

Niccolò Machiavelli a Lee Kuan Yew – porównanie dwóch realizmów politycznych

Niccolò Machiavelli versus Lee Kuan Yew –
A Comparison of Two Political Realisms

Abstract:

The reflection on the concept of power and the vision of human nature described by Niccolò Machiavelli is an integral part of Western political culture. The question is, how has it been read in Asia and does it inspire actual political actors there as well? The purpose of this article is to analyze Singapore's political system, shaped by Lee Kuan Yew, using the tools of political realism derived from the thoughts of Italian philosopher. The paper answers the questions: how does Singapore's first Prime Minister and founding father of the state – Lee Kuan Yew fit into the figure of the Prince? Does he personify the virtues of a ruler? Machiavelli understood the virtue of the ruler as a force capable of subduing fate. He held the conviction that a person can significantly shape his fate, and that fortune usually favors people who are bold and courageous, while cultivating civic virtues. The question is, how did Lee subdue his own fate and that of the entire state of Singapore? The premise of this analysis is that there is a relationship between Machiavelli's philosophy and Lee Kuan Yew's theoretical beliefs and practical actions. It is also assumed that the use of the concepts contained in *The Prince* will allow for a better understanding of the political system and the model of governance of society in modern Singapore in Lee Kuan Yew's vision. As a result, I try to defend the thesis that Machiavelli himself would have seen his Prince in the leader of the City of Lion.

Keywords: Singapore, Lee Kuan Yew, Niccolò Machiavelli, *Prince*, ruler virtue, political realism

Słowa kluczowe: Singapur, Lee Kuan Yew, Niccolò Machiavelli, *Książę*, władca *virtu*, realizm polityczny

Wstęp

Ze wszystkich filozofów zachodnich to właśnie do Machiavellego Lee Kuan Yew odwoływał się najczęściej. Choć nie ma biografii bardziej różnych od siebie niż historie tych postaci, to obydwa realizmy polityczne, ukute w dwóch odmiennych światach, łączy



wiele podobieństw. Życie Lee Kuan Yewa, pierwszego premiera Singapuru, od 1954 roku, kiedy został jednym ze współtwórców Partii Akcji Ludowej, aż do śmierci – to życie aktywnego polityka, nierozłącznie związane z losem państwa. Mimo że stał on na czele demokracji, realizował ściśle monarchyczny model życiorysu. Był to w dodatku model spełniony, mierzony miarą makiawelistyczną: Lee nigdy nie został odsunięty od władzy, uniknął buntów społecznych, a przede wszystkim stworzył stabilny organizm polityczny, który przetrwał po jego śmierci. Publikacje teoretyczne Lee Kuan Yewa powstały w celu podsumowania i uporządkowania jego osiągnięć praktycznych. Również w ocenie innych przywódców politycznych pozostawał wzorem do naśladowania. Premier Wielkiej Brytanii Margaret Thatcher oceniała go następująco: „Kiedy pełniłam ten urząd, czytałam i analizowałam każde przemówienie Lee. Miał umiejętność odrzucania propagandowej waty i przedstawiania z wyjątkową jasnością ważnych problemów naszych czasów, a także sposobów radzenia sobie z nimi. Nigdy się nie mylił” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 19). Życiorys Machiavellego nie był naznaczony podobnym sukcesem. Czternastoletnia służba państwowa na stanowisku sekretarza drugiej kancelarii w republice Florencji stała się szczytem jego osiągnięć politycznych, a zarazem punktem wyjścia do stworzenia dzieł filozoficznych. *Książę*, choć dedykowany Wawrzyńcowi Wspaniałemu, nie przyniósł autorowi upragnionych owoców w postaci urzędu, a co więcej – zdyskredytował go w oczach współobywateli, którzy nie powierzyli mu godności sekretarza po restytucji republiki. Machiavelli tworzył zatem wizję idealnego „księcia”, a Lee Kuan Yew starał się nim zostać.

Celem niniejszego artykułu jest analiza systemu politycznego Singapuru ukształtowanego przez Lee Kuan Yewa przy użyciu narzędzi realizmu politycznego, zaczerpniętych od Niccola Machiavellego. Praca odpowiada na pytania: w jaki sposób pierwszy premier Singapuru i ojciec założyciel państwa – Lee Kuan Yew – wpisuje się w figurę Księcia? Czy realizuje on *virtu* władcy? Machiavelli rozumiał cnotę władcy jako siłę zdolną do ujarznienia losu. Żył przekonanie, że człowiek może w istotny sposób kształtować swój los, a fortuna sprzyja zazwyczaj ludziom śmiałym i odważnym, a jednocześnie kultywującym obywatelskie cnoty. Pytanie – w jaki sposób Lee ujarzmił swój los, a przy tym los całego państwa Singapur, który był z nim wręcz organicznie związany? Założeniem niniejszej analizy jest teza, że istnieje relacja między filozofią Machiavellego a przekonaniem teoretycznymi i działaniami praktycznymi Lee Kuan Yewa. Innym założeniem jest to, że wykorzystanie pojęć zawartych w *Księciu* pozwoli na lepsze zrozumienie systemu politycznego i modelu zarządzania społeczeństwem we współczesnym Singapurze w wizji Lee Kuan Yewa. Są to założenia uzasadnione bezpośrednimi odniesieniami do wypowiedzi singapurskiego męża stanu: „Co do tego, że mogą cię kochać albo się ciebie bać – to zawsze uważałem, że Machiavelli miał rację. Jeśli nikt się mnie nie obawia, nic nie znaczą. Kiedy coś mówię... musi to



być traktowane poważnie. A co od czasu do czasu pomyśli o mnie tłum, uważam za kompletnie nieistotne” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 136–137).

W przeprowadzanej analizie wykorzystywana jest głównie metoda porównawcza. Założenia współczesnego systemu politycznego panującego w Singapurze są konfrontowane z pojęciami ukutymi przez Machiavellego. Choć podobieństwa między modelami państwa tych dwóch postaci są uderzające, to powstało niewiele prac naukowych, które poddawałyby ten fakt namysłowi filozoficznemu. O podobne porównanie pokusił się Uri Gordon. W artykule zatytułowanym *Tygrys Machiavellego. Lee Kuan Yew i singapurski reżim autorytarny* (Gordon, 2002) dokonał on analizy politologicznej azjatyckiego systemu politycznego w kategoriach makiawelistycznych. Poczynił wiele trafnych obserwacji, do których odniosę się w niniejszym artykule. Niemniej nie zgodzę się z tezą wyjściową na temat autorytaryzmu systemu politycznego w Singapurze. Prócz powierzchownych podobieństw w narzędziach stosowanych przez pierwszego premiera Miasta Lwa najciekawsze wydają mi się pewne tezy dotyczące antropologii politycznej, które w zaskakujący sposób łączą te dwa realizmy. Modele rządzenia ukute przez Machiavellego i Lee Kuan Yewa charakteryzują również fundamentalne różnice, na które wskażę w niniejszej pracy.

Namysł nad koncepcją władzy i wizją natury ludzkiej opisany przez włoskiego filozofa stanowi nieodłączny element zachodniej kultury politycznej. Choć krytykowany i odrzucany przez wielu myślicieli, wciąż pozostaje namysłem żywym, stanowiącym inspirację dla rzeczywistych aktorów politycznych. Thomas Babington Macaulay (Macaulay, 1850), Jacob Burckhardt (Burckhardt, 1990), Isaiah Berlin (Berlin, 2002) czy Wojciech Karpiński (Karpiński, 1982), analizując myśli Machiavellego, kładą szczególny nacisk na kontekst ich powstania, jakim były pozbawione stabilizacji Włochy z przełomu XV i XVI wieku. Jednakże podobnego rodzaju relatywizacja tej koncepcji do określonego czasu wydaje się niesłuszna. Każdy z podmiotów politycznych boryka się z problemem niestabilności politycznej, a Azja na początku drugiej połowy XX wieku nie była wyjątkiem. To nie specyfiką czasów Machiavelli szokuje czytelnika, a sprawnością opisu natury ludzkiej. Jak słusznie zauważył Krzysztof Teodor Toeplitz we wstępie do polskiego wydania *Księcia* z 1984 roku: „machiavellizm prawdziwy jest testem. Jest testem dotyczącym stosunku człowieka do przeżywanej przez niego historii i stosunku człowieka do prawdy, która jest przykra” (Machiavelli, 1984a, s. 5). W niniejszej pracy przyjmuję założenie, że ta prawda odnosi się do pewnych uniwersalnych cech natury ludzkiej, które pozostają niezmiennie niezależnie od epoki czy wysokości geograficznej, a odnoszą się do takich stwierdzeń jak: „ludzie prędzej puszczą w niepamięć śmierć ojca niż stratę ojcowizny” (Machiavelli, 1984a, s. 112). Test, na który wskazuje Toeplitz, Lee Kuan Yew zdał wybitnie. Lee bowiem pozostaje przede wszystkim geniuszem antropologicznym, który rozumiał, jak człowiek funkcjonuje



w społeczności, i umiał nim pokierować. Pisał: „Cywilizacja pojawia się dlatego, że społeczności ludzkie w pewnych okolicznościach reagują na określone wyzwanie. Gdy wyzwanie to jest akurat takie jak trzeba [...] istoty ludzkie rozkwitają” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 157). Stawiam tezę, że dzięki działalności politycznej Lee Kuan Yewa idee Machiavellego odżywają i są adaptowane do realiów współczesnego organizmu politycznego. Trudne pozostaje ich całkowite odrzucenie przez krytyków z uwagi na fakt, że Singapur stanowi przykład niezaprzeczalnego sukcesu zarówno politycznego, ekonomicznego, jak i społecznego. Ponadto dobrą płaszczyzną porównawczą jest charakter tych dwóch organizmów państwowych: Machiavelli pracował na modelach małych wspólnot politycznych – republikańskiego Rzymu oraz Florencji epoki renesansu; podobnie Singapur stanowi małą wspólnotę polityczną – jedno z niewielu współczesnych państw-miast. Filozofowie już od starożytności snują rozważania o różnego rodzaju utopiach politycznych, które najczęściej są realizowane właśnie w małych wspólnotach, np. greckich *polis* lub włoskich księstwach. Singapur to przestrzeń polityczna, która mogłaby stanowić realizację marzeń politycznych nie tylko greckich filozofów, ale również Machiavellego.

Struktura niniejszych rozważań będzie następowała w porządku od ogółu do szczegółu. Pragnę zacząć od tego, co wobec podmiotów politycznych niejako zewnętrzne i zdeterminowane, aby przejść do problemów wewnętrznych i wyzwań szczegółowych. Artykuł będzie się składał z czterech części. Pierwsza – *Skuteczność usankcjonowana prawnie* – jest poświęcona koncepcjom *fortuna* i *necessita* oraz ich realizacji we współczesnym Singapurze i myśli politycznej Lee Kuan Yewa. Obszerny fragment tego rozdziału dotyczy koncepcji konieczności politycznej na przykładzie obowiązującej w Singapurze kary śmierci. Druga część – *Virtu Lee Kuan Yewa* – traktuje o wspólnej dla obu myślicieli koncepcji władcy i cech, które musi posiadać jednostka, aby stać się przywódcą politycznym. Trzecia część – *Utylitaryzm środków i utylitaryzm celów* – jest poświęcona kluczowej różnicy, która dzieli obydwie omawiane realizmy. Finałowa sekcja – *Model rzymski w Singapurze* – przedstawia koncepcje temperamentu ludu i temperamentu możnowładców, które stanowią dwa rywalizujące ze sobą czynniki w państwie. W części tej jest zestawiona koncepcja włoskiego filozofa z popularną w filozofii Wschodu koncepcją yin i yang oraz jej manifestacją w organizmie politycznym. W zakończeniu staram się wykazać, który z wyróżnionych przez Machiavellego modeli (rzymski czy florencki) jest realizowany przez Lee Kuan Yewa we współczesnym Mieście Lwa.



Skuteczność usankcjonowana prawnie

W namyśle nad rozwojem państw i społeczeństw obydwaj myśliciele wskazują na istnienie pewnych zewnętrznych procesów, które kształtują losy państwa. Autor *Księcia* posługuje się dwoma uzupełniającymi się pojęciami: *fortuna* oraz *necessita*. *Fortuna* oznacza los, a konkretniej pewne okoliczności, które każdy roztropany mąż stanu musi brać pod uwagę. Cnotę dobrego księcia buduje umiejętność rozpoznania tych okoliczności i stworzenie odpowiedniej dla nich reakcji w skali całej wspólnoty politycznej. Machiavelli pisze: „Śledząc uważnie bieg rzeczy ludzkich, widzimy, że częstokroć zachodzą zdarzenia i wypadki, przeciwko którym samo niebo nie pozwala nam się zabezpieczyć. [...] Ludzie mogą pomagać fortunie, ale nie mogą jej się sprzeciwić, mogą spłacać przedzone przez nią nici, ale nie mogą ich zrywać. Nie wolno im jednak nigdy opuszczać rąk” (Machiavelli, 1984b, s. 198, 201).

W przypadku niesprzyjającej fortuny książę powinien wykazać się zdolnością ochrony państwa, minimalizacji strat i przeczekania złego losu bez utraty stabilizacji. W pomyślnych czasach władca musi umieć wykorzystać sprzyjający los do ugruntowania swojej władzy, wzmocnienia państwa lub jego ekspansji. Machiavelli sugeruje wręcz, że dobry władca, obdarzony cnotą *virtu*, będzie sprowadzał na państwo los pomyślny, fortuna bowiem sprzyja bardziej ludziom śmiałym: „Mam to silne przekonanie, że lepiej jest być gwałtownym niż oględnym, gdyż szczęście jest jak kobieta” (Machiavelli, 1984a, s. 112). Od charakteru władcy – jego charyzmy, pewności siebie i siły – zależy zatem również los państwa, który jest z jego osobą ściśle powiązany. Wyraźnie kreśli to przed nami dychotomię skuteczność – nieskuteczność, według której florencki autor oceniał posunięcia polityczne. Jak zauważa Isaiah Berlin w swoim słynnym eseju *Oryginalność Machiavellego* (Berlin, 2002), autor *Księcia* jako jeden z pierwszych zachodnich myślicieli nie odwołuje się do prawa naturalnego ani tym samym do prawa boskiego, oddzielając sferę polityczną od sfery etycznej. Nie analizuje on sposobów rządzenia w kategoriach zła i dobra moralnego, ale efektywności i stabilności. Książę musi zatem być skuteczny, stawiać opór, aktywnie kształtować przyszłość państwa i starać się kontrolować siły, które działają wewnątrz i na zewnątrz niego: „Lecz chociaż taka jest rzeka, nie znaczy, żeby ludzie, gdy spokój powróci, nie mogli zabezpieczyć się groblami i tamami w taki sposób, żeby ona, przybierając później, albo popłynęła kanałem, albo żeby jej impet nie był tak nieokiełznany ani tak szkodliwy. Podobnie rzecz ma się z losem, którego potęga ujawnia się tam, gdzie nie ma zorganizowanej siły oporu” (Berlin, 2002, s. 110).

To, co w przypadku Machiavellego było nowatorstwem, u Lee Kuan Yewa stanowi pewnego rodzaju brak politycznej obłudności. Lee również ocenia przywódców politycznych przede wszystkim w kategoriach skuteczności i stabilności, on także był oceniany w taki sposób przez innych przywódców. Frederik Willem de Klerk, były prezydent

Republiki Południowej Afryki, pisał w 2012 roku: „Przywódcą, który wywarł na mnie największe chyba wrażenie, był Lee Kuan Yew z Singapuru [...]. Był indywidualnością, która zmieniła kurs historii [...]. Lee Kuan Yew powziął dla swojego kraju trafne decyzje: wybrał właściwe wartości i odpowiednią politykę gospodarczą, żeby społeczeństwu zapewnić odpowiedni rozwój. Był w tym dziele artystą, a malował na największym z możliwych płócien, jakim jest społeczeństwo” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 18). Zadaniem dobrego władcy jest zadbać o ciągłość istnienia organizmu politycznego, pozwolić na jego rozwój ekonomiczny i zapewnić bezpieczeństwo obywatelom. Jest to język filozofii polityki, który nie operuje w kategoriach zła i dobra moralnego. Nie jest tak, że całkowicie od nich abstrahuje, jednak nie czyni ich kategoriami centralnymi dyskursu. Przy czym należy zauważyć, że nowo stworzony porządek polityczny i społeczny w Singapurze z uwagi na swoją skuteczność stał się modelem rozwojowym dla całej Azji, a przede wszystkim dla Chin, i po dziś dzień stanowi niedościgniony wzór dla rozwijających się państw kontynentu. Na rozwiązaniach stworzonych przez Lee Kuan Yewa wzorował się nie tylko Deng Xiaoping i robi to dalej Xi Jinping, ale również tacy przywódcy jak niedawno zmarły Shinzō Abe w Japonii czy Narendra Modi w Indiach. Wszyscy otwarcie deklarują, że jest to system szyty na miarę azjatyckiej mentalności, który potrafi z mieszkańców tego kontynentu wydobyć największą efektywność, pozostaje zatem najbardziej skuteczny (Yang, Yu, Wang i in., 2015, s. 39). Lee Kuan Yew jako dobry „książe” umiał wziąć po uwagę i zrozumieć konkretne okoliczności panujące w Azji. Zrobił to tak trafnie, że do dziś azjatyccy przywódcy starają się kopiować jego założenia.

Kishore Mahbubani, wieloletni współpracownik Lee Kuan Yewa, jak również ambasador Singapuru w Stanach Zjednoczonych, w swojej popularnej, prowokacyjnej książce *Can Asians Think?* idzie jednak jeszcze krok dalej. Píše o tym, że model ukuty przez Lee Kuan Yewa odwołuje się nie tylko do kulturowej niezależności Azjatów, ale także do odrzucenia liberalnej demokracji jako modelu rozwojowego dla Azji. Na poziomie debaty politycznej, ale również publicystycznej coraz silniej wyłania się polemika między zachodnią i wschodnią perspektywą porządku społecznego, podejścia do jednostki oraz koncepcji praw człowieka. Podejście azjatyckie, przedkładając stabilność społeczno-polityczną i obowiązki ponad prawa jednostki oraz współpracę jednostki z władzą i jej współodpowiedzialność za sukces rozwoju państwa, staje zatem w wyraźnej opozycji do modelu zachodniego. Zrąb „wartości azjatyckich”, który zyskał na znaczeniu w latach 90. XX wieku w Azji Południowo-Wschodniej, usiłuje wypracować własne charakterystyczne podejście do rozwoju człowieka i stosunków między państwami i wspólnotami jako lepsze od indywidualistycznych, zorientowanych na prawa zachodnich demokracji. Chociaż istnieją pewne lokalne odmiany modelu „wartości azjatyckich” w różnych krajach Azji i Pacyfiku, wszystkie warianty kładą silny nacisk



na konserwatywne wartości wspólnotowe oraz porządek społeczny. Należy również zauważyć, że w latach 90. XX wieku argument ten został rozwinięty. Początkowo „azjatyckie wartości” były prezentowane jako swoiste dla Azji i będące alternatywą dla panującego na Zachodzie modelu „praw człowieka”. Dziś wielu polityków i publicystów nie kryje swojej opinii, według której rozwiązania wdrożone w Azji są skuteczniejsze niż te wprowadzone na Zachodzie. Mahbubani pisze: „Dziś Azjaci wciąż widzą płaskowyż zadowolenia, na którym spoczywa większość zachodnich społeczeństw, ale widzą też, poza płaskowyżem, alternatywne szczyty, na które mogą zaprowadzić swoje społeczeństwa. Zamiast postrzegać płaskowyż jako naturalny punkt docelowy, teraz pragną go ominąć (ponieważ nie chcą być dotknięci niektórymi społecznymi i kulturowymi bolączkami, które trapią społeczeństwa zachodnie) i szukać alternatywnych szczytów poza nim. Taki horyzont myślowy do niedawna nie istniał w umysłach azjatyckich. Ujawnia on nową wiarę Azjatów w siebie” (Mahbubani, 2010, s. 31).

Z drugiej jednak strony, Parag Khanna w swojej prowokującej książce *Przyszłość należy do Azji. Globalny porządek w XXI stuleciu* zauważa, że Singapur w praktyce ma bardzo silną kulturę demokracji, choć procedury demokratyczne są tam ograniczone. Podaje on za przykład głosowanie, które jest obowiązkowe, czy debaty parlamentarne oraz przesłuchania w sprawie budżetu, dostępne publicznie i transmitowane przez telewizję. Z tych wszystkich przykładów wyłania się obraz Lee Kuan Yewa przede wszystkim jako pragmatyka, a nie idealisty kluczowo trzymającego się założeń jednej teorii (np. liberalnej demokracji czy wolnego rynku). Singapur stanowi model mieszany, w którym władza stara się antycypować wyzwania i potrzeby społeczne oraz ekonomiczne i szukać dla nich rozwiązań, zanim rzeka problemów wysadzi groble porządku państwowego. Lee stworzył zatem model, w którym edukowanie obywateli i ciągły dialog ze społeczeństwem stanowią narzędzia ujarzmiające działanie fortuny. Khanna pisze: „Niektórzy prześmiewczo przedstawiają Singapur jako «dobrego despotę» z dzieł francuskiego dyplomaty oraz historyka Alexis de Tocqueville’a, czyli reżim, który dąży do zaspokojenia pragnień ludzkich oraz «oszczędzenia im całej troski myślenia i kłopotu życia». Jednakże, jak przewidział Platon, odpowiedzialnie przyjąć prawa demokratyczne potrafią jedynie ludzie wykształceni. Pomimo wspomnianego, otwartego dialogu z obywatelami Singapur nie przesadza z konsultacjami. Nigdy nie prowadzą do impasu. Obywatele, którym na bieżąco dostarcza się informacji, domagają się głosu w polityce, ale chcą także konkretnego działania” (Khanna, 2020, s. 300).

Już w drugiej połowie XX wieku w sferze publicznej zagościła tendencja do poprawności politycznej i eufemizacji języka politycznego, w ramach którego ocenia się aktorów politycznych w kategoriach szlachetności ich idealnej koncepcji ładu społecznego: tolerancji, stosunku do mniejszości narodowych i seksualnych czy szumnie ujętej równości (Kacprzak, 2012). Ukrywa się zatem mechanizmy polityczne i prawdziwe



stanowiska pod językiem posługującym się kategoriami etycznymi. Lee był wyraźnym przeciwnikiem tej zasady, co ściągało na niego wiele krytyki ze strony zachodniej opinii publicznej. Pisał on wprost: „Rządy prawa to nietykalność osobista, wolność, prawo do stowarzyszania się i wyrażania opinii, odbywania zgromadzeń i pokojowych demonstracji. Nigdzie na świecie nie dopuszcza się dziś do korzystania z tych praw bez ograniczeń [...]. Decydującego sprawdzianu każdego systemu prawnego dostarcza bowiem nie wielkość i szlachetność jego idealnej koncepcji, ale to, czy faktycznie jest on w stanie doprowadzić do porządku i sprawiedliwości zarówno we wzajemnych relacjach jednostek, jak i stosunkach między jednostką a państwem” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 141).

Liczą się zatem nie deklaracje ideologiczne, a efekty działania. Ta efektywność zależy również od słusznej oceny sytuacji oraz umiejętności odpowiedniego dostosowania się do warunków zewnętrznych. Lee Kuan Yew nie posługiwał się koncepcją losu czy fortuny, ale pisał o siłach narodowych i historycznych, które wpływają na losy państwa niezależnie od decyzji przywódców i które trzeba brać pod uwagę, stojąc na czele wspólnoty politycznej: „To długi, nieustający proces, który nie jest zależny od osób czy osobowości, ale od działających w danym środowisku sił politycznych, społecznych i narodowych. Pytanie tylko, czy ktoś potrafi przeanalizować, odszyfrować i rozpoznać wszystkie te siły i wyliczyć, jaki będzie ich kierunek” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 135). Lee staje na stanowisku bardzo zbliżonym do koncepcji prezentowanej przez autora *Księcia*: „Nie wolno sprzeciwiać się temu, co jest historycznie nieuniknione. Nie znaczy to, że mamy beczynnienie czekać, aż historia sama się stanie. Musimy czynnie dążyć do przyspieszenia procesu historycznego” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 145). Premier Singapuru pisze o roli, jaką w rozwoju państwa odgrywają logika geografii oraz potęga sił etnicznych i ekonomicznych, które dobry przywódca musi rozwijać i wykorzystywać na swoją korzyść bądź maksymalnie neutralizować. Przykładem takiej polityki w Singapurze jest niezwykle wysokie opodatkowanie prywatnych samochodów. Zarządzanie sześciomilionowym społeczeństwem zamkniętym na obszarze jednej wyspy nieuchronnie wymusza reglamentowanie określonych dóbr, aby umożliwić koegzystencję. Premier zarządzał ludzkimi postawami, wprowadzając cenzus majątkowy. Kierował się zasadą, że łatwiej jest obywatelom czegoś w ogóle nie dać, niż potem to im zabrać. Przez taką postawę przeziara dogłębne zrozumienie natury ludzkiej, podobnie jak w pismach politycznych Niccola Machiavellego. Jako minister mentor Lee tłumaczył swoje zamierzenia następująco: „Wiedziałem, że kiedy mieszkańcy w Singapurze będą mogli mieć samochód, nigdy go nie oddadzą. Więc zanim sytuacja wymknęła się spod kontroli, przyjęliśmy, że potrzebujesz certyfikatu uprawnień [uwaga: kosztuje fortunę!], zanim samochód będzie twój; a dozwolony wzrost liczby samochodów zależy od przepustowości dróg. To był pierwszy krok. Musisz się o niego ubiegać



w przetargu. Jeśli rząd wyda więcej certyfikatów uprawnień, niż jest to rozsądne, drogi staną się zakorkowane” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 224). W efekcie wskaźnik zanieczyszczenia powietrza w Singapurze wynosi średnio 38 punktów, podczas gdy w sąsiadującym Kuala Lumpur aż 55 punktów. Zadaniem każdej władzy jest przede wszystkim utrzymanie obywateli jak najdłużej przy życiu i w jak najlepszym zdrowiu. Jedynie zdrowi obywatele są w stanie efektywnie pracować, aby przyczynić się do rozwoju państwa. Lee zdawał sobie sprawę z tych mechanizmów.

Kolejnym pojęciem w filozofii Machiavellego ściśle związanym z fortuną jest koncepcja konieczności. *Necessita* w istotny sposób warunkuje zachowanie człowieka; przymus konieczności może uczynić ludzi, którzy zachowują się dobrze w życiu prywatnym, złymi, może zmuszać również do radykalnych, drastycznych posunięć. Machiavelli odwoływał się do średniowiecznej maksymy głoszącej, że konieczność stoi ponad prawem. *Necessita* wymaga niekiedy radykalnej zmiany planów, złamania wcześniej ustalonych praw czy traktatów, a nawet odebrania komuś życia. Według włoskiego filozofa książę może być czasem przymuszony do takich działań wynikających z sytuacji, w jakiej znalazło się państwo, lub z konieczności utrzymania swojej władzy. Do tej koncepcji bezpośrednio odwołuje się Lee Kuan Yew, retrospektywnie oceniając własne polityczne decyzje. Pisze on o pewnej konieczności, która została na niego nałożona przez los i która zmusiła go do przeobrażenia się z osoby prywatnej, podlegającej powszechnemu kodeksowi moralnemu, w zwierzę polityczne, żyjące w dwóch sferach – prywatnej i publicznej. Służba publiczna zmusza jednostkę do działań, których w życiu osobistym nigdy by nie podjęła. Lee wielokrotnie wspomina o konieczności, która niejako wybiera daną osobę i przemienia ją w aktora politycznego: „Chciałem być prawnikiem, dobrze zarabiać, być dobrym adwokatem, a wpadłem w nią wskutek tych wszystkich politycznych trzęsień ziemi. Nałożono na mnie odpowiedzialność i musiałem postępować odpowiedzialnie, żeby wszystko jakoś szło [...]. Nie twierdzę, że wszystko, co robiłem, było słuszne, ale we wszystkim, co robiłem, kierowałem się szlachetnymi celami. Musiałem robić pewne paskudne rzeczy, zamykać facetów bez procesu” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 166, 167). Koncepcja konieczności odnosi się z pewnością do argumentu utylitarystycznego, postulującego, że są sytuacje, w których władza może przekroczyć obowiązujące jednostki prawo moralne, kierując się dobrem ogółu. Jaskrawym przykładem realizacji tego założenia w przestrzeni politycznej Singapuru jest kara śmierci. Żaden obywatel nie ma prawa odebrać innemu życia, jednak państwo zachowuje tę prerogatywę dla siebie. Singapur jest jedynym z niewielu demokratycznych państw, które ma w swoim kodeksie karnym karę śmierci. Stanowi ona element spuścizny po czasach kolonialnych i nigdy nie została zdelegalizowana. Singapurska metoda wieszania skazanych jest niemalże kopią praktyk stosowanych wcześniej w Imperium Brytyjskim. W całej Azji Wschodniej stosowanie



kary śmierci nie wzbudza takich kontrowersji jak na Zachodzie. Jest ona praktykowana także w Japonii, Korei Południowej czy na Tajwanie.

Stosowanie kary śmierci w Singapurze jest regulowane przez Kodeks karny (<https://sso.agc.gov.sg/Act/PC1871>). Wśród przestępstw, które mogą być ukarane pozbawieniem życia, znajdują się: prowadzenie wojny, usiłowanie jej wywołania lub podżeganie do niej, zbrodnie przeciwko osobie prezydenta (zdrada stanu), piractwo, które zagraża życiu ludzkiemu (bezwartunkowa kara śmierci), ludobójstwo (bezwartunkowa kara śmierci), podżeganie do buntu, morderstwo, podżeganie do samobójstwa osoby poniżej 18. roku życia lub osoby chorej psychicznie, usiłowanie popełnienia morderstwa przez więźnia odbywającego karę dożywocia, porwanie w celu morderstwa, rozbój popełniony przez pięć lub więcej osób, którego efektem była śmierć człowieka. Od czasu wprowadzenia poprawki do Kodeksu karnego w 2007 roku (<https://sso.agc.gov.sg/Acts-Supp/51-2007,2007>), Singapur nie zezwala na skazywanie na karę śmierci za gwałt. Oprócz Kodeksu karnego istnieją cztery ustawy parlamentu, które przewidują śmierć jako karę za przestępstwa. Zgodnie z załącznikiem drugim do Ustawy o nadużywaniu narkotyków każda osoba importująca, eksportująca lub posiadająca więcej niż określoną ilość narkotyków podlega obowiązkowej karze śmierci. Większość egzekucji w Singapurze dotyczy właśnie przestępstw związanych z narkotykami. Od 2010 roku 30 więźniów zostało straconych za przestępstwa związane z narkotykami, a tylko 9 za inne, takie jak morderstwo. W 2018 roku aż 18 osób straciło życie w związku z przemytem. Rekord padł w 1994 roku, kiedy karę śmierci w związku z narkotykami wykonano aż 54 razy. W 2013 roku nie przeprowadzono żadnej egzekucji. Sprawy o karę śmierci są rozpatrywane przez jednego sędziego Sądu Najwyższego. Po wydaniu wyroku skazany ma prawo do apelacji, którą wnosi do Sądu Apelacyjnego. W przypadku odrzucenia ostateczny środek odwoławczy należy do Prezydenta, który ma prawo udzielić ułaskawienia po konsultacji z Radą Ministrów. Kara jest zawsze wykonywana przez powieszenie. Karze śmierci nie podlegają osoby poniżej 18. roku życia ani kobiety w ciąży.

Według badania wykonanego w 2016 roku przez „The Straits Times” 80% Singapurczyków popiera utrzymanie kary śmierci (<https://www.straitstimes.com/singapore/80-per-cent-singaporeans-in-reach-survey-say-the-death-penalty-should-be-retained>, 2016). Również Lee Kuan Yew do końca życia pozostawał jej zwolennikiem. Argumentował, że Singapur, będąc największym portem przeładunkowym w Azji Południowo-Wschodniej, stał przed alternatywą stworzenia największego centrum handlu narkotykami albo całkowitego ich zdelegalizowania pod groźbą śmierci. Lee Kuan Yew wybrał ścieżkę drakońskich praw, które uczyniły społeczeństwo singapurskie wolnym od uzależnień narkotykowych. Swoją nieustępliwość wobec liberalizacji przepisów tłumaczył w wywiadzie telewizyjnym dla BBC w rozmowie z dziennika-



rzem Timem Sebastianem: „Może im się wydawać, że jeśli jesteś życzliwy wobec przemytników narkotyków, zyskujesz lepsze społeczeństwo. W Ameryce zaczynają zmieniać zdanie i ponownie wysyłają ludzi na śmierć (za przemyt). Przed wylądowaniem w Singapurze stewardesy zawsze informują przyjezdnych o obowiązującym prawie. Jeśli wciąż przyjeżdżasz z kilkoma kilogramami narkotyków, które zniszczą setki tysięcy rodzin, jedna śmierć to przejaw dobroci. Ta osoba przez lata zabija całą rodzinę, czyjąś córkę lub syna, którzy są uzależnieni. [...] Dokonuję egzekucji przede wszystkim na obcokrajowcach! [...] Co by się stało, gdybyśmy tych ludzi wysłali do więzienia na 10 lat? Musielibyśmy wybudować więcej więzień, bo byłby niekończący się ich napływ. Pomimo kary śmierci korzyści z przemytu są tak ogromne, że ludzie wciąż ryzykują” (<https://youtu.be/GhvHLpSD1nE>, 2015). Przytoczona wypowiedź okazuje się niezwykle ciekawa na wielu poziomach z punktu widzenia filozofii polityki. Lee Kuan Yew był gościem Tima Sebastiana w programie „Hardtalk” w czasie, kiedy nie pełnił już funkcji premiera, a był ministrem mentorem. Jednak to on odpierał zarzuty formułowane przez Amnesty International wobec prawa panującego w Singapurze. W momencie wzburzenia (co wyraźnie widać na nagraniu) przechodzi z liczby mnogiej na liczbę pojedynczą i wprost odpowiada: „Wieszam obcokrajowców”, w domyśle: a nie obywateli Singapuru. W tym zdaniu ujawnia przed słuchaczami realne mechanizmy władzy. Mimo że nie sprawował już formalnie najwyższego urzędu w państwie, to kluczowe decyzje, takie jak funkcjonowanie kary śmierci, pozostawały w jego gestii.

Virtu Lee Kuan Yewa

U Machiavellego zarówno konieczność, jak i fortuna bezpośrednio łączą się z postacią samego księcia oraz charakteryzującymi go przymiotami. Nie ulega wątpliwości, że pojęciem, które najsilniej jednoczy obu myślicieli, jest koncepcja *virtu*. Obaj zgadzają się co do tego, że przywódcą politycznym trzeba się urodzić. Dobry władca nie może być jedynie dobrym obywatelem lub moralnym człowiekiem, musi łączyć w sobie szereg cech, które nie są oczywiste. Autor *Księcia* opisywał dobrego przywódcę jako osobę odznaczającą się męstwem, wewnętrzną siłą, wolą walki, przedsiębiorczością, aktywnością, ambicją i siłą woli. „Machiavelli pochwała *virtu* – męstwo, zdecydowanie, stanowczość, upór. Tylko takie cechy pozwalają dać odpór potędze losu, walczyć o własną pozycję” – stwierdza Stanisław Filipowicz w studium poświęconym Machiavellemu (Filipowicz, 2008, s. 75). Machiawelistyczna cnota władcy opiera się na zupełnie innych fundamentach niż arystotelesowska *areté* lub pojęcie cnoty proponowane przez myślicieli chrześcijańskich. Miarą *virtu* jest skuteczność. Podobnie ocenia sprawę Lee Kuan Yew, nazywając tę cnotę władcy „charakterem” i starając się wy tłumaczyć drzemiące w nim intuicje następująco: „Zadziwiające, że na świecie jest tyle bardzo inteligentnych



osób, które nie przyczyniają się w najmniejszy sposób do pomyślności innych. Liderem czyni zaś właśnie ta, jak dotąd niesprawdzalna czy raczej niemierzalna cecha, zwana «charakterem», której towarzyszyć muszą oczywiście zdolności intelektualne albo wiedza, albo dyscyplina” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 219).

Lee odróżnia dobrych menadżerów lub generałów od przywódców politycznych, zaznaczając, że aby stać się władcą, potrzeba dodatkowych, wrodzonych umiejętności, które pozwolą nie tylko trzeźwo ocenić sytuację, ale również kreować świat wokół tak, aby rozwijał się w kierunku pomnażania dobra wspólnego. Uznaje on, że zadaniem polityków jest poszukiwanie swoistej doskonałości społecznej oraz skupienie na produktywności, która ma zapewnić państwu dobrobyt i bezpieczeństwo. Nobilituje tych ostatnich do roli pewnego rodzaju artystów, którzy tworzą w materii rzeczywistości politycznej: „Składa się na nie: umiejętność analizy; zgodne z logiką postrzeganie faktów; skupienie się na podstawowych punktach, wyodrębnienie zasad. Jeśli ktoś miał dobre stopnie z matematyki, to sobie z tym poradzi. Ale to nie wszystko... Przywódcy muszą mieć poczucie realizmu w ocenie tego, co jest możliwe. Ale jeśli ktoś jest jedynie realistą, to stanie się osobą bez polotu, prostakiem – i przegra. Trzeba mieć zatem zdolność do wzniesienia się ponad rzeczywistość i stwierdzenia: «To jest również możliwe» – czyli mieć wyobraźnię” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 228).

Ten niezwykle unikalny zestaw cnót dobrego władcy zdaniem Lee uzyskujemy w łonie matki i nie można człowieka nauczyć bycia przywódcą. Jednak cechy te nie muszą się w człowieku manifestować od początku życia. Zostają one często niejako uaktywnione w zetknięciu z sytuacjami rewolucyjnymi (tu do głosu dochodzi opisana wcześniej konieczność). Podobnie rzecz się miała w przypadku samego Lee, z którego dopiero japońska okupacja oraz rozpad Imperium Brytyjskiego uczyniły przywódcę politycznego. Na pytanie, czy Lee wpisuje się w rolę makiawelistycznego księcia i swoimi działaniami realizuje *virtu* władcy, należy w mojej ocenie odpowiedzieć pozytywnie. Nie ulega wątpliwości, że cechowała go determinacja i męstwo, a nawet ta sama nieustępliwość, którą Machiavelli cenil u Cezara Borgii. Na takim samym stanowisku staje Uri Gordon, który choć kategoryzuje Lee jako przywódcę autorytarne, to docenia jego zdolność ujarzmiania losu: „Trudna droga do niepodległości, problemy z Malezją i późniejszy kryzys gospodarczy były wyraźnie czynnikami, które nie mogły być bezpośrednio kontrolowane, ale decyzje Lee o podjęciu dalszych kroków, ocenie sytuacji i stworzeniu planu zmian okazały się działaniami, które wpisują się w koncepcję makiawelistycznego *virtu* władcy. Ponieważ mężowie cnotliwi są samowystarczalni i nie tracą pewności siebie nawet w sytuacjach kryzysu gospodarczego, ekonomicznego czy społecznego, to zdolność Lee do ujarzmiania własnej fortuny, zdobywania międzynarodowych inwestorów czy tworzenia wewnętrznych usprawnień gospodarczych czyni go takim człowiekiem” (Gordon, 2002).

Koncepcja dobrego władcy uwydatnia również najbardziej fundamentalną różnicę między tymi dwoma realizmami, którą jest cel działania. U Machiavellego cel ten jest czysto utylitarny: utrzymać księcia przy władzy. Może on przekroczyć każdą z granic, nawet łamać dane przyrzeczenia, traktaty czy zwodzić i oszukiwać poddanych. Florencki autor stwierdza: „Otóż mądry pan nie może ani powinien dotrzymywać wiary, jeżeli takie dotrzymywanie przynosi mu szkodę i gdy zniknęły przyczyny, które spowodowały jego przyrzeczenie. [...] A nigdy nie braknie księciu przyczyn prawnych, by upiększyć wiarołomstwo” (Machiavelli, 1984a, s. 87). Dla Lee Kuan Yewa celem jest stworzenie stabilnego organizmu politycznego, któremu przywódca służy. Podkreśla on bardzo wyraźnie, że powodem upadku władcy i erozji państwa staje się podejście do urzędu politycznego jako do przywileju osobistego – taka postawa skutkuje korupcją, kumoterstwem, a w efekcie osłabieniem samego urzędu. Lee Kuan Yew do końca życia niezwykle ostro walczył z korupcją, a utrzymanie jej w Singapurze na jednym z najniższych światowych poziomów jest uznawane za jedno z jego największych politycznych osiągnięć. Kishore Mahbubani w artykule *The Enduring Ideas of Lee Kuan Yew* ocenia te działania następująco: „Kultura uczciwości i prawości, którą stworzył pan Lee i jego koledzy założyciele, jest naprawdę wielkim darem dla Singapuru. Pan Lee nieustannie ostrzegał przed niebezpieczeństwem korupcji. Przemawiając na Światowym Forum Etyki i Uczciwości 2005 w Kuala Lumpur 28 kwietnia 2005 roku, powiedział: «Kiedy obecny rząd Singapuru objął urząd w 1959 roku, miał głębokie poczucie misji ustanowienia czystego i etycznego rządu. Uczyniliśmy etyczne i nieprzekupne przywództwo głównym zagadnieniem w naszej kampanii wyborczej. [...] Wielu Singapurczyków uważa tę kulturę uczciwości za rzecz oczywistą, tak jak uważa za rzecz oczywistą czyste powietrze w Singapurze, dopóki nie pojawi się zamglenie. Tak jak powinniśmy aktywnie myśleć o sposobach i środkach zapobiegania ponownemu pojawieniu się zamglenia, tak samo powinniśmy aktywnie myśleć o sposobach i środkach wzmacniania kultury uczciwości. Możemy wyciągnąć wnioski z innych krajów»” (Mahbubani, 2016). Lee stał więc na odmiennym od Machiavellego stanowisku, uznając, że organizm państwowy z jego instytucjami i urzędami istnieje niezależnie od aktorów politycznych, nawet kluczowych osób w państwie, a jego dobro stoi wyżej niż partykularny interes jednostek, w tym samego „księcia”. Istnieją zatem pewne działania, których nawet koncepcja racji stanu nie usprawiedliwia. Ponadto Lee wskazuje, że największym problemem demokracji jest pokusa podejmowania wyłącznie popularnych decyzji, które choć korzystne w danej chwili dla rządzącej partii politycznej, w długiej perspektywie okazują się osłabiać całą wspólnotę. Dobry przywódca nie tylko może, ale nawet powinien podejmować się wyzwań trudnych i niepopularnych, jeśli jest przekonany o długoterminowej korzyści dla państwa. „Moja idea rządu popularnego polega na tym, że nie musisz być popularny przez cały ten czas, kiedy rządzisz [...]. Są momenty,



kiedy musisz być całkowicie niepopularny. Przy końcu swojej kadencji powinieneś wszakże doprowadzić do osiągnięcia takich korzyści, że ludzie zdadzą sobie sprawę, że to, co robiłeś, było konieczne, i zgłoszą na ciebie ponownie. Na takiej podstawie opierałem swoje rządy. Jeśli chcesz być popularny przez cały czas, to rządzić będziesz źle” (Kwang, Fernandez, Tan, 1998, s. 127).

Utylitaryzm środków i utylitaryzm celów

Płaszczyną, która najsilniej różni dwa omawiane realizmy, jest stosunek do utylitaryzmu. W przypadku Machiavellego celem ostatecznym dla każdego księcia powinno być utrzymanie się u władzy, a rozwój państwa i dobro obywateli mogą się okazać najskuteczniejszymi metodami prowadzącymi do osiągnięcia tego celu. Stają się one niejako wypadkową stabilnych rządów księcia, ale nie stanowią celu samego w sobie. Przeciwny pogląd znajdujemy w koncepcji azjatyckiego przywódcy, który dobitnie zaznacza, że nie wolno trzymać się władzy za wszelką cenę, ale należy ocenić, kiedy powinniśmy dany urząd oddać w ręce następcy. Można zatem pokusić się o stwierdzenie, że u Lee występuje utylitaryzm środków (kara chłosty, kara śmierci), u Machiavellego zaś utylitaryzm celów (książę musi utrzymać się u władzy).

Na paradoks stabilności, który wynika z rozważań Machiavellego, wskazują współcześnie dwaj badacze – Łukasz Perlikowski i Clifford Angel Bates – w publikacji *The Coercion-Extraction Cycle and the Paradox of Stability*. Autorzy tak definiują ten problem: „im więcej działań należy podjąć, aby osiągnąć stabilność polityczną, tym większe są koszty wykonania tych działań, tym większa jest potrzeba dalej idących zmian społecznych, tym większa jest niechęć i opór wobec danego reżimu/systemu politycznego i tym większa jest niestabilność” (Perlikowski, Bates, 2022, s. 9). Zwracają oni uwagę, że w sferze ludzkiego działania, do której należy życie polityczne, rzeczy nie są ani niezmiennie, ani stałe, ale ulegają ciągłym zmianom. Ze względu na stale zmieniającą się naturę życia społecznego zagrożenie niestabilnością nigdy nie może być zatem definitywnie wyeliminowane, jednocześnie neutralizacja potencjalnego źródła destabilizacji stwarza zagrożenie, że sama stanie się punktem wyjścia do kolejnej destabilizacji, lub odpowiednio wykorzystana pomoże w naprawie państwa. W związku z tym każda przyczyna niestabilności jest jednocześnie elementem dobrym i złym z punktu widzenia użyteczności sprawowania władzy politycznej. Stabilność systemu politycznego zależy zatem od tego, jak rządzący wykorzystują potencjalne zagrożenia. Problem zostaje ostatecznie sprowadzony do politycznej sprawności przywódcy, a więc do tego, posługując się kategoriami Machiavellego, w jaki sposób „książę” poradzi sobie z koniecznością.

Ostateczną ocenę skuteczności przywódcy politycznego, według Singapurczyka, determinuje jego zdolność wskazania i wychowania następców politycznych, którzy

utrzymają stabilność państwa. Problem sukcesji władzy pozostawał dla Lee Kuan Yewa jednym z najbardziej fundamentalnych wyzwań, z jakimi mierzył się do końca życia. Przez wiele lat starał się wypracować mechanizm selekcji polityków, którzy przez lata wspinaczki po drabinie stanowisk mogli obejmować najwyższe urzędy. Ponadto Lee dobrowolnie oddał władzę kolejnym pokoleniom: „Przekazując część władzy wówczas, gdy jesteśmy jeszcze w stanie zachować czujność i sprawować pełen nadzór, możemy się upewnić, że nasi następcy mają cechy uzasadniające powierzenie im władzy. Nieodpowiedzialne jest trzymanie się władzy do momentu, kiedy staniemy się słabi i w końcu nam ją wydrą. Wtedy nie będziemy mieli nic do powiedzenia w sprawie naszych następców” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 134). Ten mechanizm budzi szczególny podziw wśród chińskich myślicieli politycznych, którzy usilnie starają się zaadaptować ten model w Państwie Środka. Z wielkim uznaniem pisze o tym Lawrence J. Lau: „Jestem również pod wielkim wrażeniem sposobu, w jaki rekrutowano nowych członków Partii Akcji Ludowej. Zazwyczaj partia będąca u władzy, zwłaszcza taka, która rządzi nieprzerwanie od dłuższego czasu, nie zwraca sobie głowy aktywnej rekrutacją nowych członków. [...] Partia powinna starać się unikać tych ludzi, którzy są motywowani wyłącznie potencjalnymi korzyściami. PAP jest dobrze znana ze swojego proaktywnego podejścia do identyfikowania i rekrutowania wartościowych osób, nawet nowo przybyłych do Singapuru imigrantów. Aktywna rekrutacja nowych członków partii pomaga zapewnić ich jakość, uczciwość i wiarygodność” (Yang, Yu, Wang i in., 2015). Machiavelli dostrzega ten problem, ale w przeciwieństwie do metod zdobycia władzy nie czyni go zagadnieniem centralnym swoich rozważań. W przypadku księstw zakłada on sukcesję władzy na zasadzie naturalnego potomka, ale w *Księciu* nie poświęca żadnego rozdziału jego ewentualnym przygotowaniom do rządzenia, choć przecież z własnego doświadczenia wie, że synowie wielkich ojców bywają najgorszymi z władców. Włoski filozof pochyla się nad tym zagadnieniem bardziej w kontekście republiki. W *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięciem historii Rzymu Liwiusza* wyróżnia on dwa powody upadku republiki: „po pierwsze, spory związane z ustawami agrarnymi; po drugie, powierzanie obywatelom przywództwa na zbyt długi czas” (Machiavelli, 1984b, s. 230). Zwraca uwagę na zjawisko wypaczania się cnoty wśród polityków, którzy zbyt długo sprawują rządy. Tym samym w sposób pośredni stawia tezę, że władza korumpuje. Porusza również problem znalezienia odpowiednich osób na stanowiska publiczne, ale nie rozwija tego zagadnienia. Pisze jedynie: „Dałoby się unikać tych niedogodności, gdyby wszyscy ci, którym zezwolono na długie sprawowanie urzędu, równie byli mądrzy i cnotliwi, co Lucjusz Kwinkcjusz” (Machiavelli, 1984b, s. 230). Lee rozumie natomiast, że powodzenie przyszłości państwa zależy nie tylko od dobrych praw, ale również od tkanki społecznej i wychowania nowych pokoleń. Jest to stanowisko zupełnie odwrotne od kantowskiej koncepcji porządku prawnego, który



spełniałby swoje zamierzenia nawet dla narodu diabłów (Kant, 2005). Kant rozumiał zatem antropologię w jej wymiarze teoretycznym, a Lee w wymiarze praktycznym. Był świadom, że przetrwanie dobrego państwa stanowi wypadkową dwóch czynników – instytucji i osób obdarzonych odpowiednimi cnotami. W przypadku Singapuru to określone osoby, a nie przepisy i ustawy, oddzielają w sensie merytorycznym porządek polityczny tego państwa-miasta od dyktatury: „Czy Singapur przetrwa jako kwitnąca demokracja z uczciwą administracją, czy też pogrąży się w ruinie i znieśie go ku dyktaturze z administracją opanowaną przez korupcję, zależy od tego, czy będzie tam wystarczająco dużo kobiet i mężczyzn, których edukacja i szkolenie przygotowały do wzięcia na siebie przypadających na nich obowiązków, nie zaś do obserwowania, jak kraj grzęźnie” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 137, 138).

Model rzymski w Singapurze

Myśl polityczną Lee Kuan Yewa i Niccola Machiavellego charakteryzuje podobieństwo również na płaszczyźnie antropologii politycznej. Obaj autorzy czynią wyraźne różnienia między ludem a możnowładcami lub – posługując się językiem współczesnym – między elitami a klasą średnią i niższą oraz wskazują na istnienie nieuchronnego napięcia między tymi grupami. Przy czym jest to napięcie, które nie tylko okazuje się konieczne, ale także rozwijające. W dość idealistyczny sposób Machiavelli ukazuje, jak z tego konfliktu w pacyfistycznej Republice Rzymskiej wyłaniają się sfera wolności dla ludu oraz umocnienie całego państwa: „W każdej republice istnieją bowiem dwa stronnictwa – ludu i możnych; z niezgody między tymi dwoma stronnictwami rodzą się wszelkie prawa zabezpieczające wolność” (Machiavelli, 1984b, s. 120). Podsumowując, domaganie się przez lud większych swobód oraz udziału w podejmowaniu decyzji politycznych prowadzi do rozkwitu całej republiki. Namysł nad tym problemem wyraźnie ewoluował w myśli Machiavellego, wspomina bowiem o nim już wcześniej, w dziewiątym rozdziale *Księcia*, kiedy pisze o konflikcie społecznym, w odmienny sposób wskazując na istnienie dwóch kontrastujących ze sobą sił organizmu politycznego: „Ponieważ w każdym mieście istnieją te rozbieżności interesów, które stąd pochodzą, że lud nie chce poddać się władzy i uciskowi możnych, a możni pragną rządzić ludem i uciskać go, te dwa sprzeczne dążenia wywołują jeden z trzech skutków: albo władzę książęcą, albo wolność, albo bezrząd” (Machiavelli, 1984a, s. 62). Opis ten służy Machiavellemu do wytłumaczenia procesu transformacji republiki w księstwo, gdyż w sytuacji konfliktu jedna ze stron decyduje się na nobilitację jednostki (albo z ludu, albo z możnowładców) i postawienie jej na czele państwa w celu reprezentacji jej własnych interesów. Przy czym myśliciel dodaje, że w tym napięciu lud przede wszystkim szuka protekcji, możnowładcy zaś chcą realizować swoje ambicje oraz osiągać cele.



Włoski autor najpełniej opisał to zjawisko w *Historiach florenckich*, gdzie wyróżnił dwa modele konfliktu politycznego między ludem a możnymi – rzymski i florencki. Pierwszy z nich prowadzi do rozwoju całego organizmu politycznego, drugi do jego osłabienia. Machiavelli w odmiennym rozstrzygnięciu tego konfliktu upatrywał powody osłabienia, a w rezultacie upadku Florencji, w przeciwieństwie do Republiki Rzymskiej, która wiele stuleci cieszyła się nienaruszalną wolnością i stabilnością polityczną. W *Historiach florenckich* analizuje on: „Skutki tak różne powstały z odmiennych celów, jakie przed sobą widziały oba narody. Lud bowiem Rzymu pragnął korzystać z najwyższych zaszczytów razem ze swymi patrycjuszami, lud florencki zaś walczył o wyłączność w rządzie, bez udziału możnowładczych rodów” (Machiavelli, 1990, s. 136). W efekcie, jak wskazuje włoski myśliciel, konflikt społeczny w Rzymie za czasów Republiki powodował awans społeczny klas niższych, które zyskując władzę polityczną, stawały się bardziej cnotliwe. Nie zaprzeczały wartości możnowładców oraz nie odrzucały ich roli w państwie, a tym samym współuczestniczyły w decydowaniu o własnym losie i zyskiwały więcej wolności. Natomiast elity, oddając część władzy, zachowywały swoje przywileje i pozycję. „Ponieważ żądania ludu rzymskiego były bardziej rozsądne [...] toteż ci ostatni bez walki ustępowali ludowi, po paru sprzeczkach tworząc prawa zadość czyniące żądaniom ludu, a patrycjuszy pozostawiające przy ich godnościach” (Machiavelli, 1990, s. 136). Zgodnie z analizą Machiavellego ten sam proces we Florencji był odwrotny. Lud pragnął bowiem całkowicie wykluczyć możnowładców z republiki, a tym samym zmusił ich do walki o przetrwanie. W wyniku napięć całe miasto się osłabiało, a elity stawały się plebejskie. „Inaczej było we Florencji. Tu żądania ludu były krzywdzące i niesprawiedliwe. Dlatego też szlachta z całą swą siłą broniła się i dlatego tyle krwi mieszkańców Florencji spłynęło, tylu obywateli poszło na wygnanie. Uchwalone potem prawa nie służyły wspólnym celom, lecz podporządkowane były zwycięzcom. [...] We Florencji natomiast, kiedy zwyciężył lud, wyższe stany wykluczono z rządu. Usunięci patrycjusze, jeżeli chcieli odzyskać udział w rządzie, musieli nie tylko zmienić swe poglądy i sposób rządzenia, ale i sposobem życia upodobnić się do ludu i takimi też okazać się na zewnątrz. [...] Toteż Florencja stawała się coraz bardziej upadła i uniżona” (Machiavelli, 1990, s. 136, 137).

Mimo że ze słów tych przebija wiele osobistego żalu Machiavellego do obywateli Florencji, można z nich wywnioskować tezę ogólną, jaką jest konieczność istnienia w zdrowym organizmie politycznym obydwu grup oraz umiejętność równoważenia ich przeciwstawnych potrzeb. Objawia się w tym wielki geniusz autora *Księcia*, przejrzał on bowiem istotę najważniejszego napięcia społecznego, którego efektem były wielkie rewolucje, jakie przetoczyły się w późniejszych wiekach przez Europę. Przy czym odpowiedź Machiavellego jest klarowna: jedna warstwa nie może istnieć bez drugiej,



próba całkowitej eliminacji jednej z nich prowadzi do destabilizacji całego organizmu politycznego.

Przy zderzeniu tych kategorii z systemem politycznym w Singapurze rodzi się zatem nieuchronne pytanie, który z opisanych modeli był realizowany przez Lee Kuan Yewa. Najciekawsza jest pewna zbieżność pojęciowa, która pojawia się u obydwu myślicieli politycznych. Przy czym we wszystkich znanych mi opracowaniach poświęconych myśli Lee Kuan Yewa nie znalazłam analizy dotyczącej tego podobieństwa, umyka ono również Uri Gordonowi. To, co Machiavelli nazywa „temperamentami” (ludu i możnowładców), czyli parą przeciwieństw antropologii politycznej, Lee Kuan Yew określa za pomocą orientalnych symboli yin i yang. Koncepcja ta ma przede wszystkim podłoże metafizyczne i odnosi się do dualizmu istniejącego w świecie. W chińskiej kosmologii wszechświat tworzy się z pierwotnego chaosu energii materialnej, zorganizowanej w cykle yin i yang i uformowanej w przedmioty i życia. Yin jest receptywną, a yang aktywną zasadą, widzianą we wszystkich formach zmian i różnic, takich jak: cykl roczny (zima i lato), krajobraz (cień od strony północnej i jasność od strony południowej), sprzężenie seksualne (kobieta i mężczyzna), formacja zarówno mężczyzn, jak i kobiet jako postaci, historia społeczno-polityczna (nieporządek i porządek) (Feuchtwang, 2016, s. 150). Siły te, choć pozornie mogą wydawać się sprzeczne, w chińskiej kosmologii są przedstawiane jako komplementarne. Okazują się od siebie współzależne, a mogą rodzić owoce jedynie wtedy, gdy są ze sobą połączone. Właśnie do tej tradycyjnej koncepcji kosmologicznej odwołuje się Lee, pisząc o konflikcie społecznym: „Im więcej konkurencji yang (czynnik męski) w społeczeństwie, tym okazalsze są jego całkowite osiągnięcia. Skoro zwycięzca bierze wszystko, to konkurencja będzie ostra, lecz solidarność grupowa słaba. Im więcej solidarności yin (czynnik kobiecy), z wyrównanym rozdziałem nagród, tym większa solidarność grupowa, ale i słabsze osiągnięcia całkowite, bo konkurencja zmalowała [...]. Istnieje ciągła potrzeba balansowania między społeczeństwem odnoszącym sukcesy i konkurencyjnym a społeczeństwem spójnym i współzującym. Trzeba to ocenić, aby móc dobić targu, czy zawrzeć umowę społeczną. Każde społeczeństwo musi samo wyznaczyć punkt dla siebie optymalny. Złoty środek znajduje się gdzieś między dwiema skrajnościami, tj. między ogromną konkurencją i nadmierną równością” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 143).

Siłę, którą Machiavelli nazywa temperamentem możnowładców – dążeniem do wzbogacania się, podboju, zyskiwania przywilejów i umacniania swojej pozycji społecznej, Lee Kuan Yew określa jako konkurencyjność yang. Kiedy w organizmie politycznym całkowicie dominuje czynnik męski, istnieje wąska, wpływowa i bogata elita, ale społeczeństwo egzystuje w nędzy i jest pozbawione władzy politycznej. W sytuacji odwrotnej i dominacji solidarności yin, a zatem temperamentu ludu, istnieje silne dążenie do uśredniania, wyrównywania, zabierania bogatym, oddawania biednym.



Można zaryzykować twierdzenie, że jeśli czynnik yang całkowicie przeważa, jak miało to miejsce w carskiej Rosji lub Francji za panowania dynastii Burbonów, kończy się to sytuacją rewolucyjną. Lud domaga się większej solidarności i większej równości, a w efekcie dąży do fizycznego zlikwidowania możnowładców. Jeśli natomiast czynnik yin dominuje w państwie, to przeradza się ono w system komunistyczny – dążenie do całkowitej równości doprowadza nie tylko do ogólnego osłabienia państwa, ale również do powszechnej biedy, w konsekwencji ponownie tworzy się wąska klasa ludzi dzierżących władzę. Z uwagi na to Lee Kuan Yew pisze o konieczności ciągłego równoważenia tych sił, szukania złotego środka. Podobnie w chińskiej kosmologii równowaga znajduje się na wąskiej czarnej linii między yin a yang, lecz linia ta nie idzie prosto, a gnie się, z tego powodu potrzeba wiele wysiłku, aby na niej pozostać.

Zakończenie

Lee Kuan Yew przez niemal cały okres swoich rządów starał się utrzymać równowagę między opiekuńczą rolą państwa a stymulowaniem obywateli do samodzielności i rywalizacji. Będę zatem argumentowała, że realizował on model rzymski. Na przestrzeni 30 lat całe społeczeństwo zostało wyniesione z poziomu powszechnej biedy (ze średnim dochodem 400 dolarów rocznie) do pozycji klasy średniej ze średnim dochodem na jednego mieszkańca równym 59 tys. dolarów rocznie. Przestrznią, w której Lee pozwalał na manifestację czynnika yin, stała się edukacja powszechna, obowiązkowa i bardzo wymagająca. Podobnie czynił z kwestią zamieszkania, która została rozwiązana na zasadzie publicznych inwestycji, sprzedawanych w ręce prywatnych właścicieli przy jedynie 30-procentowym wkładzie własnym. Czynnik yang manifestował się natomiast na poziomie zarobków i bardzo niskiego podatku dochodowego. Z uwagi na ten fakt jednostki zdolne i pracowite bardzo szybko się bogaciły, poprawiając tym samym całkowite PKB państwa. Nie jest to miejsce, aby opisywać wszystkie zależności systemu ekonomicznego i podatkowego Singapuru, w którym równoważy się konkurencyjność z solidarnością. Jednak należy wskazać pewną zasadę ogólną, którą kierował się rząd Partii Akcji Ludowej: polegała ona na eliminacji biedy i zapewnieniu szerokiej opieki dla najuboższych, przy jednoczesnym nacisku na samodzielność i samowystarczalność ogółu społeczeństwa, którego fundamentem jest rodzina. W mentalność dorosłego Singapurczyka została wpisana konieczność wzięcia odpowiedzialności za siebie i swoją rodzinę, a korzystanie z pomocy państwowej uznano za równoważne z porażką. Lee tłumaczy to w słowach: „Szykujemy pomoc, ale tak, żeby otrzymywali ją tylko ci, którzy nie mają innego wyjścia. To podejście odmienne niż na Zachodzie, gdzie liberałowie czynnie zachęcają ludzi, żeby – bez cienia wstydu – domagali się świadczeń, powodujących eksplozję kosztów opieki społecznej. [...] Dla utrzymania

spójności społecznej chronimy przez ostrą konkurencję na rynku te 20 do 25 proc. osób z najslabszymi wynikami. Wspieramy dodatkowymi pieniędzmi pracowników o najniższych dochodach [...]. Wszystko w celu stworzenia społeczeństwa uczciwego i sprawiedliwego” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 143, 144).

Warunkiem utrzymania opisanej równowagi jest bardzo daleko posunięta dyscyplina społeczna, którą Lee Kuan Yew uzyskał poprzez odwołanie do racji stanu. Dobro państwa i dobro ogółu wymagają zatem utrzymania kary śmierci za posiadanie i handel narkotykami, dlatego że zgodnie z utylitarną argumentacją Lee lepsza jest śmierć jednostki niż narażanie na niebezpieczeństwo całej wspólnoty. Parag Khanna przyjmuje, że porządek panujący w Singapurze jest również modelem dla rozwoju całej Azji, podkreślając, że kluczem do sukcesu tego kontynentu są istniejące w Singapurze fundamenty technokratyczne i merytoryczne, połączone z transparentnością instytucji. Stwierdza on z uznaniem: „Rząd ustala realistyczne, kluczowe wskaźniki efektywności (KPI), które monitoruje się w równych odstępach czasu, aby ocenić postęp. W żadnym innym społeczeństwie świadczenie usług publicznych nie jest równie starannie monitorowane. [...] Coroczny audyt wszystkich publicznych oraz publicznie finansowanych instytucji, od banków po uniwersytety, jest transmitowany w Internecie i publikowany na pierwszych stronach *The Straits Times*. Polega on na publicznym napiętnowaniu z imienia i nazwiska konkretnych osób za każde nadużycie społecznego zaufania, niespełnienie albo złamanie obowiązujących standardów” (Khanna, 2020, s. 299, 300).

Elementem wychowania społeczeństwa jest również polityka utrudnionego dostępu do używek i alkoholu. Podobne cenzusy majątkowe mają na celu zniechęcenie mieszkańców do korzystania z używek i hazardu. W wywiadzie dla Marka Jacobsona z 6 lipca 2009 roku ówczesny premier Singapuru tak tłumaczył swoje poglądy dotyczące wychowania społeczeństwa: „Zawsze myślałem, że ludzkość ma cechy zwierzęce, choć teoria konfucjańska mówi, że ludzkość można ulepszyć. Nie jestem wprawdzie pewien, czy można ją ulepszyć, ale można ją szkolić, poddać dyscyplinie [...]” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 146). Przykład ten stanowi dokładną realizację zaleceń florenckiego filozofa. Posługując się karą śmierci, Lee utrzymuje dyscyplinę i porządek w państwie, jednocześnie zachowując status opiekuna wspólnoty, który chroni ogół przed zgubnym działaniem jednostek. Machiavelli radzi: „Książę [...] będzie bardziej ludzki, ukarawszy kilku dla przykładu, niż ci, którzy przez zbytnią litościwość dopuszczają do nieładu, skąd rodzą się zabójstwa i rabunki; te bowiem zwyczajnie krzywdzą całą społeczność, a tamte egzekucje, nakazane przez księcia, przesładują pojedynczego człowieka” (Machiavelli, 1984a, s. 83).

Innym ściśle makiawelistycznym gestem pierwszego premiera Singapuru jest zachowanie kary chłosty z Kodeksu karnego funkcjonującego jeszcze za czasów Imperium Brytyjskiego. Celem kary cielesnej jest wyłącznie utrzymanie dyscypliny, wzbudzenie

strachu w społeczeństwie i podniesienie szacunku dla majestatu prawa. Kara chłosty, która nie prowadzi do trwałego uszczerbku na zdrowiu, opiera się na mechanizmie wstydu i strachu. Przykładowo w Singapurze wysoko postawiony pracownik korporacji, aktor czy kierownik zespołu będą mieli opory przed molestowaniem seksualnym kobiet, które im podlegają, gdyż karą za takie działanie nie będzie jedynie grzywna, ale także publiczna chłosta, która przede wszystkim niszczy reputację: „Wiemy, że osoby skazane na karę więzienia nie zmieniają się. Ludzie nie podlegają resocjalizacji, ponieważ musimy przestrzegać pewnych określonych zasad. W więzieniach zapewniamy dużo jedzenia, wystarczająco dużo ruchu, świeżego powietrza, słońca [...]. Ale jeśli więzień wie, że dostanie sześć uderzeń w pośladki i przez tydzień będzie go bolało, tak że nie będzie mógł wygodnie usiąść, to przemyśli sprawę” (*Conversation with LKY (CCTV) Part 1, 2004*). Prawa te wynikają przede wszystkim ze współdzielonej przez obu myślicieli koncepcji natury ludzkiej. Te dwa realizmy w tym punkcie ściśle się przenikają. Obaj politycy opowiadają się bardziej za pesymistyczną niż optymistyczną koncepcją natury ludzkiej, obu bliżej do Hobbesa niż do Rousseau. Machiavelli konstatuje: „Można bowiem o ludziach w ogóle powiedzieć, że są niewdzięczni, kłamliwi, unikający niebezpieczeństw, chciwi zysku” (Machiavelli, 1984a, s. 84). Lee wskazuje natomiast, że jedna z podstawowych zasad strategicznych, którą kierował się w prowadzeniu państwa, brzmi: „Istoty ludzkie, co godne ubolewania, są z natury występne i trzeba je przed tymi występkami powstrzymać” (Kwang, Fernandez, Tan, 1998, s. 194). Z tych samych założeń dwaj myśliciele wyprowadzają jednak inne wnioski. Dla florenckiego filozofa stanowi to podstawę do gwałtownych działań „księcia”, który musi ochronić sam siebie przed upadkiem, a organizm polityczny przed chaosem. Dla Lee stają się one punktem wyjścia do traktowania społeczeństwa w sposób wychowawczy, co stanowi wyraźnie spuściznę filozofii konfucjańskiej – kluczową rolę w systemie politycznym Konfucjusza odgrywa bowiem przywódca. To on kształtuje obraz danej społeczności i decyduje o jej rozwoju. Musi być osobą szlachetną i dobrze wykształconą. Konfucjusz rozróżniał dwa rodzaje przywództwa: nastawione na przestrzeganie praw i zakazów przez poddanych oraz dążące do ich moralnego rozwoju. Wyżej cenił drugi rodzaj sprawowania władzy, uznając, że poprzez cnotę i odpowiednie obyczaje można nauczyć obywateli szlachetnego postępowania i wytworzyć w nich poczucie winy oraz wstydu w przypadku złamania kontraktu społecznego. Taki rodzaj sprawowania władzy zaadaptował Lee Kuan Yew. Uznał on, że zadaniem polityka jest poszukiwanie swoistej doskonałości społecznej oraz skupienie na produktywności, która ma zapewnić państwu dobrobyt i bezpieczeństwo. Władca powinien zatem wychowywać społeczeństwo, opierając się na relacji ojciec – dzieci, a nie jedynie karać je, jeśli zrobią coś godnego potępienia. Tylko w taki sposób może zyskać szacunek i zaufanie obywateli, którzy pójdą za jego przewodnictwem wbrew swoim naturalnym skłonnościom. Sztuka



rządzenia jawi się więc jako nieustanna praca wychowawcza i mentorska, skłaniająca ludzi do przekraczania swoich granic: „Niezbędne jest utrzymywanie stałego kontaktu z ludźmi nie tylko po to, żeby znać ich pretensje, ale również po to, aby ich poprowadzić i organizować, aby zaszczepiać w nich cechy przydatne w budowie społeczeństwa. [...] Przywódca polityczny musi natomiast nakreślić przed ludźmi wizję przyszłości, potem musi przełożyć ją na rozwiązania polityczne i przekonać ludzi, że warto je poprzeć, a w końcu zachęcić ich do wspomżenia go we wcielaniu tych rozwiązań w życie” (Allison, Blackwill, Wyne, 2014, s. 132, 133).

W toku analizy powracamy zatem do rozróżnienia między utylityzmem środków a utylityzmem celów. Choć dwa opisane realizmy znajdują wiele punktów wspólnych na płaszczyźnie środków politycznych, to ich cele są zupełnie odmienne. *Książę* to podręcznik skierowany do przywódców politycznych, ukazujący wiele wariantów monarchii i metod utrzymania władzy, w którym lud jest traktowany czysto instrumentalnie. Sama dedykacja poświęcona Wawrzyńcowi Wspaniałemu, a nie obywatelom Florencji świadczy o intencjach autora. Celem filozofii polityki Machiavellego jest ujarzmienie ludu i wskazanie metod utrzymania władzy w różnych warunkach. Natomiast zadaniem, jakie stawia przed sobą Lee, pozostaje wypracowanie systemu politycznego, który pozwalałby na najpełniejszą realizację potencjału społeczeństwa i maksymalizację rozwoju organizmu politycznego. Choć środki mogą się okazać podobne, Lee wielokrotnie podkreśla, że najważniejszym czynnikiem spajającym władcę z ludem jest posiadanie wspólnych celów oraz wspólne stawianie czoła wyzwaniom. Państwo staje się tym samym wspólną sprawą władcy i obywateli, a nie jedynie teatrem sprawowania władzy politycznej. Machiavelli do końca pragnął pozostać realistą, podczas gdy powyższe założenie czyni jednak z Lee idealistę: „Przywódca musi mieć zdolność planowania i kreślenia drogi naprzód, a także odznaczać się męstwem, niezbędnym do utrzymywania kursu [...]. Gdy z różnymi przeciwnościami walczy się pospołu i razem je przewycięża, to między ludźmi i przywództwami wytwarza się więź, podobna do uczucia głębokiej, niewzruszonej ufności między żołnierzami i generałami, którzy razem uczestniczyli w bitwie” (Yew, 1998).

Bibliografia

- Allison, G., Blackwill, R. D., Wyne, A. (2014). *Chiny, Stany Zjednoczone i świat w oczach Wielkiego Mistrza Lee Kuan Yewa*, przeł. Halina Bańczak. Warszawa: Kurhaus Publishing.
- Berlin, I. (2002). *Pod prąd. Eseje z historii idei*, przeł. T. Bieroń. Poznań: Zysk i S-ka.
- Burckhardt, J. (1990). *The Civilization of the Renaissance in Italy*, przeł. The Middlemore translation. London: Penguin Classics.
- Conversation with LKY* (CCTV) Part 1 (2004). <https://youtu.be/evs9Qxwwhhw> (dostęp: 9.09.2022).



- Feuchtwang, S. (2016). *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. New York: Routledge.
- Filipowicz, S. (2008). *Czytając Machiavellego: uwagi na temat granic ludzkiej pomysłności*. „Civitas Hominibus. Rocznik filozoficzno-społeczny”, t. 3.
- Gordon, U. (2002). *Machiavelli's Tiger: Lee Kuan Yew and Singapore's Authoritarian Regime*.
- Kacprzak, M. (2012). *Pułapki poprawności politycznej*. Radzymin: Wydawnictwo von Borowiecky.
- Kant, I. (2005). *Projekt wieczystego pokoju*. [W:] *Rozprawy z filozofii historii*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Karpiński, W. (1982). *Pamięć Włoch*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Khanna, P. (2020). *Przyszłość należy do Azji. Globalny porządek w XXI stuleciu*, przeł. J. Morka. Wrocław: Wektory.
- Konfucjusz (2008). *Dialogi*. Kielce: Hachette.
- Kwang, H. F., Fernandez, W., Tan, S. (1998). *Lee Kuan Yew: The Man and His Ideas*. Singapore: Straits Times.
- Macaulay, T. B. (1850). *Essay on Machiavelli*. <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/1850macaulay-machiavelli.asp> (dostęp: 9.09.2022).
- Machiavelli, N. (1984a). *Książę*, przeł. Cz. Nanke. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Machiavelli, N. (1984b). *Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza*, przeł. K. Żaboklicki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Machiavelli, N. (1990). *Historie florenckie*, przeł. A. Romanek. Warszawa–Kraków: PWN.
- Mahbubani, K. (2010). *Can Asians Think?*. Singapore: Marshall Cavendish.
- Mahbubani, K. (2016). *The Enduring Ideas of Lee Kuan Yew*. <https://mahbubani.net/the-enduring-ideas-of-lee-kuan-yew-2/> (dostęp: 9.09.2022).
- Perlikowski, L., Bates, C. A. (2022). *The Coercion–Extraction Cycle and the Paradox of Stability*, „Polish Political Science Review”, vol. 10, no. 1. <https://doi.org/10.2478/ppsr-2022-0001>.
- Yang, C.-N., Yu, Y.-S., Wang, G. i in. (2015). *Lee Kuan Yew through the Eyes of Chinese Scholars*. Singapore: Global Publishing.
- Yew, L. K. (1998). *Przemówienie wygłoszone podczas Tanjong Pagar's 33rd National Day Celebration*. Sinagur: Narodowe Archiwum Singapuru. <https://www.nas.gov.sg/archivesonline/speeches/record-details/754a9a79-115d-11e3-83d5-0050568939ad> (dostęp: 9.09.2022).
- Yew, L. K. (2015). *From Third World to First: The Singapore Story: 1965–2000*. Singapore: Marshall Cavendish.
- Yew, L. K., Kwang, H. F. (2011). *Lee Kuan Yew: Hard Truths to Keep Singapore Going*. Singapore: Straits Times.