. *The Case of Incomplete Revilization Movement*. *Copenhagen Papers of East and Southeast Asian Studies*, 4/1989, 294-309
- Kuuskoski, Martti-Tapio (2003): *Natsimyytin olemus*. *Yliopisto* 8/2003
- Krieger, Silke & Trauzettel, Rolf (1991): (eds.) *Confucianism and Modernization in China*. V. Hase & Koehler Verlag, Mainz
- Lawson, Stephen (1996): *Politics and Cultural Myths; Democracy Asian Style versus the West* *The Asia-Pasific Magazine*, 1996
- Laotse (1986): *Tao Te Ching*. WSOY, Juva
- Lau, Kwok-Keung (1991): *An Interpretation of Confucian Virtues and their Relevance to China`s Modernization*. Teoksessa Krieger, Silke & Trauzettel, Rolf (1991): (eds.) *Confucianism and Modernization in China*. V. Hase & Koehler Verlag, Mainz, 210-228
- Lau, P.C. (1979): (käänt.) *Confucius: The Analects*. Middlesex, Penguin Books
- Lawson, S. (1996): *Cultural Relativism and Democracy, Political Myths about "Asia" and about "West"*, teoksessa Robinson, R. (1996): (toim) *Pathways to Asia*. Allen& Unwin, Sydney
- Lee, Kuan Yew (1979): Letter to Moral Education team. Artikkelissa Kuah, Khun-Eng (1990): *Confucian Ideology and Social Engineering in Singapore*. *Journal of Contemporary Asia*, Vol. 20, No. 3 (1990), 371-383, 375
- Ling, Trevor (1989): *Religion*. Teoksessa Sandhu, Kernial Sigh & Wheatley, Paul (1989): *Management of succes; the moulding of modern Singapore*. *Institute of Southeast Asian Studies, Singapore*.
- Lingle, Christopher (1994): *The Smoke over Parts of Asia Obscures Some Profound Concerns*. *International Herald Tribune*, 7 October 1994
- Lingle, Christopher (1996): *Singapore`s Authoritarian Capitalism. Asian Values, Free market Illusions, and Political Dependency*, Edicions Sirocco, S.L. Barcelona and The Locke Institute, Fairfax, VA
- Lingle, Christopher (1997): *The Rise and Decline of the Asian Century, False Starts on the Path to the Global Millenium*. Sirocco, Barcelona
- MacIntyre, Alastair (1985): *After virtue; A Study in Moral Theory*. Duckworth, London
- Mahbuban, Kishore (1993): *The Danger of Decadence*. *Foreign Affairs* 4/1993
- Marishima, M. (1982): *Why has Japan`Succeeded`?* Tokyo University Press, Tokyo



- Marx, Karl (1974): Pääoma, Kustannusliike Progress, Neuvostoliitto
- Masterman, Len (1989): Medioita oppimassa –mediakasvatuksen perusteet. KSL, Hakapaino, Helsinki
- McLennan, Gregor (2000): Sociology`s Eurocentrism and the `Rise of the West` Revisited. *European Journal of Social Theory* 3 (3): 275-291
- Metzger, Thomas A. (1977): *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China`s evolving political culture*. Columbia University Press, New York
- Mills, Wright (1982): *Sosiologinen mielikuvitus. at 1959*, suom. Karisto, Konttinen, Takala, Uusitalo, Gaudeamus/Kyriiri, Helsinki
- Minchin, James (1986): *No man is an island; A study of Singapore`s Lee Kuan Yew*, Allen&Unwin, Sydney, London, Boston
- Moore, Charles (1967, toim.): *The Chinese Mind; Essentials of Chinese Philosophy and Culture*. East-West Center Press, Honolulu
- Mun, K.C. (1985, toim.): *Chinese Style Enterprise Management*. Chinese University of Hong Kong Press, Hong Kong
- Nieminen, Pertti (1991): *Joutilaan vaelluksesta; lukuja Chuangtsen kirjasta*. Otava, Helsinki
- Offe, Claus (1996): *Modernity and State*, MIT Press
- Ojankangas, Mika (2002): *Kenen tahansa politiikka. Kohti ulossulkematonta demokraattista yhteisöä*. Paradeigma, Tutkijaliitto
- Osborne, P (1996): *Times (Modern), Modernity (Conservative)? Notes on the Persistence of a Temporal Motif*. *New Formations* 29 / Spring, 1996
- Ottaway, James H.& Koven, Ronald (2002): *Artikkelisuomennos, Etelä-Suomen sanomat 3.5.2002*
- Paasi, Anssi (1984). *Aluetietoisuus ja alueellinen identiteetti ihmisen spatiaalisen sidoksen osana*. Suunnittelumaantieteen yhdistyksen julkaisuja 13. Helsinki
- Paasi, Anssi (1986): *Neljä maakuntaa. Maantieteellinen tutkimus aluetietoisuuden kehittymisestä. Joensuun yliopiston yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja N:o 8*, Joensuu
- Palonen, Kari (1988): *Tekstistä politiikkaan, johdatusta tulkintataitoon*, Valtapaino, Hämeenlinna
- Palonen, Kari & Summa, Hilikka (1996): (toim.) *Pelkkää retoriikkaa*. Valtapaino, Tampere
- Pekonen, Kyösti (1991): *Symbolinen modernissa politiikassa. Nykykulttuurin tutkimusyksikön julkaisuja*, Jyväskylä
- Perelman, Chaim (1996): *Retoriikan valtakunta*. Vastapaino, Tampere
- Pirttilä, Ilkka (1979): *Johdatusta yhteiskuntatieteiden metodologiaan*. Gaudeamus, Vaasa
- Pohjanen, Jorma (2002): *Mitä kello on? Kello modernissa yhteiskunnassa ja sen sosiologisessa teoriassa*. *Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research* 197, Jyväskylän

- yliopisto, Jyväskylä
- Polanyi, Michael (1969): *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Routledge
- Pye, Lucian (1985): *Asian Power and Politics*. Cambridge, Mass., Harvard University Press
- Pye, Lucian (1988): *The Mandarin and the Cadre: China's Political Cultures*. Ann Arbor: University of Michigan
- Quadagno, Jill & Knapp, Stan J.(1992): Have Historical Sociologists Forsaken Theory? Thoughts on the History/ Theory Relationship. *Sociological Methods & Research*, 20:4, 481-507, 1992
- Radtke, Kurt W. (1999): *Freedom of the Individual in the Age of Globalization: Prospects for China and Europe*. Manuscript for guest lecture given at wednesday, 6 January 1999 at 15.15, NIAS, Leifskade 33, Room 305 (Copenhagen, Denmark)
- Redding, S.G. (1985): *Operationalizing the Post-Confucian Hypothesis: the Overseas Chinese Case*. Teoksessa Mun, K.C. (1985, toim.): *Chinese Style Enterprise Management*. Chinese University of Hong Kong Press, Hong Kong
- Regnier, Philippe (1991): *Singapore; City-state in Southeast Asia*. Hurst&Co, London
- Reischauer, Edvin (1974): *The Sinic World in Perspective*. *Foreign Affairs*, Jan. 1974, 341-348
- Robinson, R. (1996a): (toim) *Pathways to Asia*. Allen& Unwin, Sydney
- Robinson, R. (1996b): *Ideology and the Politics of Asian Values*, *The Pacific Review* 9 (3), 1996
- Rodan, Garry (1989): *The Political Economy of Singapore's Industrialization – Nation, State and International Capital*. McMillan
- Rodan, Garry (1992): *Singapore's Leadership in Transition: Erosion or Refinement of Authoritarian Rule?* *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 24 No. 1, 1992, 3-17
- Räsänen, Matti (1989): *Kansankulttuuri kansakunnan identiteetin rakennuspuuna*. Teoksessa Korhonen, Teppo & Räsänen, Matti (1989): (toim.) *KANSA kuvastimessa : etnisyyss ja identiteetti*. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki
- Said, Edward (1978): *Orientalism*. Routledge, London
- Sandhu, Kernial Sigh & Wheatley, Paul (1989): *Management of succes; the moulding of modern Singapore*. Institute of Southeast Asian Studies, Singapore.
- Seow, Francis T (1994): *To Catch a Tartar: A Dissident in Lee Kuan Yew's Prison*. Yale, Southeast Asia Studies
- Shambaugh, David (1995) *Deng Xiaoping, Portrait of a Chinese Statesman*, Clarendon Press, Oxford
- Shapiro, Michael J. (1998): *Toward a Politics of Non-security; The Implications of Philosophical Imagineries*. *Genesis* 1/1998
- Skocpol, Theda (1984): *Sociology's Historical Imagination*. Teoksessa Skocpol, Theda (ed.): *Vision and Method in Historical Sociology*. Cambridge University Press, Cambridge
- Smith, Adam (1933): *Kansojen varallisuus*, Porvoo

- Staiger, Brunhild (1991): The Image of Confucius in China. Teoksessa Krieger, Silke & Trauzettel, Rolf (1991): (eds.) Confucianism and Modernization in China. V. Hase & Koehler Verlag, Mainz
- Sachsenröde, Wolfgang & Frings, Ulrike (1998): Political Party Systems and Democratic Development in East and Southeast Asia. Aldershot, Hants, England; Brookfield, Vt., USA : Ashgate
- Sternhell, Zeev & Sznajder & Asheri (1994): The Birth of Fascist Ideology; From Cultural Rebellion to Political Revolution. Princeton University Press, New Jersey
- Summa, Hilikka (1996): Kolme näkökulmaa uuteen retoriikkaan, Burke, Perelman, Toulmin ja retoriikan kunnian palautus. Teoksessa Palonen, Kari & Summa, Hilikka (1996): (toim.) Pelkkää retoriikkaa. Valtapaino, Tampere
- Suoninen, Marja (2001): Mikrohistoria vastauksena historiallisen sosiologian dilemmaan. Sosiologia 1/2001
- Tam, Henry (1989): Communitarianism. A New Agenda for Politics and Citizenship. London
- Thomson, Lawrence G. (1958): Ta Tung Shu: The One-World Philosophy of K`ang Yu-wei. George Allen and Unwin, London
- Tilly, Charles (1981): As Sociology Meets History. Academic Press, New York
- Tonneson, Stein (1994): Orientalism, Occidentalism and Knowing about others. NIASnytt No.2 april 1994
- Tonneson, Stein (1996): Do Human Rights and Asian Values Go Together? NIASnytt, 4/ 1996, 8-12
- Trauzettel, Rolf (1991): On the Problem of the Universal Applicability of Confucianism. Teoksessa Krieger, Silke & Trauzettel, Rolf (1991): (eds.) Confucianism and Modernization in China. V. Hase & Koehler Verlag, Mainz, 42-50
- Tremewan, Christopher (1996): The Political Economy of Political Control in Singapore. St Anthony`s Press /McMillan Prwess LTD, Houndsmills; Basingstoke, Hampshire, London
- Tu, Wei-Ming (1984): (toim.) Confucian Ethics Today; The Singapore Challenge. Federal Publications (S) Pte Ltd., Singapore
- Tu, Wei-ming (1989): The Rise of Intrustial East Asia: The Role of Confucian Values. Copenhagen Papers in East and Southeast Asian Studies, 4/1989, 81-97
- Tu, Wei-ming (1991a): A Confucian Perspective on the Rise of Indrustial East Asia. Teoksessa Krieger, Silke & Trauzettel, Rolf (1991): (eds.) Confucianism and Modernization in China. V. Hase & Koehler Verlag, Mainz 1991, 29-41
- Tu Wei-ming (1991b): (toim.) The Triadic Chord: Confucian Ethics, Industrial East Asia and Max Weber. Institute of East Asian Philosophies, Singapore
- Tu, Wei-ming; Hejtmanek, Milan; Wachman, Alan (1992): (toim) The Confucian World Observed: A Contemporary Discussion of Confucian Humanism in East Asia. East-West Center, Honolulu
- Turner, Bryan S (1978): Marx and the end of Orientalism. Allen&Unwin, London, Boston

- Vasil, Raj (1992): *Governing Singapore*. Mandarin Paperbacks, Singapore
- Varto, Juha (1992): *Laadullisen tutkimuksen metodologia*. Kirjayhtymä, Helsinki 1992
- Wang, Gungwu (1988): *Trade and Cultural Values: Australia and the Four Dragons*. *Current Issues in Asian Studies* (Asian Studies Association of Australia), No. 1, 1988, 8-9
- Watts, Alan W. (2002): *Zen*. Suom. Reijo Lehtinen, Otava, Helsinki, at. 1957
- Weber, Max (1989): *Maailmanuskonnot ja länsimainen rationaalisuus*. at. 1920, suom. Tapani Hietaniemi, Vastapaino, Tampere.
- Weber, Max (1992): *Kaupunki*. at. 1921, suom. & toim. Tapani Hietaniemi, Vastapaino, Tampere
- Williams, Raymond (1977): *Culture*, Fontana, London
- Van Wolferen, Karel (1989): *The Enigma Of Japanese Power*. Vintage Books
- Wong, John (1989): *Promoting Confucianism for socioeconomic development*. *Copenhagen papers in East and Southeast Asian Studies*, 4/1989, 277-309
- Wong, Loong (1991): *Authoritarianism and transition to democracy in a Third World State*, *Critical Sociology* 18, 1991
- The World Bank (1993): *The East Asian Miracle; Economic Growth and Public Policy*. New York, Oxford University Press
- Yao-Chia Chuang & Hong-Yuan Chu (1999): *Bridging the Links between traditional Chinese political philosophy and political cultures in Modern Taiwan*. Paper presented at the AASP Symposium on Political and Social Values in East and West, August 4-7, 1999, Academia Sinica, Taipei, Taiwan
- Yeo, Lay Hwee (2002): *ASEM and Asia-Europe Relations after 11 September, The Value of ASEM to small states*. NIASnytt no.2, 2002
- Yom, Jessica (2002): *Paving the Modern Silk Road: Trading Knowledge and Culture in Celebration of the Fifth Anniversary of ASEF*. NIASnytt no 2, 2002
- Zakaria, Fared (1994): *Culture is Destiny. A Conversation with Lee Kuan Yew*. *Foreign Affairs*, Vol. 73 No 2/1994

### **Internet:**

- Brown, David (2001): *Why might constructed nationalist and ethnic ideologies come into confrontation with each other?* Working Papers Series, SEARC, <http://www.cityu.edu.hk/searc/WP.html>, No. 17, November 2001. This paper was presented at the Panel on 'Political Faultlines in Southeast Asia: pre-modernist atavisms in post-colonial nation-states' (22-25 March 2001, Chicago, Annual Meeting of the Association for Asian Studies). It was distributed for discussion at the Symposium on 'Political Faultlines in Southeast Asia: movements for ethnic autonomy in nation-state structures' (15-16 October 2001, Southeast Asia Research Centre, City University of Hong Kong).

Gomez, James (2002): Internet Politics: Surveillance & Intimidation in Singapore. Singapore & Bangkok: Think Centre, otteet kirjasta internet-osoitteesta: [www.thinkcentre.org](http://www.thinkcentre.org)

Rutanen, Pasi (2004) Globalisaatio ja Aasian Arvot.

[http://www.yle.fi/teema/tiede/kolumnit/tiedekolumni\\_aasianarvot.shtml](http://www.yle.fi/teema/tiede/kolumnit/tiedekolumni_aasianarvot.shtml)

Singapore infomap - [www.sg](http://www.sg)

[www.thinkcentre.org](http://www.thinkcentre.org)

SEASIA-L-sähköpostilista

Thinknews-sähköpostilista

Sos.culture.Singapore.moderated - uutisryhmä

### **Luentomuistiinpanot:**

Kakkuri-Knuuttila, Maija-Liisa (1998a): Luento-esityelmä Argumentaatio ja retoriikka-seminaarissa, Jyväskylän yliopisto 1.10.1998.

Kaunismaa, Pekka (1996); luento Jyväskylän yliopiston yhteiskuntatieteen laitoksella 1996

Siltala, Juha (1998): Luento Jyväskylän yliopiston tutkijaseminaarissa 26.2.1998

### **Radio:**

Hautamäki, Antti (2001): haastattelu Radio Ylen Ykkösen ohjelmassa Leikkivä Ihminen 24.4.2001.