Cnota, procedura i harmonia: chińskie modele ładu w dialogu z republikanizmem Michaela J. Sandela

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst analizuje trzy fundamentalne podejścia do organizacji państwa w tradycji chińskiej: konfucjanizm, tradycję fa (legalizm) oraz daoizm. Konfucjanizm kładzie nacisk na internalizację norm i rozwój cnoty (ren) oraz rytuału (li), dążąc do samoregulacji jednostki. Przeciwwagą jest tradycja fa, która opiera ład na bezosobowych standardach, systemie bodźców i architekturze instytucji, zakładając pesymistyczną naturę ludzką. Z kolei perspektywa daoistyczna ostrzega przed nadmiernym sterowaniem, które niszczy naturalną spontaniczność (Iran). Autor zestawia te modele ze współczesną teorią organizacji i republikanizmem Michaela Sandela, badając konflikt między kształtowaniem charakteru obywateli a budowaniem efektywnych mechanizmów administracyjnych w celu osiągnięcia dobra wspólnego.

The text analyzes three fundamental approaches to state organization in the Chinese tradition: Confucianism, the fa tradition (Legalism), and Daoism. Confucianism emphasizes the internalization of norms and the development of virtue (ren) and ritual (li), aiming for individual self-regulation. A counterweight is the fa tradition, which bases order on impersonal standards, a system of incentives, and institutional architecture, assuming a pessimistic view of human nature. Meanwhile, the Daoist perspective warns against excessive control, which destroys natural spontaneity (ziran). The author juxtaposes these models with contemporary organizational theory and Michael Sandel's republicanism, examining the conflict between shaping citizens' character and building effective administrative mechanisms to achieve the common good.

Artykuł stanowi pogłębioną analizę napięć między trzema filarami chińskiej myśli politycznej – konfucjańską kultywacją cnoty, instytucjonalnym rygorem tradycji fa oraz

daoistyczną etyką powściągliwości – w kontekście współczesnego rozumienia ładu społecznego. Autor stawia tezę, że trwały i dojrzały system nie może opierać się na jednej technologii rządzenia; wymaga on dynamicznej syntezy wewnętrznego charakteru obywatela, bezosobowych zabezpieczeń instytucjonalnych oraz świadomej rezygnacji z nadmiernej optymalizacji człowieka. Kluczowym punktem refleksji jest reinterpretacja pojęcia harmonii (he), która nie jako brak konfliktu czy wymuszony konsensus, lecz jako proces twórczego przekształcania różnic w relacje współdziałania. Poprzez dialog z republikanizmem Michaela Sandela, tekst bada granice między sprawiedliwością a harmonią, wskazując, że ta pierwsza jest warunkiem bezpiecznej niezgody, podczas gdy ta druga pozwala uniknąć atomizacji społeczeństwa. Całość prowadzi do fundamentalnego pytania o dopuszczalność państwowego kształtowania charakteru obywateli w imię dobra wspólnego.

SŁOWA KLUCZOWE

chińskie modele ładu | republikanizm Michaela Sandela | konfucjanizm a legalizm | tradycja fa | daoistyczne wuwei | internalizacja norm | architektura instytucji | ziran spontaniczność | statecraft as soulcraft | relacyjna harmonia | asymetria informacji w administracji | pluralizm wartości | etyka granicy | dobro wspólne | mechanizmy samoregulacji

Konflikt między kultywacją cnoty a architekturą instytucji

Cnota, standard i Droga: konfucjanizm, tradycja fa i daoistyczna krytyka nadmiernego porządku

Opisanie chińskiej tradycji jako jednolitej filozofii wspólnoty byłoby błędem – nie tylko z perspektywy historii idei, ale przede wszystkim dlatego, że uniemożliwiłoby zrozumienie trwałego napięcia wpisanego w chińską refleksję o państwie. Już epoka Walczących Królestw stanowiła laboratorium konkurujących modeli ładu.

W warunkach intensywnej rywalizacji politycznej, militarnej i administracyjnej myśliciele odpowiadali na to samo pytanie, posługując się odmiennymi antropologiami: czy człowiekiem należy kierować przede wszystkim poprzez cnotę i rytuał, czy za pomocą bezosobowych

standardów, instytucjonalnych bodźców i sankcji? A może problemem jest właśnie nadmiar świadomego sterowania, który niszczy spontaniczną zdolność życia do samoregulacji?

Te trzy odpowiedzi można roboczo powiązać z konfucjanizmem, tradycją fa oraz daoizmem, choć same etykiety wymagają historycznej ostrożności. Kategorie „konfucjanizmu", „daoizmu" i „legalizmu" jako wyodrębnionych szkół zostały usystematyzowane dopiero w okresie Han; wcześniejsze pole intelektualne było bardziej płynne, a granice między autorami i tekstami mniej szczelne, niż sugerują podręcznikowe klasyfikacje.

Konfucjańska odpowiedź zakładała, że trwały porządek powinien wyrastać z charakteru człowieka, a nie jedynie z zewnętrznego przymusu. Książka przeciwstawia fa i xing – standardy, regulacje i kary – rytuałowi li oraz cnocie ren. Przywołuje w tym kontekście klasyczną formułę z Dialogów: kierowanie ludźmi poprzez zarządzenia i sankcje może nauczyć ich unikania kary, lecz nie wytworzy w nich moralnego poczucia wstydu. Dopiero prowadzenie poprzez cnotę i rytuał ma umożliwiać głębszą samoregulację.

Nie jest to jedynie różnica między „łagodnym" a „surowym" państwem, lecz kwestia dwóch odmiennych modeli zachowania. W pierwszym człowiek kalkuluje konsekwencje zewnętrzne: działa zgodnie z regułą, ponieważ koszt jej naruszenia jest wysoki. W drugim norma zostaje zinternalizowana – jednostka postrzega pewne zachowanie jako niegodne niezależnie od tego, czy zostanie wykryta. Współczesny język nauk społecznych opisuje tę różnicę jako napięcie pomiędzy regulacją opartą na bodźcach zewnętrznych a normatywną internalizacją. System sankcji zmienia zachowanie bez zmiany preferencji; wychowanie moralne próbuje natomiast przekształcić również emocje i samorozumienie jednostki.

Konfucjanizm wyraźnie preferuje ten drugi mechanizm. Jego ambicją nie jest stworzenie populacji ludzi jedynie przewidywalnych, lecz takich, którzy potrafią postąpić właściwie także wtedy, gdy nie obserwuje ich urzędnik. Z perspektywy teorii instytucjonalnej jest to rozwiązanie atrakcyjne: porządek oparty na internalizowanych normach wymaga mniej stałego monitorowania. Jednak z punktu widzenia liberalnej teorii władzy pojawia się pytanie: kto określa treść tych norm i w jaki sposób jednostka może zakwestionować proces, którego celem jest przekształcenie nie tylko jej zachowań, ale i charakteru?

Tradycja określana później mianem fajia (w językach europejskich najczęściej jako „legalizm") wychodziła z innego założenia. Współczesne badania przestrzegają, że sama etykieta „legalizm" jest myląca, gdyż fa nie oznacza wyłącznie prawa w nowoczesnym sensie. Może to być standard, model, norma, metoda, reguła administracyjna lub szerzej: instytucjonalny mechanizm porządkujący zachowanie. Myśliciele tej tradycji – zwłaszcza Shang Yang, Shen Buhai, Shen Dao i Han Fei – nie

tworzyli jednolitej szkoły prawa w duchu nowoczesnej praworządności. Łączyło ich raczej poszukiwanie stabilnych i możliwie bezosobowych technik rządzenia w warunkach ostrej konkurencji między państwami.

Różnica względem konfucjanizmu była zasadnicza. Tradycja fa nie zakładała, że funkcjonowanie państwa powinno zależeć od moralnej doskonałości rządzących i rządzonych. Przeciwnie – punktem wyjścia było realistyczne, a niekiedy jawnie pesymistyczne założenie, że ludzie będą dążyć do bogactwa, statusu i bezpieczeństwa. Zamiast oczekiwać ich moralnego przeobrażenia, należało tak skonstruować system bodźców, aby realizacja interesu jednostki prowadziła jednocześnie do realizacji celów państwa. Stanford Encyclopedia of Philosophy opisuje tę orientację jako projekt budowania „bogatego państwa i silnej armii", w którym zachowania prywatne są kanalizowane poprzez system awansów, nagród, kar oraz jasno określonych standardów.

Różnicę tę można ująć w języku współczesnej teorii organizacji: konfucjanizm pyta, jak uformować dobrego urzędnika; tradycja fa pyta, jak zbudować administrację, która będzie działała nawet wtedy, gdy urzędnicy nie są moralnie doskonali. Pierwszy model pokłada nadzieję w charakterze aktorów, drugi – w architekturze instytucji.

Konfucjanista dążył do minimalizacji zewnętrznej kontroli poprzez rozwijanie cnoty. Zwolennik fa podejrzewałby natomiast, że system uzależniony od cnoty ludzi sprawujących władzę jest strukturalnie kruchy. Im bardziej organizacja wymaga moralnych bohaterów, tym mniej odporna okazuje się na zwykłą ludzką przeciętność. To właśnie ta intuicja nadaje tradycji fa zadziwiająco nowoczesny rys.

Bezosobowe procedury, jednoznaczne kompetencje, mierzalne rezultaty i awans zależny od wykonania zadania przypominają problemy późniejszej teorii biurokracji oraz ekonomicznej analizy relacji pryncypał-agent. Nie oznacza to jednak historycznej ciągłości ani tożsamości pojęciowej.

Instytucjonalizm tradycji fa jako zabezpieczenie przed naiwnością moralizmu

Warto zauważyć, że Han Fei zajmował się problemem, który dziś określamy mianem asymetrii informacji między zwierzchnikiem a aparatem urzędniczym. Pytał: w jaki sposób władca może mieć pewność, że urzędnik rzeczywiście wykonał powierzone zadanie, skoro ten drugi dysponuje większą wiedzą operacyjną i może przedstawiać swoje działania w korzystnym świetle? W myśli Han Feia

centralną rolę odgrywają zatem nie tylko fa, lecz także shu – techniki zarządzania administracją – oraz shi, czyli siła wynikająca z zajmowanej pozycji.

Władza nie powinna zależeć od nadzwyczajnych uzdolnień konkretnego monarchy. Dobrze zaprojektowana struktura instytucjonalna ma zapewniać sprawne funkcjonowanie państwa nawet wtedy, gdy władca jest pozbawiony wyjątkowych cech. Han Fei kładł szczególny nacisk na kontrolę administracji: urzędnikom należy przypisywać konkretne obowiązki, a następnie konfrontować rzeczywiste efekty ich pracy z deklarowanym zakresem funkcji. W tym ujęciu źródłem przewidywalności nie jest moralność urzędnika, lecz konstrukcja systemu. Taka perspektywa pozwala skorygować zachodni stereotyp „legalizmu" jako doktryny opartej wyłącznie na okrucieństwie kar. Choć surowość sankcji była istotnym elementem tekstów tradycji fa (zwłaszcza u Shang Yanga), redukowanie całego nurtu do penalnego autorytaryzmu przesłania jego znaczenie dla historii administracji.

Fa miało być publiczne, jasne i ogólne, gdyż arbitralność urzędnika destabilizuje system bodźców. Należy jednak podkreślić, że bezosobowość norm nie rozwijano tu w celu ochrony jednostki przed państwem, lecz jako narzędzie zwiększania skuteczności samego państwa. To zasadnicza różnica względem liberalnej idei rządów prawa. W tradycji fa człowiek jest chroniony przed arbitralnością tylko o tyle, o ile przewidywalny system służy stabilnemu zarządzaniu; w nowoczesnym konstytucjonalizmie ograniczenie samowoli władzy jest samoistną wartością związaną ze statusem jednostki.

W tym miejscu zarysowuje się jedna z najważniejszych różnic między moralnym a instytucjonalnym modelem rządzenia. Krytyka konfucjańska głosi, że człowiek podporządkowujący się normie jedynie z obawy przed karą pozostaje moralnie niedojrzały. Tradycja fa odpowiada na to implicite: państwo, które musiałoby czekać, aż miliony ludzi staną się moralnie dojrzałe, mogłoby przestać istnieć, zanim to nastąpi. Konfucjanista dostrzeże niebezpieczeństwo systemu, który potrafi produkować posłuszeństwo bez dobra; myśliciel fa zobaczy zagrożenie w systemie uzależniającym porządek od nieweryfikowalnej cnoty urzędników i obywateli. Pierwszy obawia się moralnej pustki instytucji, drugi instytucjonalnej naiwności moralizmu.

Nie jest przypadkiem, że imperialne Chiny nie rozwiązały tego napięcia poprzez całkowite zwycięstwo jednego z modeli. Po upadku dynastii Qin otwarte utożsamianie się z myślicielami fa straciło na prestiżu intelektualnym i politycznym, jednak wiele instrumentów administracyjnych z okresu przedimperialnego zachowano i przekształcono. Stanford Encyclopedia of Philosophy wskazuje, że idee tradycji fa wywarły trwały wpływ na konstrukcję cesarskiego państwa, nawet gdy oficjalny język legitymizacji odwoływał się głównie do konfucjańskiej edukacji moralnej. Powstał model będący historycznym współistnieniem konfucjańskiej retoryki cnoty z rozbudowaną

technologią administracji. To połączenie jest znacznie ciekawsze niż podręcznikowa alternatywa: „konfucjanizm albo legalizm”.

Państwo może bowiem równocześnie oczekiwać od urzędnika moralnego samodoskonalenia i kontrolować go przez procedury; może promować rytuał, a zarazem dysponować systemem sankcji; może legitymizować władzę cnotą rządzących, tworząc jednocześnie mechanizmy administracyjne niezależne od ich osobistej moralności.

Takie hybrydy są typowe dla rozwiniętych systemów politycznych. Nowoczesne demokracje również nie wybierają między charakterem a procedurą: wymagają zarówno cnót obywatelskich, jak i prawa, audytu, podziału kompetencji oraz instytucji ograniczających skutki oportunizmu. Różnica dotyczy proporcji i normatywnego uzasadnienia tych elementów. Książka ukazuje tę różnicę z perspektywy konfucjańskiej.

Prawo karne zostaje w nim przedstawione jako środek stosowany, gdy tkanka relacji uległa już uszkodzeniu; fa ma charakter naprawczy, podczas gdy idealny ład powinien opierać się na ren, li i harmonii. W późniejszej rekonstrukcji stanowiska Chenyanga Li sprawiedliwość zostaje wręcz nazwana cnotą niezbędną w warunkach niedoskonałości, natomiast harmonia ma zapobiegać konfliktom wymagającym formalnej interwencji. Jest to jednak teza normatywna, a nie opis uniwersalnego mechanizmu społecznego. W społeczeństwach wielkich i pluralistycznych formalna reguła może być potrzebna nie dlatego, że wspólnota upadła moralnie, lecz dlatego, że ludzie racjonalnie różnią się w kwestii wartości, interesów i interpretacji obowiązków.

Właśnie tutaj Sandelowski republikanizm i konfucjański perfekcjonizm muszą zostać skonfrontowane nie tylko z liberalizmem, ale również z realistycznym argumentem tradycji fa. Żądanie, aby instytucja była zakorzeniona w idei dobra wspólnego, nie odpowiada na pytanie o jej odporność na oportunizm. Cnota może być warunkiem jakości życia publicznego, lecz nie może stanowić jedynej technologii kontroli. Rozbudowana procedura z kolei może ograniczyć nadużycia, ale sama w sobie nie stworzy ludzi gotowych działać dla dobra wspólnego. Nowoczesne państwo potrzebuje więc zarówno mechanizmów ograniczających skutki wad charakteru, jak i kultury normatywnej, która nie sprowadza obywatelstwa do strategicznego kalkulowania kar i nagród. Zanim jednak z tego napięcia wyprowadzimy prostą syntezę, pojawia się trzeci uczestnik klasycznej debaty.

Daoistyczna powściągliwość jako granica sprawczości politycznej

Daoizm kwestionuje fundamentalne założenie wspólne zarówno dla konfucjanisty, jak i administratora fa: przekonanie, że ład społeczny wymaga intensywnego projektowania człowieka. Podczas gdy konfucjanizm dąży do formowania go poprzez rytuał i cnotę, a tradycja fa – przez instytucjonalnie skonstruowane bodźce, Laozi i Zhuangzi pytają, czy źródłem chaosu nie jest właśnie gorączkowa potrzeba narzucania światu ludzkich schematów. Stanford Encyclopedia of Philosophy opisuje daoizm jako filozofię naturalnej praktyki skoncentrowaną na dao – drodze lub przebiegu rzeczy – zaznaczając, że klasyczny nurt ten kształtował się częściowo jako krytyczna reakcja na spory konfucjanistów i mohistów o właściwą drogę społeczną.

Jest to rozróżnienie kluczowe. Daoistyczny zarzut nie ogranicza się do twierdzenia, że konkurencyjne normy są błędne; sięga on głębiej. To sama skłonność człowieka do nadmiernego konstruowania, kategoryzowania i wymuszania jednego sposobu działania bywa źródłem deformacji. Centralnym pojęciem jest tu ziran 自然, dosłownie „samo-tak", zazwyczaj tłumaczone jako naturalność lub spontaniczność. Nie chodzi jednak o naiwny nakaz „powrotu do natury" rozumianej jako środowisko przyrodnicze, ani o romantyczne przekonanie, że każde spontaniczne zachowanie jest z definicji dobre. Ziran opisuje raczej sposób funkcjonowania rzeczy zgodnie z ich własną strukturą, bez nadmiernie wymuszającej ingerencji. W Laozi pojęcie to wiąże się z wuwei 無為. Choć bywa ono tłumaczone jako „niedziałanie", dosłowny przekład może mylić: nie oznacza on biernej bezczynności, lecz działanie pozbawione wymuszającego i nadmiernie forsującego charakteru. Współczesne komentarze proponują tu określenia takie jak działanie nieprzymuszające czy niewymuszające.

Z perspektywy filozofii politycznej stanowi to radykalną zmianę optyki. Zamiast zastanawiać się wyłącznie nad tym, jakie działania powinien podejmować dobry rząd, perspektywa daoistyczna nakazuje pytać, których działań rząd nie powinien podejmować – nawet wtedy, gdy dysponuje techniczną możliwością ich przeprowadzenia. Jest to problem granic sprawczości politycznej. Każda instytucja ma bowiem tendencję do traktowania swojego instrumentarium jako odpowiedzi na coraz szersze spektrum problemów: jeśli posiada regulację, rozszerza regulowanie; jeśli dysponuje technologią mierzenia, zaczyna mierzyć; jeśli potrafi kategoryzować obywateli, mnoży kategorie. Daoistyczne wuwei przypomina, że skuteczność może wymagać zdolności niewykorzystania pewnych możliwości. Nie jest to anarchizm w nowoczesnym znaczeniu ani prosta doktryna minimalnego państwa – daoistyczny naturalizm wyrasta z zupełnie odmiennej ontologii i epistemologii.

Daoistyczna etyka granicy jako zapora przed technologiczną optymalizacją człowieka

Świat jest procesem bardziej złożonym niż system pojęciowy, którym próbuje go objąć administrator. Każda sztywna klasyfikacja pomija fragment rzeczywistości, a działanie zaprojektowane na podstawie niepełnej reprezentacji może wywołać skutki przeciwne do zamierzonych. Daoizm antycypuje tu nie tyle rozwiązania współczesnej teorii systemów, co pewną pokrewną ostrożność epistemiczną: złożonych układów nie zawsze można ulepszyć poprzez zwiększenie centralnej ingerencji. Zhuangzi radykalizuje tę intuicję w refleksji nad perspektywicznością poznania. Książka przywołuje qi wu lun oraz figurę "osi Dao", podkreślając, że różnice perspektyw nie muszą prowadzić do prostego relatywizmu, w którym wszystkie sądy są równie prawdziwe. Chodzi raczej o uświadomienie sobie ograniczonego położenia każdej perspektywy i niebezpieczeństwa utożsamienia własnego punktu widzenia z pełnią rzeczywistości.

Taka epistemologia ma bezpośrednie konsekwencje polityczne: rząd, ekspert czy moralista mogą być niebezpieczni nie tylko wtedy, gdy kierują się złymi intencjami, lecz także wtedy, gdy zbyt wysoko oceniają kompletność własnej wiedzy. Właśnie dlatego opowieści Zhuangziego tak często przedstawiają mistrzostwo niewynikające z mechanicznego podporządkowania działania świadomej kontroli. Kucharz Ding, rzemieślnicy czy muzycy wykonują swoje zadania w sposób, który po długiej praktyce przestaje przypominać sztywne stosowanie instrukcji.

Ich działanie dostraja się do struktury sytuacji. Stanford Encyclopedia of Philosophy podkreśla, że opisy te przedstawiają zachowanie płynne i wyuczone, a zarazem spontaniczne – sprawiające wrażenie bardziej "prowadzonego przez świat" niż sterowanego nieustanną kontrolą. Kontrast z tradycją fa jest tutaj wyraźny. Podczas gdy Han Fei szuka sposobu, by uczynić zachowanie administracji przewidywalnym dzięki standardom i pomiarowi, Zhuangzi przypomina, że mistrzowskie działanie może nie dawać się całkowicie sprowadzić do jawnych instrukcji. Konfucjanizm zajmuje pozycję pośrednią: rytuał jest formalną strukturą, lecz prawidłowo uwewnętrzniony powinien z czasem prowadzić do naturalności zachowania.

W ten sposób trzy tradycje ujawniają różne rozumienie kompetencji. Dla fa jest ona kontrolowalnym wykonaniem funkcji; dla konfucjanizmu – rezultatem formacji charakteru; dla Zhuangziego zaś zdolnością do tak głębokiego dostrojenia się do rzeczywistości, że nadmiernie świadoma kontrola zaczyna przeszkadzać. Daoistyczna krytyka zyska na znaczeniu w kontekście technologii, genetyki i projektu "udoskonalania" człowieka. Książka łączy ją z pojęciem "mechanicznego serca-umysłu" oraz z Sandelowską krytyką dążenia do perfekcji.

W tym miejscu warto zauważyć głębszą zasadę: narzędzie nie tylko zwiększa ludzką władzę nad światem, ale może również zmieniać sposób jego widzenia. Gdy człowiek dysponuje coraz doskonalszymi instrumentami kontroli, rośnie pokusa traktowania wszystkiego, co istnieje, jako materiału do optymalizacji. Państwo widzi wówczas obywatela jako jednostkę zachowania wymagającą uregulowania, przedsiębiorstwo – jako zasób produktywności, medycyna – jako organizm do technicznej korekty, a jednostka może zacząć spoglądać na samą siebie jak na projekt, którego niedoskonałości należy nieustannie usuwać.

Daoistyczna odpowiedź nie polega na odrzuceniu wiedzy i techniki. Jest przede wszystkim etyką granicy. Zhi zu – wiedzieć, co wystarcza – i zhi zhi – wiedzieć, kiedy się zatrzymać – wyrażają podejrzliwość wobec logiki nieograniczonej maksymalizacji. Książka wykorzystuje te pojęcia jako kontrapunkt dla technologicznego perfekcjonizmu. Ich znaczenie wykracza jednak poza bioetykę. Każda instytucja nowoczesności może popaść w błąd utożsamienia większej zdolności pomiaru, ingerencji i optymalizacji z większą racjonalnością. Daoizm pyta wówczas o koszt utraconej spontaniczności.

Trzy rodzaje zawodności jako fundament ładu

Na tym tle łatwiej dostrzec, dlaczego konfucjanizm i daoizm nie mogą być po prostu umieszczone wspólnie w jednym worku "chińskiego komunitaryzmu". Konfucjanizm to filozofia intensywnej pracy nad człowiekiem. Człowieczeństwo należy kultywować, emocje porządkować, role wypełniać właściwie, rytuał ćwiczyć, a charakter rozwijać. Daoizm w klasycznych tekstach wielokrotnie sugeruje jednak, że takie projekty mogą przynieść efekt odwrotny do zamierzonego.

Im bardziej szczegółowo definiuje się prawidłowego człowieka, tym więcej pojawia się zachowań uznanych za nieprawidłowe; im intensywniej wymusza się moralność, tym większe znaczenie zyskuje moralna poza; im bardziej społeczeństwo czci określoną cnotę, tym łatwiej osiągnąć korzyści poprzez udawanie jej posiadania. Daoizm stanowi zatem istotną wewnętrzną krytykę konfucjańskiego statecraft as soulcraft, zanim jeszcze użyjemy tego współczesnego określenia. Jeśli rządzenie ma kształtować duszę, należy zapytać, czy dusza poddana zbyt intensywnej obróbce nie stanie się jedynie produktem politycznego projektu. Konfucjanista odpowie, że bez formacji charakter pozostanie zakładnikiem nieuporządkowanych pragnień. Daoista przypomni, że zbyt silna formacja może zamienić żywego człowieka w wykonawcę społecznego scenariusza. Myśliciel fa dołoży do tego argument trzeci: niezależnie od ideałów trzeba stworzyć system działający z realnymi ludźmi, którzy niekoniecznie przyjmą ani konfucjański projekt cnoty, ani daoistyczny

ideał spontaniczności. Z punktu widzenia współczesnej teorii instytucji te trzy stanowiska nie muszą się wzajemnie eliminować – każde z nich identyfikuje inny typ błędu.

Konfucjanizm ostrzega przed światem, w którym procedura zastępuje charakter i nikt nie pyta, czy prawidłowo wykonana reguła prowadzi do dobrego rezultatu. Tradycja fa przestrzega przed systemem uzależnionym od moralnej jakości aktorów i pozbawionym zabezpieczeń przeciw oportunizmowi. Daoizm zaś ostrzega przed nadmierną pewnością projektanta, który przekształca rzeczywistość według modelu, nie rozumiejąc wszystkich konsekwencji ingerencji. Są to trzy różne rodzaje zawodności: zawodność moralności, zawodność instytucji i zawodność wiedzy. Właśnie z tego powodu historyczna myśl chińska dostarcza bogatszej matrycy analitycznej niż proste przeciwstawienie "kolektywizmu" liberalnemu indywidualizmowi. Pytanie o człowieka zostaje w niej sprzężone z pytaniem o technologię władzy: czy dobry porządek wymaga dobrych ludzi, dobrych reguł, czy może zdolności powstrzymania się od nadmiernego regulowania?

Żadna z klasycznych odpowiedzi nie rozwiązuje problemu całkowicie. Cnota bez instytucji może stać się paternalizmem lub moralistyczną naiwnością. Instytucja bez cnoty może być sprawną maszyną realizującą zły cel. Nieingerencja natomiast, pozbawiona zdolności rozpoznania strukturalnej krzywdy, może zamienić istniejący układ sił w rzekomo naturalny porządek.

Dopiero na tym tle właściwy sens zyskuje dalszy spór Sandela z jego chińskimi rozmówcami. Sandel krytykuje liberalną neutralność, uważając, że wspólnota polityczna musi rozmawiać o dobru. Konfucjanizm może mu odpowiedzieć, że sama rozmowa to za mało: dobro wymaga kultywowania charakteru. Tradycja fa przypomina, że charakter nie zastąpi infrastruktury instytucjonalnej, natomiast daoizm stawia pytanie jeszcze bardziej niewygodne – czy sama ambicja formowania dobrych obywateli nie może przerodzić się w przemoc wynikającą z nadmiaru moralnej pewności.

Harmonia jako dynamiczny proces godzenia różnic

Właśnie dlatego kolejny etap analizy musi pogłębić refleksję nad pojęciem harmonii. Nie może ono oznaczać ani braku różnic, ani prostego braku konfliktu. Jeśli he ma stanowić realną alternatywę lub korektę Sandelowskiego pierwszeństwa sprawiedliwości, należy ustalić, czy harmonia potrafi pomieścić spór, nie zamieniając go w patologię wymagającą wygaszenia. Dopiero wtedy możliwe będzie rozstrzygnięcie, czy klasyczna formuła he er bu tong – harmonia bez jednolitości – jest modelem pluralistycznego współistnienia, czy też jej polityczna wartość zależy od warunków instytucjonalnych chroniących samą możliwość niezgody.

Harmonia bez jednolitości: he, sprawiedliwość i moralna legitymizacja konfliktu. Pojęcie harmonii należy do tych kategorii filozofii chińskiej, które w przekładzie na języki europejskie łatwo tracą swoją intelektualną ostrość. W potocznym rozumieniu sugeruje ona zgodę, spokój, brak napięć czy estetyczną równowagę. Takie ujęcie byłoby jednak zbyt ubogie dla klasycznej kategorii he 和.

W konfucjańskim horyzoncie harmonia nie oznacza świata pozbawionego różnic, lecz taki sposób ich organizacji, w którym odmienne elementy mogą współistnieć i wzajemnie się korygować. Tworzą one całość nie poprzez zatarcie własnych właściwości, lecz właśnie dzięki zachowaniu odmienności. Kluczowa pozostaje tu formuła he er bu tong – harmonia bez jednolitości. Książka wyraźnie kontrastuje he z tong: pierwszy termin odnosi się do dynamicznego godzenia różnic, drugi zaś do identyczności lub konformistycznego ujednolicenia. Rozróżnienie to ma znaczenie wykraczające daleko poza historię chińskiej filozofii.

Dotyczy ono fundamentalnego problemu każdej wspólnoty politycznej: czy ład wymaga podobieństwa jej członków, czy przeciwnie – potrafi istnieć dzięki instytucjonalizacji różnicy? Wspólnota jednolita może wydawać się stabilniejsza, ale cena tej stabilności bywa wysoka, ponieważ zmniejszenie liczby jawnych sporów może być skutkiem nie tyle rozwiązania konfliktów, ile ograniczenia możliwości ich artykulacji. Harmonia rozumiana poważnie musi zatem różnić się od ciszy. Społeczeństwo może milczeć dlatego, że jego członkowie osiągnęli głębokie porozumienie, lecz również dlatego, że część z nich nauczyła się milczeć. Sam brak widocznego konfliktu nie pozwala rozstrzygnąć, z którym przypadkiem mamy do czynienia.

Chenyang Li uczynił z pojęcia harmonii jeden z centralnych elementów współczesnej rekonstrukcji konfucjanizmu. W jego ujęciu he nie jest stanem statycznej równowagi, lecz procesem. Autor rozwija pojęcie „dynamicznej harmonii", w której odmienne elementy tworzą nową całość poprzez wzajemne dostosowanie, koordynację i transformację. Nie chodzi tu o arytmetyczny kompromis, w którym strony rezygnują z części roszczeń, by spotkać się dokładnie pośrodku. Harmonia może zmieniać samych uczestników relacji; rozwiązanie nie musi istnieć przed interakcją, lecz może wyłonić się jako nowa konfiguracja właśnie dzięki niej. W książce Reshaping Confucianism Li definiuje dynamiczną harmonię jako proces współtworzenia całości przez elementy, które pozostają różne, ale podlegają wzajemnemu dostosowaniu.

Taki model dobrze obrazują tradycyjne metafory muzyki i gotowania. Muzyka nie powstaje z powtórzenia jednego dźwięku – wymaga zróżnicowanych tonów, proporcji, napięcia i rozwiązania. Zupa zaś nie staje się smaczniejsza przez zastąpienie wszystkich składników jednym; jej jakość wynika z relacji elementów odmiennych. Metafory te niosą głęboki sens filozoficzny: całość nie tylko zawiera wielość, lecz potrzebuje jej, aby być wartościową całością. Jednolitość nie jest więc niedoskonałą harmonią, lecz czymś jakościowo innym. Współczesne opracowania Chenyanga Li i

Daschy Düring opisują harmonię jako cnotę osobistą, społeczną, a nawet relację człowieka z przyrodą. Kluczowe pozostaje twierdzenie, że harmonia jest procesem, a nie gotowym stanem – co oznacza, że nie można jej raz ustanowić, by następnie jedynie ją konserwować.

Harmonia jako proces a nie brak konfliktu

Społeczeństwo podlega nieustannym zmianom; pojawiają się nowe interesy, tożsamości, technologie, a wraz z nimi nierówności i konflikty. Harmonia, która wymagałaby zamrożenia historycznej struktury, przestałaby być dynamiczną relacją, stając się jedynie obroną istniejącego układu. To właśnie procesualność odróżnia poważną teorię harmonii od ideologii spokoju społecznego. W pierwszej różnica jest surowcem wspólnego życia; w drugiej – problemem wymagającym usunięcia. Jeżeli he ma zachować swój sens filozoficzny, nie może zatem oznaczać sytuacji, w której jedna strona definiuje warunki zgody, a pozostałe muszą się do nich dostosować. Harmonia wymaga wzajemności transformacji. Jeśli jedni zawsze pozostają "stabilną pałeczką", a drudzy zawsze muszą ustępować, nie mamy już do czynienia z symetrycznym procesem dostosowania, lecz z hierarchicznie ułożonym podziałem funkcji. Książka posługuje się metaforą pałeczek Robin Wang, gdzie współdziałanie wymaga odmiennych, komplementarnych ruchów. Metaforę tę należy jednak czytać krytycznie: komplementarność nie jest dowodem sprawiedliwości, dopóki nie zapytamy, kto i na jakiej podstawie otrzymuje rolę elementu nieruchomego, a kto ma wykonywać ruch dostosowawczy. Problem ten prowadzi bezpośrednio do relacji między harmonią a sprawiedliwością. Materiał wyjściowy rekonstruuje stanowisko Chenyanga Li w mocnej postaci: sprawiedliwość ma w tradycji konfucjańskiej charakter bardziej naprawczy niż ostateczny.

Jest ona szczególnie potrzebna wtedy, gdy dobre relacje uległy już zakłóceniu; harmonia stanowi natomiast wyższy cel społecznego współistnienia. W tej rekonstrukcji prawo i formalne rozstrzyganie roszczeń pojawiają się jako odpowiedź na zerwanie tkanki relacyjnej. Tę intuicję można porównać do medycyny: zdrowy organizm nie potrzebuje nieustannej interwencji chirurgicznej, lecz nie oznacza to, że chirurgia staje się zbędna jako instytucja. Jest ona niezbędna właśnie wtedy, gdy normalne mechanizmy podtrzymywania zdrowia zawodzą. W odniesieniu do sprawiedliwości analogia ta okazuje się jednak problematyczna. Konflikt społeczny nie zawsze jest chorobą. Może być konsekwencją realnego pluralizmu wartości, nierównomiernej dystrybucji zasobów, zmiany historycznej albo ujawnienia krzywdy wcześniej niedostrzegalnej. Spór między pracownikiem a pracodawcą, kobietą a patriarchalną normą, mniejszością a dominującą kulturą czy obywatelami różniącymi się w kwestii granic państwowego paternalizmu nie musi świadczyć o moralnym zepsuciu uczestników. Może być po prostu normalnym skutkiem tego, że ludzie zajmują odmienne pozycje i rozumieją dobro na różne sposoby.

Sprawiedliwość jako dynamiczna deliberacja a ryzyko wymuszonej harmonii

Jeśli teorię sprawiedliwości sprowadzi się jedynie do środka zaradczego, uruchamianego po rozpadzie harmonii, istnieje ryzyko, że sam konflikt zostanie przedwcześnie uznany za niepożądane odstępstwo od właściwego porządku. Współczesne badania nad konfucjańską sprawiedliwością oferują jednak bardziej zniuansowany obraz niż prosty dychotomiczny podział na sprawiedliwość i harmonię. Richard Ned Lebow i Feng Zhang rekonstruują tę teorię poprzez współdziałanie ren oraz li: humanitarność stanowi wewnętrzny fundament emocjonalny, podczas gdy rytuał i normy instytucjonalizują właściwe relacje. Harmonia pozostaje w tym ujęciu celem, lecz sprawiedliwość nie znika z pola widzenia. Autorzy wskazują jednocześnie na napięcie między równością a sprawiedliwością proporcjonalną – tradycja konfucjańska częściej akceptuje zróżnicowane traktowanie wynikające z odmiennych ról i relacji niż czysto numeryczną równość. To właśnie tutaj przebiega jedna z najważniejszych granic między klasycznym językiem konfucjańskim a nowoczesnym egalitaryzmem.

Rodzic ma inne obowiązki wobec własnego dziecka niż wobec obcego człowieka; urzędnik inne wobec obywatela, a przyjaciel wobec przyjaciela. Równość moralna nie musi zatem oznaczać identyczności zobowiązań. Li rozwija tę intuicję w późniejszych rozważaniach o „proporcjonalnej równości", argumentując, że klasyczny konfucjanizm dysponuje zasobami pozwalającymi mówić o głębokiej równości przy jednoczesnym akceptowaniu określonych nierówności funkcjonalnych i relacyjnych. Stanowisko to jest intelektualnie atrakcyjne, lecz natychmiast rodzi pytanie o kryterium rozróżnienia nierówności uzasadnionej od dominacji ukrytej pod maską właściwych ról. Każda teoria harmonii musi więc zostać uzupełniona teorią patologii harmonii. Sama zdolność elementów do współdziałania nie dowodzi bowiem, że relacja jest normatywnie dobra. Pan i niewolnik również mogą stworzyć stabilny system wzajemnie skoordynowanych oczekiwań; patriarchalna rodzina może przez pokolenia funkcjonować według precyzyjnie rozdzielonych ról, a organizacja autorytarna być wysoce efektywna i przewidywalna. Stabilność i komplementarność nie są jeszcze sprawiedliwością. Potrzebujemy dodatkowego kryterium, które pozwoli ustalić, czy uczestnicy relacji mogą kwestionować jej warunki, czy ich interesy są poważnie uwzględniane oraz czy różnica nie stała się trwałą asymetrią podległości. W tym miejscu szczególnego znaczenia nabiera myśl Sandela.

Jego filozofia jest często przedstawiana jako bliska konfucjanizmowi, gdyż obie tradycje krytykują atomistyczny obraz jednostki i podkreślają wagę dobra wspólnego. Jednak Encountering China pokazuje, że to podobieństwo nie znosi istniejących rozbieżności. Książka przypisuje Sandelowi

obawę, że harmonia może przeobrazić się w wymuszony konsensus, jeśli zabraknie zabezpieczenia dla pluralizmu i rzeczywistego sporu moralnego. Jednocześnie jego „polityka dobra wspólnego" nie oznacza gotowego konsensusu narzuconego obywatelom, lecz publiczny proces dochodzenia do rozumienia dobra poprzez argumentację. Właśnie ten punkt pozwala dostrzec różnicę między kompromisem a deliberacją. Kompromis może zakończyć konflikt bez zmiany przekonań uczestników. Deliberacja w ambitniejszym znaczeniu zakłada możliwość wzajemnego uczenia się: strony przedstawiają racje, poddają własne stanowiska krytyce i mogą je zmodyfikować. Pod tym względem Sandelowski ideał deliberacji jest zaskakująco bliski dynamicznej harmonii Li. Oba modele zakładają, że dobra wspólnego nie należy rozumieć jako gotowego rozwiązania istniejącego przed spotkaniem uczestników.

Może ono powstać dzięki samemu procesowi konfrontowania odmienności. Różnica polega przede wszystkim na normatywnej roli konfliktu. Sandel jest bardziej skłonny traktować moralną niezgodę jako stały i produktywny element polityki, podczas gdy konfucjański język harmonii silniej akcentuje możliwość transformacji napięcia w relację współdziałania. Nie chodzi przy tym o pochwałę konfliktu dla niego samego. Konflikt może niszczyć zaufanie, wytwarzać polaryzację, prowadzić do przemocy i uniemożliwiać tworzenie dóbr wspólnych. Demokracja skonstruowana wyłącznie jako konkurencja interesów może zamienić społeczeństwo w arenę permanentnej mobilizacji przeciwników.

Harmonia refleksyjna jako rezultat zinstytucjonalizowanego konfliktu

Z drugiej strony system, który zbyt wcześnie uznaje konflikt za niepożądany, pozbawia się istotnego mechanizmu epistemicznego. Sprzeciw dostarcza bowiem informacji. Protest, krytyka, pozew, polemika naukowa czy konflikt interesów ujawniają, że pozornie harmonijny układ generuje koszty rozłożone nierówno między uczestników. Spór może być społecznym odpowiednikiem bólu: nie jest celem organizmu, lecz jego całkowite wyeliminowanie utrudniłoby rozpoznanie uszkodzenia. Tak rozumiana funkcja konfliktu pozwala odróżnić harmonię pierwotną od refleksyjnej.

Harmonia pierwotna występuje wtedy, gdy normy są tak głęboko zakorzenione, że uczestnicy relacji nie postrzegają ich jako problematycznych. Może to świadczyć o autentycznej zgodności wartości, ale równie dobrze o braku języka pozwalającego zakwestionować istniejący układ. Harmonia refleksyjna jest bardziej wymagająca – rodzi się dopiero po przejściu przez sito krytyki. Uczestnicy znają alternatywy, mają możliwość wyrażenia sprzeciwu i dopiero w tym kontekście

podtrzymują lub rekonstruują wspólną praktykę. Jeśli chcemy połączyć Sandelowski ideał deliberacji z konfucjańskim he, to właśnie ten drugi model wydaje się filozoficznie obiecujący.

W takim ujęciu he er bu tong oznacza coś więcej niż zwykłe tolerowanie odmienności. Tolerancja może sprowadzać się do pozostawienia różnic obok siebie pod warunkiem, że nie zakłócają one funkcjonowania całości. Harmonia natomiast zakłada interakcję: różnice wpływają na siebie, a całość ewoluuje wskutek ich obecności. W najnowszych rekonstrukcjach Chenyanga Li dynamiczna harmonia obejmuje właśnie wzajemne dostosowanie i transformację. Aby jednak proces ten był autentycznie wzajemny, musi on objąć również instytucje dominujące; mniejszość nie może być jedyną stroną zobowiązaną do „harmonijnego" dostosowania się do norm większości.

Z tej perspektywy pojęcie harmonii wchodzi w twórczy dialog z socjologią konfliktu. Georg Simmel już na początku XX wieku zauważył, że konflikt nie jest prostym przeciwieństwem integracji społecznej – sam spór tworzy relację. Strony pozostają związane wspólnym przedmiotem sporu i często wypracowują reguły jego prowadzenia. Lewis Coser rozwinął tę intuicję, wskazując, że konflikt może wzmacniać granice grup, ujawniać problemy i prowadzić do instytucjonalnego dostosowania. Konfucjańska harmonia nie musi zatem stać w opozycji do socjologicznej teorii konfliktu; można ją rozumieć jako potencjalny rezultat właściwie zinstytucjonalizowanego sporu, a nie stan poprzedzający wszelką różnicę. Podobna korekta jest niezbędna w odniesieniu do psychologii społecznej.

Człowiek wykazuje silną tendencję do konformizmu, dostosowywania sądów do grupy oraz unikania kosztów niezgody. Klasyczne badania – od eksperymentów Solomona Ascha po literaturę dotyczącą myślenia grupowego Irvinga Janisa – pokazują, że pozorna jednomyślność bywa wytworem presji społecznej, a nie rzeczywistej zmiany przekonań. W organizacjach szczególnie niebezpieczna jest sytuacja, w której uczestnicy błędnie interpretują milczenie innych jako zgodę. Powstaje wtedy „spirala ciszy" lub pluralistyczna ignorancja: wiele osób prywatnie kwestionuje normę, lecz każda z nich sądzi, że pozostali ją akceptują. Harmonia obserwowana z zewnątrz może być zatem jedynie artefaktem struktury komunikacyjnej. Właśnie dlatego normatywna teoria harmonii potrzebuje prawa do dysonansu. Muzyka bez różnic nie tworzy harmonii, ale różnice stają się muzyką dopiero wtedy, kiedy wolno im rzeczywiście zabrzmieć.

Sprawiedliwość jako warunek autentycznej harmonii i ochrony przed atomizacją

Ten prosty wniosek niesie za sobą poważne konsekwencje instytucjonalne. Jeśli społeczeństwo ceni harmonię, powinno nie tylko promować kompetencje mediacji i wzajemnego dostosowania, lecz także chronić kanały ujawniania niezadowolenia. Bez nich władza nie jest w stanie rozpoznać, czy ma do czynienia z rzeczywistym porozumieniem, czy ze społecznie produkowane milczenie. W tym miejscu objawia się epistemiczny wymiar sprawiedliwości. Formalne prawa, procedury skargowe, jawność, możliwość krytyki, niezależne mechanizmy rozstrzygania sporów czy ochrona strony słabszej nie pełnią wyłącznie funkcji ochronnej. One produkują wiedzę o społeczeństwie, pozwalając wydobyć na świat doświadczenia, które bez instytucjonalnej osłony pozostałyby w sferze prywatnej.

Jeżeli sprawiedliwość jest „lekarstwem" – jak sugeruje niekiedy konfucjańska metaforyka – staje się ona jednocześnie narzędziem diagnostycznym. Nie można bowiem leczyć problemu, którego mechanizmy społeczne nie pozwalają nazwać. Takie ujęcie pozwala pogodzić harmonię ze sprawiedliwością bez redukowania jednej do drugiej. Sprawiedliwość zapewnia minimalne warunki, dzięki którym poszukiwanie harmonii nie zamienia się w wymuszanie zgody. Harmonia z kolei przypomina teorii sprawiedliwości, że samo poprawne rozdzielenie praw i dóbr nie tworzy jeszcze dobrej wspólnoty. Społeczeństwo może być formalnie praworządne, a zarazem społecznie rozbite; może respektować prawa, lecz pozbawiać ludzi poczucia wzajemnej odpowiedzialności; może być sprawiedliwe proceduralnie, a mimo to doświadczać samotności, atomizacji i zaniku zdolności współpracy. Sprawiedliwość i harmonia odpowiadają więc na odmienne pytania. Pierwsza pyta, jakie roszczenia należy uznać i gdzie wyznaczyć granice. Druga pyta, jak odmienne podmioty mają żyć razem po ustaleniu tych granic. Tę zależność można ująć jeszcze mocniej.

Sprawiedliwość bez harmonii grozi społeczeństwem poprawnie regulowanych obcych; harmonia bez sprawiedliwości – społeczeństwem, w którym relacyjna bliskość maskuje asymetrię. Pierwsza patologia prowadzi ku atomizacji, druga ku paternalizmowi. Pierwsza nie potrafi wygenerować solidarności, druga ma trudność z legitymizowaniem sprzeciwu. Dojrzały porządek społeczny potrzebuje zatem mechanizmu, który jednocześnie zabezpiecza możliwość konfliktu i stwarza szansę na jego przekroczenie. Tutaj filozofia Sandela nabiera szczególnej funkcji pomostowej.

Jego krytyka liberalizmu proceduralnego nie zmierza do usunięcia praw, lecz do zakwestionowania przekonania, że prawa i neutralne procedury wyczerpują moralną treść polityki. W Justice podkreśla, że sprawiedliwość dotyczy nie tylko sposobu dystrybucji rzeczy, lecz również sposobu ich wartościowania – tę oś argumentacji dokumentuje także układ Encountering China. Jeżeli pewne

dobra posiadają społeczny telos, spór o ich dystrybucję wymaga rozmowy o tym, czym dane dobro jest i jakiej praktyce służy. Polityka dobra wspólnego nie kończy konfliktu moralnego; przeciwnie, przenosi go ze sfery niewypowiedzianych preferencji do sfery jawnego argumentowania. Najgłębszy punkt styku Sandela z Chenyangiem Li nie musi zatem leżeć w samej krytyce liberalnego indywidualizmu.

Harmonia jako dynamiczny proces uznania i kształtowania charakteru

Punktem wyjścia może być przekonanie, że wspólnota jest procesem, a nie zastanym, substancjalnym bytem. U Sandela dobro wspólne wymaga ciągłej deliberacji obywateli; u Li harmonia jawi się jako dynamiczny proces wzajemnego dostosowywania odmiennych elementów. Oba stanowiska stają się niebezpieczne dopiero wtedy, gdy zostaną sprowadzone do teorii rezultatu — gdy ktoś z góry określa, czym jest dobro wspólne lub jaka konfiguracja stanowi właściwą harmonię. Ich pluralistyczna i defensywna interpretacja koncentruje się natomiast na jakości procesu, dzięki któremu wspólnota rozpoznaje i reorganizuje własne różnice. Z tego wynika istotna konsekwencja dla rozumienia cnoty obywatelskiej: cnotliwy obywatel nie może być po prostu człowiekiem zgodnym.

W warunkach pluralizmu potrzebuje on podwójnej kompetencji: zdolności utrzymywania więzi mimo różnicy oraz zdolności artykułowania różnicy mimo więzi. Pierwsza chroni wspólnotę przed rozpadem na zwalczające się plemiona, druga zaś przed zamianą solidarności w konformizm. Cnota harmonii nie polega więc na unikaniu konfliktów, lecz na takim uczestnictwie w nich, które nie odbiera przeciwnikowi statusu członka wspólnego świata. Takie ujęcie przybliża harmonię do współczesnych teorii uznania. Konflikt bowiem nie zawsze wynika z walki o większą część ograniczonego dobra.

Często dotyczy on statusu: człowiek domaga się, aby jego doświadczenie, tożsamość lub wkład zostały uznane za społecznie znaczące. Axel Honneth interpretuje część konfliktów społecznych właśnie jako walki o uznanie. W perspektywie konfucjańskiej można rzec, że wadliwa relacja nie jest wyłącznie wynikiem niesprawiedliwej dystrybucji zasobów, lecz błędnego określenia tego, kim strony są wobec siebie. Naprawa wymaga zatem przekształcenia samej relacji, a nie jedynie transferu dobra. To właśnie relacyjność wnosi tu element, którego nie zawsze uchwytuje wąsko dystrybucyjna teoria sprawiedliwości. Jednocześnie teorie uznania pokazują, dlaczego konflikt może być niezbędny dla harmonii. Jeśli dominująca strona nie dostrzega krzywdy, podmiot podporządkowany musi zakłócić istniejący porządek, aby zostać zauważonym. W historii wiele

przemian, które z perspektywy czasu wydają się warunkiem bardziej inkluzywnego ładu, zaczynało się od zerwania wcześniejszego "spokoju". Ruch robotniczy, emancypacja kobiet czy walki przeciw dyskryminacji nie były manifestacjami harmonii w potocznym znaczeniu — były konfliktami.

Można jednak interpretować ich najlepsze rezultaty jako przebudowę wspólnoty w stronę harmonii bardziej refleksyjnej, gdyż zwiększały one liczbę podmiotów mogących współdefiniować warunki wspólnego życia. Dlatego pojęcia harmonii nie należy ani idealizować, ani porzucać. Jego wartość polega na przypomnieniu o czymś, co łatwo przeoczyć w teorii politycznej skoncentrowanej wyłącznie na prawach, interesach i procedurach: trwałe społeczeństwo to nie tylko układ granic między jednostkami. Potrzebuje ono praktyk koordynacji, wzajemności, zaufania, dostosowania i współpracy. Jednocześnie doświadczenie nowoczesnego pluralizmu uczy, że żadna z tych wartości nie jest autentyczna, jeśli uczestnicy relacji nie mają rzeczywistej możliwości zgłoszenia sprzeciwu.

W ten sposób spór Sandela z Chenyangiem Li przestaje być prostą konkurencją między "sprawiedliwością Zachodu" a "harmonią Chin". Staje się raczej sporem o kolejność i wzajemne warunkowanie dwóch dóbr. Li przypomina, że społeczeństwo nie powinno zatrzymywać się na sprawiedliwym regulowaniu konfliktów, skoro może rozwijać zdolność ich twórczego przekształcania. Sandel z kolei podkreśla, że droga do wspólnoty nie może omijać publicznego sporu o dobro. W najbardziej produktywnej syntezie sprawiedliwość staje się warunkiem bezpiecznej niezgody, a harmonia - sztuką przekształcania niezgody w relację, której uczestnicy nadal należą do jednego świata. Taka synteza rodzi jednak kolejne pytanie.

Jeżeli harmonia wymaga charakterów zdolnych do wzajemnego dostosowania, tolerowania różnic i przekraczania własnego interesu, powraca kwestia formowania tych charakterów. Nie wystarczy skonstruować właściwych procedur; trzeba wyjaśnić, skąd mają brać się dyspozycje umożliwiające sprawne korzystanie z nich. W tym miejscu teoria harmonii prowadzi ponownie do edukacji moralnej i polityki cnoty. Chenyang Li, Chen Lai i Yong Huang mogą wtedy postawić Sandelowi pytanie bardziej radykalne: jeżeli wspólnota potrzebuje określonego typu człowieka, dlaczego państwo miałoby ograniczać się do tworzenia warunków deliberacji, zamiast świadomie pomagać obywatelom stawać się ludźmi zdolnymi do dobrego życia? Odpowiedź na to pytanie prowadzi do najbardziej drażliwego fragmentu dialogu między republikanizmem Sandela a konfucjanizmem.

Pojawia się bowiem idea statecraft as soulcraft: rządzenia, które nie tylko organizuje zachowania, lecz uczestniczy w kształtowaniu charakteru. W książce kierunek ten rozwinięty zostaje szczególnie przez Chen Laia oraz Yong Huanga, a następnie skonfrontowany z obawą Sandela, by państwo nie stało się jedynym depozytariuszem definicji cnoty. Spór o harmonię prowadzi zatem nieuchronnie do pytania o edukację: jeżeli dobre społeczeństwo wymaga dobrych dyspozycji, kto ma je

kształtować, jakimi środkami i gdzie przebiega granica między wychowaniem a moralną kolonizacją człowieka?

> W świecie dążącym do totalnej optymalizacji każdego aspektu ludzkiego życia, daoistyczne 'wiedzieć, kiedy się zatrzymać' staje się aktem politycznego oporu. Czy potrafimy zbudować wspólnotę, która nie będzie ani zimną maszyną procedur, ani duszny projektem moralnej jednolitości? Być może najwyższą formą rządzenia jest paradoksalnie sztuka tworzenia przestrzeni, w której człowiek może pozostać sobą, pozostając jednocześnie z innymi.

Inspiracje

[1] "Encountering China" Michael J Sandel

Michael Joseph Sandel (ur. 5 marca 1953) jest amerykańskim filozofem politycznym i profesorem nauk politycznych im. Anne T. i Roberta M. Bass na Uniwersytecie Harvarda, gdzie wykłada filozofię polityczną od 1980 roku. Sandel jest najbardziej znany ze swojej wpływowej krytyki teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa zawartej w książce „Liberalizm a granice sprawiedliwości" (1982), co zapewniło mu pozycję czołowego przedstawiciela komunitariańskiej myśli politycznej. Światową sławę zyskał dzięki prowadzonemu przez wiele lat kursowi „Sprawiedliwość" na Uniwersytecie Harvarda, który później był transmitowany i udostępniany bezpłatnie online, docierając do milionów odbiorców na całym świecie. Jego prace naukowe krytycznie analizują moralne granice rynku, cnoty obywatelskie, demokrację i merytokrację, kładąc nacisk na etyczne podstawy życia publicznego i współczesnego dyskursu politycznego.

Michael Joseph Sandel (born March 5, 1953) is an American political philosopher and the Anne T. and Robert M. Bass Professor of Government at Harvard University, where he has taught political philosophy since 1980. Sandel is best known for his influential critique of John Rawls's theory of justice in Liberalism and the Limits of Justice (1982), positioning him as a prominent voice in communitarian political thought. He gained global renown for his long-running Harvard course 'Justice', which was later broadcast and made freely available online, reaching millions worldwide. His scholarship critically examines the moral limits of markets, civic virtue, democracy, and meritocracy, emphasizing the ethical foundations of public life and contemporary political discourse.

Harvard University

Literatura uzupełniająca

Książki

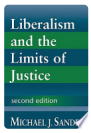
Książki autora i dzieła przywołane w tekście:



[1] "The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good?"

Michael J Sandel

Penguin UK | ISBN: 9780141991184



[2] "Liberalism and the Limits of Justice"

Michael J Sandel

Cambridge University Press | ISBN: 9780521567411

[3] "Michael Sandel: What's the right thing to do?"

Michael J Sandel



[4] "Justice: What's the Right Thing to Do?"

Michael J Sandel

Penguin UK | ISBN: 9781846142802

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[5] "Social psychology"

Solomon Asch

Oxford University Press, USA

[6] "Communication and persuasion"

Irving Janis



[7] "The Struggle for Recognition"

Axel Honneth

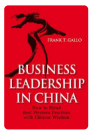
MIT Press | ISBN: 9780262581479



[8] "Party-state Relations in the People's Republic of China"

Carl Emil Walter

1981



[9] "Business Leadership In China"

Frank T. Gallo

2008 | John Wiley & Sons



[10] "Management Issues in China: International enterprises"

David H. Brown, Robin Porter, John Child, Yuan Lu

1996 | Burns & Oates



[11] "Human Resource Management"

Raymond A. Noe

1997 | McGraw-Hill/Irwin | ISBN: 9780256208108

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] "The Confucian Ideal of Harmony"

Chenyang Li

2006 | Philosophy East and West | DOI: 10.1353/pew.2006.0055

Źródło

[2] "The Confucian Philosophy of Harmony"

Chenyang Li

2013 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9781315886619

Źródło

[3] "The Confucian Concept of Jen and the Feminist Ethics of Care: A Comparative Study"

Chenyang Li

1994 | Hypatia | DOI: 10.1111/j.1527-2001.1994.tb00110.x

Źródło

[4] "The Philosophy of Harmony in Classical Confucianism"

Chenyang Li

2008 | Philosophy Compass | DOI: 10.1111/j.1747-9991.2008.00141.x

Źródło

[5] "The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te Ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi"

Wang Bi, Laozi

2004

Źródło

[6] "Tao Te Ching: The Book of The Way and its Virtue"

Laozi

2014

Źródło

[7] "Tao te ching : on the art of harmony : the new illustrated edition of the Chinese philosophical masterpiece"

Martin R. Palmer, Man-Ho Kwok, Laozi, Aleister Crowley, J. Ramsay

2009

Źródło

[8] "Harmony: Origin of Totalitarianism or Patron of Pluralism?"

Chenyang Li, Dascha Düring

2020 | CSUN ScholarWorks (California State University, Northridge)

Źródło

[9] "Harmony as Hermeneutic Openness"

Dascha Düring

2021 | DOI: 10.5040/9798216404651.ch-008

Źródło

[10] "In Search of Harmony"

Chenyang Li, Sai Hang Kwok, Dascha Düring

2021 | DOI: 10.5040/9798216404651.0004

Źródło

[11] "Philosophy of Harmony: East and West, special issue of Journal of East-West Thought"

Chenyang Li, Dascha Düring

2020

Źródło

[12] "Can a Machine Flow Like Dao? The Daoist Philosophy on Artificial Intelligence"

Robin R. Wang

2021 | Springer eBooks | DOI: 10.1007/978-981-16-2309-7_5

Źródło

[13] "From Female Daoist Rationality to Kundao Practice"

Robin R. Wang

2020 | Review of Religion and Chinese Society | DOI: 10.1163/22143955-00702003

Źródło

[14] "Rouzhi 柔知 “the Supple Way of Knowing”: Cognitive Traps and Embodied Intellectual Virtues"

Robin R. Wang

2022 | Journal of Chinese philosophy | DOI: 10.1163/15406253-12340064

Źródło

[15] "Social Conflict: Escalation, Stalemate, and Settlement"

Richard Ned Lebow, Dean G. Pruitt, Jeffrey Z. Rubin

1987 | Political Psychology | DOI: 10.2307/3790931

Źródło

[16] "Between Peace and War"

Richard Ned Lebow

1984 | Johns Hopkins University Press eBooks | DOI: 10.56021/9780801823114

Źródło

[17] "Recognition and agency: people and states"

R. N. Lebow

2023 | Global Discourse: An Interdisciplinary Journal of Current Affairs and Applied Contemporary Thought | DOI: 10.1332/20437897y2023d000000005

Źródło

[18] "Rethinking conflict management"

R. N. Lebow

2022 | China International Strategy Review | DOI: 10.1007/s42533-022-00104-3

Źródło

[19] "Justice in Confucianism"

Richard Ned Lebow, Feng Zhang

2022 | Justice and International Order | DOI: 10.1093/oso/9780197598399.003.0003

Źródło

[20] "Justice in the West"

Richard Ned Lebow, Feng Zhang

2022 | Justice and International Order | DOI: 10.1093/oso/9780197598399.003.0002

Źródło

[21] "International “Order”"

Richard Ned Lebow, Feng Zhang

2022 | Justice and International Order | DOI: 10.1093/oso/9780197598399.003.0006

Źródło

[22] "The Functions of Social Conflict."

Marion J. Jr. Levy, Lewis A. Coser

1957 | American Sociological Review | DOI: 10.2307/2088776

Źródło

[23] "Class Inequality and Political Order."

Lewis A. Coser, Frank Parkin

1972 | Contemporary Sociology A Journal of Reviews | DOI: 10.2307/2062500

Źródło

[24] "Political Tolerance and American Democracy, by John L. Sullivan, James Piereson, George E. Marcus"

Lewis A. Coser

1994 | Political Science Quarterly | DOI: 10.2307/2152636

Źródło

[25] "Greedy Institutions: Patterns of Undivided Commitment."

Samuel E. Wallace, Lewis A. Coser

1975 | Social Forces | DOI: 10.2307/2576652

Źródło

[26] "Studies of independence and conformity: I. A minority of one against a unanimous majority."

Solomon E. Asch

1956 | The Psychological Monographs | DOI: 10.1037/h0093718

Źródło

[27] "Studies in space orientation. III. Perception of the upright in the absence of a visual field."

Herman A. Witkin, Solomon E. Asch

1948 | Journal of Experimental Psychology | DOI: 10.1037/h0055372

Źródło

[28] **"Decision Making--A Psychological Analysis of Conflict, Choice, and Commitment."**

Larry Elowitz, Irving L. Janis, Leon Mann

1978 | Military Affairs | DOI: 10.2307/1987412

Źródło

[29] **"GROUPTHINK AND GROUP DYNAMICS: A SOCIAL PSYCHOLOGICAL ANALYSIS OF DEFECTIVE POLICY DECISIONS*"**

Irving L. Janis

1973 | Policy Studies Journal | DOI: 10.1111/j.1541-0072.1973.tb00117.x

Źródło

[30] **"Recognition as Ideology"**

Axel Honneth

2007 | Recognition and Power | DOI: 10.1017/cbo9780511498732.013

Źródło

[31] **"I—Axel Honneth: Invisibility: On the Epistemology of ‘Recognition’"**

Axel Honneth

2001 | Aristotelian Society Supplementary Volume | DOI: 10.1111/1467-8349.00081

Źródło

Artykuły naukowe autora:

[32] **"Liberalism and the Limits of Justice"**

Michael J. Sandel

1998 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511810152

Źródło

[33] **"Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy."**

Paul K. Conkin, Michael J. Sandel

1997 | The American Historical Review | DOI: 10.2307/2170809

Źródło

[34] **"What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets"**

Michael J. Sandel

2012

Źródło

[35] "The Procedural Republic and the Unencumbered Self"

Michael J. Sandel

1984 | Political Theory | DOI: 10.1177/0090591784012001005

Źródło

[36] "The Case against Perfection"

Michael J. Sandel

2007 | Harvard University Press eBooks | DOI: 10.4159/9780674043060

Źródło

[37] "Liberalism and its critics"

Michael J. Sandel

1984 | New York University Press eBooks

Źródło

[38] "Justice: What's the Right Thing to Do?"

Michael J. Sandel

2009 | bepress Legal Repository

Źródło

[39] "Public Philosophy: Essays on Morality in Politics"

Michael J. Sandel

2005

Źródło

[40] "Market Reasoning as Moral Reasoning: Why Economists Should Re-engage with Political Philosophy"

Michael J. Sandel

2013 | The Journal of Economic Perspectives | DOI: 10.1257/jep.27.4.121

Źródło

[41] "Populism, liberalism, and democracy"

Michael J. Sandel

2018 | Philosophy & Social Criticism | DOI: 10.1177/0191453718757888

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 8ca2a25c-3b95-4bea-8d90-df2177a13d3c