Współczesne Chiny jako laboratorium rekombinacji: tradycja, nowoczesność i refleksyjna autonomia w dialogu z myślą Michaela J. Sandela

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje współczesne Chiny nie przez pryzmat jednej kategorii, lecz jako proces systemowej rekombinacji tradycji konfucjańskiej, marksizmu i kapitalizmu. Autor odrzuca prosty dychotomiczny podział na indywidualizm i kolektywizm, proponując koncepcję kultury jako „repertuaru narzędzi", z których jednostka korzysta zależnie od kontekstu. Tekst wskazuje na zjawisko relacyjnej autonomii, gdzie biografia wyboru przeplata się z gęstą siecią zobowiązań rodzinnych i społecznych. Szczególną uwagę poświęcono wpływowi urbanizacji i starzenia się społeczeństwa na materialne warunki realizacji tradycyjnych ról (np. ksiąg), podkreślając, że zachowania społeczne powstają na przecięciu norm kulturowych, zasobów ekonomicznych oraz infrastruktury instytucjonalnej.

The article analyzes contemporary China not through the prism of a single category, but as a process of systemic recombination of Confucian tradition, Marxism, and capitalism. The author rejects a simple dichotomous division between individualism and collectivism, proposing the concept of culture as a "repertoire of tools" that an individual uses depending on the context. The text points to the phenomenon of relational autonomy, where a biography of choice intertwines with a dense network of family and social obligations. Particular attention is paid to the impact of urbanization and an aging society on the material conditions for fulfilling traditional roles (e.g., filial piety), emphasizing that social behaviors emerge at the intersection of cultural norms, economic resources, and institutional infrastructure.

Artykuł analizuje współczesne Chiny nie jako monolit ideologiczny, lecz jako dynamiczne laboratorium rekombinacji systemowej, gdzie tradycja konfucjańska i daoistyczna splata się z rynkowym kapitalizmem, socjalistyczną państwowością i zaawansowaną technologią. Autor stawia tezę, że w tym tyglu wykuwa się nowy model tożsamości – „relacyjna autonomia". Jest to koncepcja człowieka, który choć głęboko zakorzeniony w sieciach zależności (rodzinnych, społecznych, państwowych), nie jest przez nie całkowicie zdeterminowany. Tekst argumentuje, że kluczem do przetrwania podmiotu w epoce algorytmicznej predykcji i rynkowej komodyfikacji jest ustanowienie etycznych granic: ochrona sfer życia przed kolonizacją przez jedną dominującą logikę (np. efektywność rynku czy kontrola państwa). Poprzez dialog między myślą chińską a zachodnimi teoriami sprawiedliwości (Sandel, Rawls), artykuł dowodzi, że prawdziwa harmonia nie polega na jednolitości, lecz na zdolności do współistnienia różnic i refleksyjnego zarządzania napięciami między wolnością jednostki a zobowiązaniami wobec wspólnoty.

SŁOWA KLUCZOWE

laboratorium rekombinacji | relacyjna autonomia | polirelacyjność | determinizm algorytmiczny | komodyfikacja rynku | he er bu tong | path dependence | repertuar narzędzi kulturowych | selektywna rekonstrukcja tradycji | integracja marksizmu i konfucjanizmu | biografia wyboru | instytucjonalna komplementarność li i fa | refleksyjnie usytuowane ja | konsumpcja ostentacyjna

Chiny jako laboratorium rekombinacji systemowej

Współczesne Chiny jako laboratorium rekombinacji: tradycja, socjalistyczne państwo, rynek, technologia i relacyjna osoba

Współczesnych Chin nie da się opisać poprawnie za pomocą jednej kategorii. Nie są one po prostu „konfucjańskie", gdyż XX wiek przyniósł antytradycjonalizm Ruchu Nowej Kultury, marksizm, rewolucję, maoizm i Rewolucję Kulturalną, a także rozbudowę socjalistycznej państwowości oraz głębokie przeobrażenia struktur własności. Nie są również po prostu „komunistyczne", jeśli termin ten sugerowałby społeczeństwo organizowane według wzorców pierwszych dekad Chińskiej

Republiki Ludowej – reformy po 1978 roku radykalnie rozszerzyły bowiem rolę rynku, przedsiębiorczości, konkurencji, konsumpcji oraz prywatnych aspiracji i różnicowania społecznego. Nie są wreszcie po prostu „zwesternizowane", ponieważ modernizacja nie wyparła rodzinnej relacyjności, państwowej zdolności koordynacyjnej, historycznych wzorów edukacyjnego awansu ani odwołań do chińskiego dziedzictwa filozoficznego.

Najtrafniejszym pojęciem wydaje się zatem nie ciągłość czy zerwanie, lecz rekombinacja. Oznacza ona tutaj coś więcej niż przypadkową mieszaninę elementów z różnych epok. W języku historycznego instytucjonalizmu społeczeństwa rozwijają się poprzez path dependence: nowe instytucje powstają na gruncie wcześniejszych, wykorzystują istniejące zasoby, przekształcają dawne funkcje i pozostawiają po sobie osady, których późniejsze reformy nie usuwają całkowicie. Kathleen Thelen opisywała podobne procesy poprzez warstwowanie, konwersję i stopniowe przeznaczanie starych instytucji do nowych funkcji.

Chiński przypadek wydaje się szczególnie podatny na taką analizę. Dawny prestiż edukacji nie zniknął wraz ze zniesieniem egzaminów cesarskich, lecz został przekształcony w nowoczesną konkurencję szkolną. Podobnie rodzinne zobowiązania nie zanikły w procesie industrializacji i migracji; funkcjonują one nadal poprzez transfery pieniężne, kwestie mieszkaniowe, opiekę na odległość i kontakt cyfrowy.

Kultura jako repertuar narzędzi w sieci zależności

Konfucjusz przestaje być kanonicznym fundamentem cesarskiej ortodoksji, lecz jego kategorie mogą powrócić później jako zasób kulturowej autointerpretacji. W socjologii kultury bardziej adekwatna od wizji jednolitego „systemu wartości" jest koncepcja repertuaru. Ann Swidler proponowała rozumienie kultury jako swoistego zestawu narzędzi — symboli, narracji, nawyków i strategii działania — z których ludzie korzystają zależnie od sytuacji. Taka perspektywa znacznie lepiej opisuje współczesnego Chińczyka niż koncepcja jednego obowiązującego kodu kulturowego. Ten sam człowiek może uzasadniać troskę o rodziców językiem rodzinnego obowiązku, zawodową przedsiębiorczość językiem indywidualnego sukcesu, zachowanie publiczne kategorią odpowiedzialności zbiorowej, prywatną konsumpcję kategorią samorealizacji, a krytykę nadmiernego wyścigu pracy prawem do własnego życia. Nie musi postrzegać tych porządków jako sprzecznych, dopóki konkretna sytuacja nie zmusi go do ich hierarchizacji. To właśnie dlatego klasyczna opozycja „indywidualizm kontra kolektywizm" jest analitycznie zbyt gruba.

Współczesny człowiek może uzyskiwać większą autonomię w wyborze partnera, zawodu, miejsca zamieszkania czy stylu życia, a równocześnie zachowywać silne poczucie zobowiązania wobec

rodziny. Indywidualizacja nie musi oznaczać atomizacji; może polegać na rosnącej liczbie decyzji, które jednostka musi samodzielnie uzasadnić. Beckowska „biografia wyboru" spotyka się tu z konfucjańskim światem relacji: człowiek otrzymuje więcej możliwości konstruowania własnej trajektorii, ale wybór dokonuje się nadal w gęstej sieci oczekiwań, inwestycji rodzinnych, obowiązków międzypokoleniowych i konsekwencji dla innych. Demografia radykalizuje ten problem. Na koniec 2025 roku populacja Chin wynosiła 1,40489 miliarda osób; 67,9 procent ludności mieszkało w miastach, a osoby w wieku co najmniej 60 lat stanowiły już 23 procent całej populacji. Nie są to jedynie dane opisujące zmianę liczby ludności — zmieniają one materialne warunki wykonywania konfucjańskich ról. Xiao w społeczeństwie młodym, wielodzietnym i lokalnym jest innym problemem instytucjonalnym niż xiao w społeczeństwie starzejącym się, zurbanizowanym i mobilnym, w którym opieka nad rodzicami może spoczywać na niewielkiej liczbie potomków żyjących setki kilometrów dalej.

Norma kulturowa może pozostać podobna, podczas gdy struktura kosztów jej realizacji zmienia się radykalnie. Społeczeństwo nie funkcjonuje więc wyłącznie dzięki kulturze ani wyłącznie dzięki instytucjom; przebieg zachowania powstaje na przecięciu normy, zasobu i infrastruktury. Syn może odczuwać silny obowiązek opieki nad rodzicem, ale jego rzeczywista zdolność do jej świadczenia zależy od czasu pracy, dochodu, mieszkania, odległości, dostępności świadczeń społecznych i stanu lokalnej ochrony zdrowia.

Socjologia moralności musi zatem zostać połączona z ekonomią polityczną. W przeciwnym razie łatwo jest moralnie potępiać zachowanie, którego źródło jest w znacznej części strukturalne. Podobny błąd popełnilibyśmy, przeciwstawiając współczesny rynek „tradycyjnym wartościom" tak, jakby rynek przychodził z zewnątrz i stopniowo wypierał dawną kulturę. Karl Polanyi wykazał, że gospodarka jest zawsze społecznie osadzona. Chińska transformacja potwierdza tę intuicję w szczególnie wyrazistej formie: mechanizmy rynkowe zostały rozszerzone wewnątrz państwa zachowującego rozległą zdolność regulacyjną, strategiczną i inwestycyjną. Jeszcze w 2025 roku Bank Światowy opisywał gospodarkę chińską poprzez jednoczesność silnych działań fiskalnych i monetarnych, ogromnego sektora produkcyjnego, wyzwań rynku nieruchomości, ostrożności gospodarstw domowych oraz potrzeby dalszego równoważenia wzrostu w stronę popytu wewnętrznego.

Nie jest to więc klasyczny przypadek odwrotu państwa przed rynkiem, lecz reorganizacji granicy między nimi. Sandelowski problem komodyfikacji pozostaje przy tym zasadniczy, ponieważ rynek nie zmienia jedynie sposobu produkowania dóbr — zmienia także język aspiracji. Wraz z rozwojem możliwości konsumpcji człowiek otrzymuje nowe sposoby prezentowania sukcesu, bezpieczeństwa i statusu. Ale dokładnie w tym samym momencie uruchamia się mechanizm, który Thorstein Veblen

opisywał jako konsumpcję ostentacyjną, a Fred Hirsch później jako konkurencję o dobra pozycyjne. Wartość określonych dóbr zależy od tego, że nie wszyscy je posiadają. Wzrost dobrobytu może więc równocześnie zwiększać bezwzględną jakość życia i podtrzymywać względną rywalizację statusową. Konfucjańska samokultywacja i daoistyczne zhi zu pozwalają dostrzec moralną różnicę pomiędzy rozwojem zdolności a nieskończoną eskalacją porównania. Pierwsza może prowadzić do lepszego wykonywania ról i zwiększania możliwości człowieka; druga nie posiada naturalnego punktu nasycenia, ponieważ jej miarą jest pozycja wobec innych. Sandelowska krytyka merytokratycznej pychy trafia właśnie w ten mechanizm. Gdy sukces przestaje być jednym z rezultatów społecznej współpracy, szczęścia, edukacji i wysiłku, a zaczyna funkcjonować jako dowód moralnej wartości zwycięzcy, hierarchia ekonomiczna uzyskuje hierarchiczną interpretację osoby.

Edukacja jako narzędzie selektywnej rekonstrukcji tradycji

Na tym tle szczególne znaczenie zyskuje chińska tradycja egzaminacyjna. Dawny system keju nie jest bezpośrednim przodkiem współczesnych testów, lecz utrwalił historycznie silną więź między edukacją, statusem a służbą publiczną. Nowoczesny system edukacyjny nadaje tej tradycji masową skalę, wprowadzając do niej gospodarkę wiedzy, globalną konkurencję uniwersytecką, rozwój technologii oraz oficjalne cele wychowania politycznego. Państwowy plan edukacyjny na lata 2024–2035 łączy bowiem w jednym projekcie dążenie do wysokiej jakości kształcenia i innowacyjności z zadaniem lideshuren – ideologiczno-politycznym wychowaniem, patriotyzmem, socjalistycznymi wartościami oraz nauczaniem „wybitnej tradycyjnej kultury chińskiej”. To właśnie tutaj najwyraźniej widać, dlaczego współczesne Chiny nie dopuszczają rozdzielenia technokracji od etyki.

Edukacja ma kształtować kompetencję i charakter, tworzyć specjalistę i obywatela, innowatora i uczestnika konkretnego projektu politycznego. Z perspektywy Chen Laia byłaby to logika znacznie "grubsza" niż liberalna koncepcja szkoły, która ogranicza się do przekazywania umiejętności. Dla Sandela sama idea formowania charakteru nie jest problemem; kwestią sporną pozostaje zakres pluralizmu, możliwość moralnego sporu oraz relacja między formacją a krytycznym dystansem. Z perspektywy Rawlsa pytanie brzmiałoby dodatkowo: które elementy państwowego programu moralnego można uzasadnić obywatelom o różnych światopoglądach? Tego napięcia nie należy rozstrzygać za pomocą prostego dychotomii „autorytaryzm kontra wolność”, gdyż intelektualnie interesujący problem leży głębiej.

Każdy system edukacyjny selekcjonuje treści, hierarchizuje wiedzę i kształtuje nawyki – nie istnieje edukacja całkowicie neutralna. Różnica przebiega między systemem, który przekazuje wiedzę i

jednocześnie rozwija zdolność jej krytycznego badania, a takim, w którym z góry zdefiniowany rezultat moralny staje się miarą poprawności procesu. Sandelowska deliberacja jest w tym kontekście istotna, gdyż broni moralnej powagi wartości, nie redukując edukacji do reprodukcji gotowej doktryny. To samo napięcie przenosi się na oficjalne wykorzystanie tradycji. Obecny dyskurs państwowy nie traktuje marksizmu i klasycznego dziedzictwa chińskiego jako dwóch oddzielnych systemów, lecz promuje ideę ich „integracji". W ramach tzw. „drugiej integracji" marksizm ma być łączony z najlepszymi elementami kultury tradycyjnej; za kompatybilne uznaje się m.in. dobro wspólne, traktowanie ludzi jako podstawy państwa, rządzenie przez cnotę, samodoskonalenie oraz harmonię człowieka z naturą. Jest to oficjalna autointerpretacja ideologii państwowej, a nie neutralny opis filozoficzny społeczeństwa – jednak właśnie jako autointerpretacja ma ona kluczowe znaczenie dla analizy rekonstrukcji dziedzictwa. Z perspektywy teorii kultury jest to przykład procesu selektywnej kanonizacji.

Tradycja nigdy nie powraca w całości. Nie przywraca się dawnych struktur rodowych, systemu cesarskiego czy historycznych stosunków własności i norm płciowych; zamiast tego wydobywa się pojęcia, które można zintegrować z aktualnym projektem nowoczesności. Eric Hobsbawm pisał o "wynajdywaniu tradycji", lecz w chińskim przypadku pojęcie to może być zbyt podejrzliwe, jeśli sugeruje całkowitą sztuczność rekonstrukcji. Trafniej jest mówić o twórczym ponownym użyciu dziedzictwa. Każda nowoczesna wspólnota dokonuje podobnej selekcji, wybierając z przeszłości to, co odpowiada na aktualne problemy. Dlatego konfucjanizm współczesnych Chin nie jest tym samym systemem, który organizował społeczeństwo cesarskie. Pojęcia ren, li, yi, he czy xiao zostają osadzone w zupełnie innej architekturze: nowoczesnym państwie narodowym, masowej edukacji, gospodarce cyfrowej, skodyfikowanym prawie oraz świecie globalnych przepływów kapitału i technologii.

Harmonia wymaga instytucjonalnej ochrony różnicy

Nawet gdy słowo pozostaje to samo, funkcja pojęcia może ulec zmianie. Doskonale obrazuje to ewolucja rozumienia harmonii. W klasycznej filozofii he nie oznaczało identyczności elementów, lecz twórcze współbrzmienie różnic. Współcześnie termin ten może służyć jako teoria pluralistycznej koordynacji, ale bywa również wykorzystywany jako narzędzie społecznej stabilizacji.

Te dwie funkcje nie są tożsame. Pierwsza wymaga zachowania różnicy; druga skłania do ograniczania konfliktu. Stąd kluczowe znaczenie Sandelowskiej obawy przed wymuszonym konsensusem: harmonia zyskuje wartość normatywną tylko wtedy, gdy brak jawnego sporu nie

wynika z braku możliwości jego wypowiedzenia. Książka ujmuje tę korektę, przedstawiając Sandela jako obrońcę podmiotu zakorzenionego, lecz nie uwięzionego, dla którego moralny spór jest immanentną cechą dojrzałej wspólnoty.

Z perspektywy teorii systemów konflikt stanowi formę informacji zwrotnej. Społeczeństwo całkowicie go pozbawione nie musi być zdrowe; może wręcz stać się systemem, który utracił zdolność rejestrowania własnych błędów. Albert Hirschman w pracy Exit, Voice, and Loyalty dowodził, że organizacje potrzebują mechanizmów wyjścia i głosu, aby rozpoznawać spadek jakości. Konfucjańskie he należałoby zatem wzbogacić o instytucjonalną teorię voice: harmonia odporna na kryzys musi potrafić słyszeć dysonans. Właśnie dlatego sprawiedliwość nie powinna być postrzegana wyłącznie jako lekarstwo potrzebne po rozpadzie moralnej tkanki.

Taką sugestię odnajdujemy w części współczesnych interpretacji konfucjańskich obecnych w książce. W zróżnicowanym społeczeństwie sprawiedliwość pełni funkcję prewencyjną: chroni możliwość bezpiecznego ujawniania różnicy. Prawo do sprzeciwu, procedury, zakaz dyskryminacji czy granice władzy nie są jedynie narzędziami naprawy upadłej harmonii, lecz warunkiem weryfikacji jej autentyczności. W tym miejscu powraca fa. Historia chińskiej filozofii uczy, że dobra intencja władcy nie może być jedynym zabezpieczeniem przed nadużyciem. Nowoczesna teoria instytucjonalna idzie dalej: projektuje państwo nie dla mędrców, lecz dla zwykłych ludzi, podatnych na interesy, błędy poznawcze i presję organizacyjną. James Madison wyraził tę intuicję w zachodniej tradycji konstytucyjnej, zauważając, że gdyby ludzie byli aniołami, rząd nie byłby potrzebny, a gdyby rządzili aniołowie, kontrola rządu nie byłaby konieczna. Han Fei, mimo odmiennego zaplecza filozoficznego, rozpoznawał ten sam problem: instytucja nie może zależeć wyłącznie od obecności moralnie niezwykłego człowieka.

Sama instytucja nie jest jednak samowystarczalna. Douglass North, Ostrom czy Putnam wskazują, że formalne reguły działają wewnątrz nieformalnego środowiska norm; nie sposób stworzyć kodeksu tak szczegółowego, by przewidział każdą formę oportunizmu. Złożone społeczeństwa opierają się zatem na połączeniu sankcji i zaufania. Konfucjańskie li powraca tutaj jako przypomnienie, że część reguł musi zostać uwewnętrzniona, aby koszt egzekwowania prawa nie rósł w nieskończoność. W rezultacie klasyczny dylemat „li czy fa?” należy zastąpić pytaniem o ich instytucjonalną komplementarność. Li bez fa może utrwalać hierarchie władzy ukryte pod maską obyczaju i harmonii. Fa bez li produkuje legalistycznego aktora, który przestrzega reguł tylko wtedy, gdy naruszenie jest kosztowne. Ren bez instytucji pozostaje podatne na selektywność emocjonalnej troski, natomiast instytucja bez ren może stać się poprawną proceduralnie machiną obojętną wobec skutków ludzkich.

Polirelacyjność jako ochrona przed determinizmem algorytmicznym

Yi jest niezbędne wtedy, gdy ogólna reguła napotyka przypadek wymagający osądu. He natomiast służy po konflikcie, aby formalnie rozstrzygnięty spór nie pozostawił świata społecznego w stanie trwałego rozbicia. Taka wielopoziomowa antropologia polityczna okazuje się szczególnie potrzebna w epoce sztucznej inteligencji, gdy systemy algorytmiczne przenoszą część normatywności z rytuału i prawa bezpośrednio do architektury technicznej.

Człowiek może zostać sklasyfikowany, sprofilowany i poddany predykcji, zanim ktokolwiek zwróci się do niego z bezpośrednim komunikatem normatywnym. To nowa postać problemu jixin: rzeczywistość staje się poznawczo dostępna jako zbiór parametrów przeznaczonych do optymalizacji. Nie chodzi tu jednak o antytechnologiczny romantyzm. Systemy AI mogą usprawniać diagnostykę, logistykę, edukację czy badania naukowe. Daoistyczna korekta powinna dotyczyć raczej epistemologicznego stosunku do modelu. Alfred Korzybski ujął ten problem w słynnej zasadzie, że mapa nie jest terytorium. Profil człowieka nie jest człowiekiem, ryzyko statystyczne nie jest winą, predykcja preferencji nie jest ostateczną definicją pragnienia, a efektywność nie jest synonimem dobra. To właśnie tutaj dawny spór o osobę staje się jednym z kluczowych problemów technologicznych XXI wieku.

Jeśli osoba jest refleksyjnie usytuowana – zgodnie z Sandelowską odpowiedzią obecną w książce – nie możemy uznać jej historii za deterministyczny opis przyszłości. Podmiot ma zdolność zmiany pragnień, przekonań, zawodu czy sposobu interpretacji własnych zobowiązań. System przewidujący zachowanie na podstawie przeszłości musi zatem pozostawić przestrzeń na moralne prawo do nieciągłości biografii. W tym punkcie konfucjańska samokultywacja staje po stronie wolności. Jeżeli człowiek jest procesem stawania się, a nie statycznym zbiorem cech, jego cyfrowa klasyfikacja powinna być zawsze epistemicznie tymczasowa. Paradoksalnie relacyjna antropologia konfucjańska może być bardziej kompatybilna z takim dynamicznym obrazem osoby niż skrajnie esencjalistyczne modele zachodnie.

Człowiek jest tym, kim staje się poprzez praktykę; nie jest sumą niezmiennych właściwości. Jednocześnie konfucjańska teoria ról wymaga ochrony przed nowym rodzajem cyfrowego determinizmu. Jeśli algorytm przydziela człowiekowi funkcję na podstawie historycznej korelacji, może zamknąć go w roli skuteczniej niż tradycyjna społeczność. Dawna wspólnota mówiła: „taki jest twój obowiązek, ponieważ urodziłeś się w określonym miejscu". System predykcyjny mówi natomiast: „taka jest twoja prawdopodobna przyszłość, ponieważ ludzie o podobnych danych zachowywali się podobnie". Oba mechanizmy mogą ograniczać możliwość stania się kimś innym.

Dlatego prawa, procedury odwoławcze i pluralizm instytucjonalny pozostają niezbędne nawet w kulturze mocno akcentującej relacyjność.

Wspólnota bez możliwości wyjścia staje się pułapką. Rodzina bez granicy obowiązku może pochłonąć indywidualne życie. Państwo pozbawione przestrzeni krytyki może utożsamić własną definicję dobra z dobrem jako takim. Rynek bez granicy komodyfikacji może przeliczyć na cenę wartości, które powstają poza transakcją. Technologia zaś, pozbawiona prawa do zakwestionowania modelu, może zamienić predykcję w przeznaczenie.

Taka perspektywa prowadzi do trafnej kategorii „refleksyjnie usytuowanego ja", którą można jednak rozszerzyć. Osoba współczesna jest wielokrotnie usytuowana. Nie należy do jednej wspólnoty, lecz do nakładających się sieci: rodziny, zawodu, miasta, państwa, kultury, rynku, sieci cyfrowej czy kręgów przyjaźni. Tożsamość nie jest więc wyłącznie relacyjna, lecz polirelacyjna. Właśnie ta wielość może stanowić źródło wolności, gdyż żadna pojedyncza rola nie zyskuje monopolu na interpretację osoby. Georg Simmel zauważał, że nowoczesność poszerza liczbę kręgów społecznych jednostki. Człowiek świata tradycyjnego był osadzony głęboko w niewielkiej liczbie wspólnot; człowiek nowoczesny należy do większej liczby częściowo niezależnych struktur. Zwiększa to złożoność tożsamości, ale chroni także przed całkowitym podporządkowaniem jednej grupie. Pluralizm społeczny nie jest więc tylko pluralizmem przekonań, lecz pluralizmem przynależności.

Jest to ważne uzupełnienie zarówno liberalizmu, jak i konfucjanizmu. Liberalizm często chroni jednostkę przed wspólnotą za pomocą praw; pluralizm przynależności chroni ją dodatkowo socjologicznie, umożliwiając odwołanie się do alternatywnych źródeł uznania. Konfucjanizm słusznie zauważa potrzebę relacji, lecz właśnie ich wielość zmniejsza ryzyko utożsamienia relacyjności z posłuszeństwem wobec jednej hierarchii. Perspektywa ta pomaga również zrozumieć współczesne przemiany płci. Emancypacja nie wymaga stworzenia człowieka pozbawionego ról rodzinnych, lecz rozszerzenia repertuaru ról i prawa do współokreślania ich treści. Kobieta może pozostawać córką, matką i partnerką, będąc równocześnie badaczką, przedsiębiorczynią czy artystką.

Problemem nie jest relacja, lecz monopol jednej z nich. Dlatego dynamiczne yin-yang można interpretować bardziej emancypacyjnie niż sztywna historyczna separacja nei-wai: różnica nie musi oznaczać stałego przypisania funkcji. Analogicznie genetyka wykazała, że relacyjność nie oznacza konserwatywnego kultu natury.

Samoograniczenie mocy jako zasada inteligentnej interwencji

Człowiek ma obowiązek reagować na cierpienie i może wykorzystywać technologię do leczenia. Sandelowskie giftedness oraz daoistyczne ziran ograniczają raczej prometejską iluzję pełnego autorstwa niż medycynę jako taką. Istnieje bowiem moralna różnica między rozszerzaniem ludzkich możliwości a projektowaniem człowieka według zewnętrznej normy sukcesu. Rozbieżność ta staje się jeszcze wyraźniejsza, gdy kryterium ulepszania jest generowane przez rynek statusowy albo administracyjny system klasyfikacji.

Genetyka i AI są w tym ujęciu dwiema wersjami tego samego problemu. Pierwsza pozwala ingerować w biologiczne warunki powstawania osoby, druga – w środowisko informacyjne i decyzyjne, w którym człowiek kształtuje swoje zachowania. Obie rozszerzają zdolność przewidywania i kontroli, a zatem wymagają nie tylko większej wiedzy technicznej, lecz także mocniejszej teorii samoograniczenia mocy. Daoistyczne zhi zhi okazuje się tutaj zadziwiająco aktualne: dojrzałość nie polega na maksymalizacji zakresu kontroli, lecz na umiejętności rozstrzygnięcia, których możliwych ingerencji nie należy wykonywać. Samoograniczenie nie jest jednak tożsame z biernością. Jest to rozróżnienie kluczowe, gdyż konserwatywne odczytanie daoizmu mogłoby usprawiedliwiać trwanie cierpienia, niesprawiedliwości lub technicznej stagnacji. Kucharz Ding nie jest ignorantem; jest mistrzem o tak głębokim rozumieniu struktury rzeczy, że potrafi działać z minimalną przemocą. Wuwei można zatem odczytywać jako zasadę inteligentnej interwencji: działanie wystarczające, proporcjonalne i dostrojone do złożoności systemu, zamiast narzucania mu schematu tylko dlatego, że dysponujemy techniczną mocą. Intuicja ta współbrzmi z cybernetyką, ekologią i teorią złożoności – w systemach złożonych silna interwencja nie zawsze przynosi proporcjonalny efekt, gdyż reakcje zwrotne, adaptacja i efekty uboczne mogą całkowicie zmienić rezultat.

Friedrich Hayek wykorzystał problem rozproszonej wiedzy przeciw centralnemu planowaniu; Elinor Ostrom dowiodła, że lokalna wiedza i wielopoziomowe zarządzanie mogą przewyższać proste alternatywy w postaci rynku lub państwa; Herbert Simon rozwijał z kolei pojęcie ograniczonej racjonalności. Daoistyczna pokora epistemiczna może zatem zostać zestawiona z nowoczesnym rozpoznaniem: skomplikowanie systemu nie oznacza jego pełnej poznawalności. Właśnie dlatego współczesne Chiny są interesujące – nie jako wzór czy antywzór, lecz jako laboratorium problemów ogólnonowoczesnych. Skala urbanizacji, starzenia się społeczeństwa, konkurencji edukacyjnej, gospodarki platformowej i rozwoju AI, a także splot rynku z silną państwowością i świadomym powrotem do tradycji filozoficznej, czynią je wyrazistym miejscem obserwacji napięć, które w

różnych proporcjach występują wszędzie. Termin „laboratorium” służy tu jako metafora analityczna, a nie twierdzenie, że społeczeństwo jest eksperymentem sterowanym przez jednego projektanta. Najważniejsza lekcja płynąca z takiego ujęcia dotyczy samej modernizacji: nie istnieje jedna droga prowadząca od tradycyjnej wspólnoty przez indywidualizm do zachodniego liberalnego społeczeństwa. Shmuel Eisenstadt pisał o „wielorakich nowoczesnościach” – nowoczesność nie musi oznaczać jednej, uniwersalnej konfiguracji instytucji i kultury. Chiny stanowią wyraziste potwierdzenie tej tezy.

Krytyczna synteza tradycji, prawa i pluralizmu

Industrializacja, nauka, technologia, urbanizacja i gospodarka rynkowa mogą współistnieć z odmiennymi strukturami politycznymi, pamięcią cywilizacyjną oraz teoriami osoby. Jednak pojęcie wielorakich nowoczesności nie może prowadzić do kulturowego relatywizmu. Fakt, że dana instytucja posiada lokalną genealogię, nie rozstrzyga automatycznie o jej sprawiedliwości; tradycja nie otrzymuje immunitetu przed krytyką tylko dlatego, że jest rodzima.

Filozofia porównawcza nie powinna zamieniać szacunku dla różnic w zakaz oceny. Jej zadaniem jest raczej zrozumienie języków, w których społeczeństwa mogą samodzielnie artykułować normy i krytykę. Właśnie dlatego pojęcia ren, yi, li i he nie powinny być traktowane jak kulturowe eksponaty, lecz jako żywe kategorie krytyczne. Ren pozwala ocenić, czy instytucja humanizuje, czy instrumentalizuje człowieka. Yi weryfikuje, czy formalnie poprawne działanie jest właściwe w konkretnym kontekście. Li ukazuje, jak normy stają się praktyką i nawykiem, natomiast he sprawdza, czy różnica została twórczo zintegrowana, czy jedynie stłumiona. Z kolei daoistyczne jixin pyta, czy narzędzie nie przekształciło sposobu widzenia świata tak głęboko, że wszystko zaczęło wyglądać jak materiał do optymalizacji.

Sandel wnosi do tego zestawu konieczność publicznego uzasadnienia dobra wspólnego. Jego rola w dialogu z Chinami nie polega na dostarczeniu gotowej „zachodniej” teorii, lecz na przywróceniu konfliktu moralnego jako prawomocnego elementu życia wspólnoty. Stanowisko to jest próbą zachowania moralnego zaangażowania bez czynienia państwa jedynym depozytariuszem cnoty. To rozróżnienie jest kluczowe: polityka dobra wspólnego nie może oznaczać polityki jednej, niepodważalnej definicji dobra.

Rawls w takiej syntezie staje się mniej przeciwnikiem Sandela, a bardziej jego niezbędnym korektorem. Przypomina on, dlaczego pluralistyczne społeczeństwo potrzebuje granic publicznego przymusu i zasad możliwych do uzasadnienia osobom o odmiennych doktrynach. Sandel z kolei wskazuje, że same zasady nie wytwarzają cnoty, solidarności ani sensu. Konfucjanizm przypomina,

iż ludzie zdolni do korzystania z wolności muszą zostać wcześniej uformowani społecznie, a daoizm ostrzega wszystkich, że ich konstrukcje są jedynie ludzkimi konstrukcjami i powinny zachowywać świadomość własnego ograniczenia. Można z tego wyprowadzić model czterech zabezpieczeń nowoczesnego ładu, choć nie należy go przedstawiać jako mechaniczną receptę.

Prawo zabezpiecza człowieka przed arbitralnością innych ludzi i wspólnot. Cnota chroni prawo przed społeczeństwem, które przestrzega norm wyłącznie pod nadzorem. Pluralizm zabezpiecza cnotę przed utożsamieniem jednej historycznej moralności z pełnią dobra. Pokora epistemiczna zaś zabezpiecza pluralizm przed przekonaniem, że każda różnica jest równie trafna i że nie potrzebujemy już sądów o prawdzie i sprawiedliwości.

Koncepcja granicy jako mechanizm ochrony przed kolonizacją sfer życia

W ten sposób pozorne alternatywy zostają zastąpione zależnościami. Sprawiedliwość nie wyklucza harmonii, lecz ustala minimalne warunki, w których ta może być wiarygodna. Autonomia nie zaprzecza relacjom; określa raczej możliwość refleksyjnego odnoszenia się do nich. Prawo nie wyklucza cnoty – chroni przed sytuacją, w której tej zabraknie. Cnota z kolei nie wyklucza prawa, gdyż umożliwia działanie norm bez konieczności permanentnego przymusu. Rynek nie wyklucza dobra wspólnego, wymaga jednak granic oddzielających cenę od wartości. Technologia nie wyklucza humanizmu, lecz potrzebuje teorii tego, czego nie należy optymalizować.

Kluczową kategorią staje się zatem granica. Nie rozumiana jako mur oddzielający przeciwieństwa, lecz jako ruchoma norma pozwalająca rozpoznać moment, w którym pożyteczny mechanizm zaczyna kolonizować sferę, dla której nie został stworzony. Rynek znakomicie koordynuje wiele dóbr, ale zawodzi jako miara godności. Rodzina jest źródłem troski, lecz nie może anektować całego życia dorosłej osoby. Państwo tworzy dobra publiczne, jednak nie powinno utożsamiać posłuszeństwa z cnotą. Algorytm pomaga przewidywać, ale nie może definiować ludzkiej wartości. Tradycja dostarcza języka sensu, lecz nie może wyłączać możliwości własnej rewizji.

Daoistyczne zhi zhi można odczytać właśnie jako filozofię granicy. Nie mówi ono jedynie „mniej”, lecz nakazuje rozpoznać punkt, w którym dalsze zwiększanie kontroli zmienia naturę dobra. Intuicja ta jest niezwykle bliska Sandelowskiej teorii komodyfikacji. Pieniądz nie jest moralnie zły, jednak istnieją dobra, które po pełnym urynkowieniu przestają być tym samym dobrem. Technologia nie jest zła sama w sobie, lecz mogą istnieć decyzje, które po pełnej automatyzacji tracą element odpowiedzialności konstytutywny dla ich sensu. Państwo nie jest moralnie złe,

jednak edukacja moralna staje się opresyjna, gdy wynik rozumowania zostaje z góry ustalony administracyjnie.

Właśnie dlatego nie należy pytać wyłącznie o to, czy współczesne Chiny są „bardziej konfucjańskie" lub „bardziej indywidualistyczne". Trafniejsze pytanie brzmi: które mechanizmy kulturowe, ekonomiczne, prawne i technologiczne dominują w konkretnych sferach oraz jak wzajemnie ograniczają swoją ekspansję. Takie podejście pozwala wyjść poza cywilizacyjne stereotypy. W rodzinie odnajdziemy silną relacyjność przy coraz większej negocjowalności ról; w pracy – rynkową konkurencję, hierarchię i algorytmiczne zarządzanie; w edukacji – merytokratyczną selekcję, państwową formację moralną i nacisk na innowacje. W gospodarce mamy rynek funkcjonujący wewnątrz aktywnego państwa, a w oficjalnej kulturze marksizm świadomie łączony z elementami tradycji chińskiej.

W życiu prywatnym mnożą się style biograficzne, w technice – możliwości profilowania jednostki. Nie powstaje z tego jeden spójny kod, lecz system wielorakich logik. Luc Boltanski i Laurent Thévenot wykazali, że nowoczesne społeczeństwa zawierają różne „porządki wartości", z których każdy posiada własną logikę uzasadnienia. Podobną intuicję można zastosować tutaj: rodzina ocenia według troski i zobowiązania, rynek według ceny i efektywności, państwo według interesu publicznego i strategii, nauka według prawdy, prawo według normatywnej prawidłowości, wspólnota moralna według cnoty, a technologia według funkcjonalności. Konflikt rozpoczyna się zazwyczaj nie wewnątrz jednej logiki, lecz wtedy, gdy jedna z nich próbuje przejąć całość życia. Sandelowska krytyka rynku jest właśnie teorią takiej kolonizacji; podobny proces Habermas opisywał jako kolonizację świata życia przez systemowe media pieniądza i władzy.

Relacyjna autonomia jako synteza praw jednostki i więzi społecznych

Daoistyczne jixin można interpretować jako kolejną odsłonę tej samej obawy: logika instrumentalności zaczyna definiować sfery, w których potrzebujemy znaczenia, relacji i otwartości na nieprzewidywalne. Konfucjanizm nie powinien jednak zostać w tej syntezie romantycznie ustawiony po stronie „świata życia". Li również może kolonizować osobę. Rodzina bywa w stanie narzucić zawód, małżeństwo, styl życia czy rolę płciową.

Społeczny wstyd potrafi działać równie skutecznie co sankcja administracyjna. Tradycyjna wspólnota nie jest zatem niewinną alternatywą dla państwa, rynku i technologii; ona także wymaga granicy. To prawdopodobnie najważniejsza lekcja płynąca z analizy kwestii płci: Ucisk nie zawsze

mówi językiem przymusu. Może przemawiać językiem komplementarności, obowiązku, troski i harmonii. Właśnie dlatego relacyjność potrzebuje praw jednostki – nie jako swojego przeciwieństwa, lecz jako zabezpieczenia przed patologiczną relacyjnością. Równocześnie teoria praw potrzebuje relacyjności, aby człowiek nie został zredukowany do samowystarczalnego posiadacza roszczeń. Z tej perspektywy koncepcję „ja refleksyjnie usytuowanego" należałoby rozszerzyć do modelu osoby relacyjnie autonomicznej.

Autonomia nie jest stanem naturalnym, poprzedzającym społeczeństwo. To zdolność wykształcana poprzez język, edukację, poczucie bezpieczeństwa, uznanie i dostęp do alternatywnych relacji. Człowiek może wybierać tylko dlatego, że ktoś wcześniej nauczył go rozumieć istotę wyboru, a instytucje zapewniły przestrzeń, w której odmowa nie prowadzi automatycznie do katastrofy.

Relacyjna autonomia różni się zatem zarówno od atomizmu, jak i od wspólnotowego paternalizmu. Uznaje ona, że człowiek potrzebuje innych, by stać się zdolnym do samostanowienia, lecz właśnie dlatego instytucje mają obowiązek nie przejmować na własność podmiotowości powstałej w relacji. Rodzic wychowuje dziecko do samodzielności, a nie do permanentnej zależności. Nauczyciel rozwija zdolność sądu, nie zaś dożywotnie posłuszeństwo. Państwo kształtuje obywatela odpowiedzialnego, o ile nie żąda, by ta odpowiedzialność oznaczała niezdolność do krytyki.

W tym punkcie można również reinterpretować konfucjański ideał junzi. W społeczeństwie pluralistycznym nie musi on oznaczać człowieka perfekcyjnie odtwarzającego kanon. Może to być osoba posiadająca cnoty niezbędne do odpowiedzialnego życia w obliczu różnicy: roztropność, samokontrolę, troskę, uczciwość oraz gotowość do uczenia się i odwagi w korekcie własnych przekonań. Taki junzi nie potrzebuje jednolitego społeczeństwa, gdyż jego cnota obejmuje zdolność współżycia z ludźmi o odmiennych poglądach. Analogicznie, republikański obywatel Sandela nie powinien być definiowany jako ktoś, kto zawsze przedkłada jednolicie zdefiniowane dobro publiczne nad interes prywatny. Bardziej przekonujący jest obraz obywatela zdolnego rozpoznać, że interes prywatny nie wyczerpuje wszystkich racji, i gotowego publicznie uzasadniać swoje żądania wobec innych. Dobro wspólne staje się wówczas nie gotowym przedmiotem przekazanym przez filozofa czy państwo, lecz praktyką wspólnego rozumowania.

Zhuangzi wprowadza do tego projektu dodatkowe zabezpieczenie: zdolność życia bez ostatecznej pewności. Nie chodzi tu o relatywizm, lecz o świadomość, że własna perspektywa jest sytuacyjna, językowa i historyczna. W epoce politycznej polaryzacji, algorytmicznych baniek i merytokratycznej pewności eksperta cnota ta może okazać się równie ważna jak sama wiedza. Wiedzieć dużo i wiedzieć, że wiedza jest niepełna, to dwie różne kompetencje.

Harmonia refleksyjna jako synteza sprawiedliwości i wspólnotowości

Można zatem powrócić do metafory harmonii. Prawdziwa harmonia nie polega na tym, że wszystkie głosy śpiewają jedną nutę – taka sytuacja to właśnie tong. Harmonia wymaga odmienności elementów oraz reguły pozwalającej im współistnieć bez wzajemnego zniszczenia. W nowoczesnym społeczeństwie potrzebujemy jednak czegoś więcej niż klasycznej metafory muzycznej: musimy dopuścić możliwość, że sama partytura zostanie zakwestionowana przez wykonawców. Tu leży różnica między harmonią tradycyjną a harmonią refleksyjną. Pierwsza zakłada wspólne rozumienie roli; druga potrafi poddać tę rolę negocjacjom. Pierwsza dąży do właściwego wykonania, druga dopuszcza zmianę kompozycji. Harmonia tradycyjna może wystarczać we wspólnocie o wysokiej zgodności normatywnej, lecz ta refleksyjna jest konieczna w świecie mobilności, pluralizmu i technologii, zmieniających się ról płciowych oraz wielorakich przynależności.

W ten sposób sprawiedliwość i harmonia okazują się nie rywalami, lecz dwoma wymiarami dojrzałego ładu. Sprawiedliwość chroni prawo człowieka do pozostania dysonansem. Harmonia chroni wspólnotę przed przekształceniem pluralizmu w trwałą wojnę wszystkich perspektyw. Sprawiedliwość wyznacza granice, których nie wolno naruszyć w imię jedności, natomiast harmonia przypomina, że życie społeczne potrzebuje czegoś więcej niż tylko wzajemnego niekrzywdzenia.

Podobnie rzecz ma się z Rawlsem i Sandelem. Rawls okazuje się niewystarczający tam, gdzie potrzebujemy społecznej motywacji, wspólnych instytucji i dyskusji o celach. Sandel natomiast zawodzi w momentach, gdy wspólnotowa definicja dobra zaczyna rościć sobie prawo do uciszenia różnicy. Ich spór nie wymaga ostatecznego zwycięzcy; może stać się strukturą wzajemnej korekty: sprawiedliwe zasady ograniczają politykę dobra, a polityka dobra dostarcza moralnego świata, dzięki któremu zasady nie stają się pustą techniką. Analogicznie konfucjanizm i daoizm nie powinny zostać syntetycznie „pojednane” poprzez zatarcie różnic. Konfucjanizm wierzy w kultywację, formę, rolę i obowiązek; daoizm stale przypomina, że nadmierna forma może utracić kontakt z życiem. Pierwszy buduje, drugi rozluźnia. Pierwszy pyta, jak stać się lepszym uczestnikiem relacji; drugi, czy relacja nie próbuje zdefiniować człowieka zbyt szczelnie. Cywilizacja potrzebuje obu impulsów: zdolności tworzenia form i umiejętności opuszczania tych, które stały się mechaniczne. Właśnie dlatego współczesne Chiny są intelektualnie tak interesujące.

Nie stanowią one dowodu wyższości jednej tradycji nad inną. Ujawniają raczej intensywność problemów, jakie zglobalizowana nowoczesność stawia wszędzie: jak połączyć rynek ze wspólnotą,

ekspertyzę z legitymizacją, cyfryzację z autonomią, edukację z pluralizmem, rodzinę z indywidualizacją, tradycję z krytyką, państwową zdolność działania z granicami kontroli i technologiczną potęgę z cnotą samoograniczenia. Problemów tych nie da się rozwiązać jednym hasłem o „wartościach azjatyckich", „liberalnej demokracji", „merytokracji", „harmonii", „prawach" czy „innowacyjności".

Człowiek jako refleksyjny węzeł relacji

Każde z tych pojęć oświetla inny fragment problemu, a dojrzałość teorii polega na zachowaniu wielowymiarowości przedmiotu. Dlatego końcowy obraz współczesnej osoby chińskiej musi być bardziej złożony niż ten zarysowany na początku artykułu. Nie jest ona reliktem konfucjańskiego porządku, który przypadkowo używa smartfona, ani uniwersalnym homo economicus mówiącym po mandaryńsku. To podmiot ukształtowany przez historię rodzinnego obowiązku i socjalistycznej państwowości, przez selekcję edukacyjną, rynek, urbanizację, konsumpcję, cyfryzację oraz globalną wymianę idei. Poszczególne osoby doświadczają tych sił w różnym stopniu, zatem żadnego z tych elementów nie wolno zamieniać w stałą cechę „Chińczyka" jako typu antropologicznego.

Najbardziej adekwatną kategorią pozostaje zatem człowiek jako refleksyjny węzeł wielu relacji. Nie istnieje on poza siecią, lecz sieć ta nie wyczerpuje jego możliwości. Choć nie wybiera wszystkich swoich początków, może interpretować odziedziczone zobowiązania. Nie jest całkowicie autorem własnego sukcesu, ale odpowiada za sposób, w jaki korzysta z dostępnych możliwości. Jego wolność nie polega na braku zależności, lecz na zdolności odróżniania więzi rozwijających od tych podporządkowujących.

W tym punkcie spotykają się najcenniejsze intuicje Sandela i tradycji chińskich. Sandel przypomina, że człowiek nie jest całkowicie własnym projektem; konfucjanizm dodaje, że stajemy się osobami poprzez innych, a daoizm ostrzega, by nie pozwolić, aby rola czy technika całkowicie nas pochłonęły. Z kolei liberalizm wyznacza granicę, której wspólnota nie może przekroczyć, podczas gdy republikanizm zauważa, że sama ochrona tej granicy nie wystarczy, jeśli nikt nie troszczy się o wspólny świat. Z takiej syntezy nie wynika gotowy model państwa, lecz bogatszy zestaw kryteriów do oceny każdego społeczeństwa.

Możemy pytać, czy instytucje pozostawiają miejsce na ludzką zdolność zmiany; czy rynek służy dobrom, zamiast definiować je w całości; czy edukacja formuje odpowiedzialność bez produkowania intelektualnego konformizmu; czy technologia zwiększa sprawczość, nie zamieniając osoby w profil; czy wspólnota podtrzymuje zobowiązania, nie wymagając utraty krytycznego dystansu; i czy prawo chroni różnicę, nie niszcząc zdolności do solidarności. Nie ma powodu

zakładać, że wszystkie te wartości dadzą się jednocześnie maksymalizować. Wolność i bezpieczeństwo, efektywność i równość, prywatność i informacja, autonomia i obowiązek oraz innowacyjność i ostrożność wchodzą w rzeczywiste konflikty. Właśnie dlatego filozofia nie powinna obiecywać bezkosztowej harmonii; jej zadaniem jest uczciwe ujawnianie kosztów wyboru.

Tak rozumiana harmonia nie jest przeciwieństwem tragiczności polityki. Isaiah Berlin przypominał, że wartości mogą kolidować w sposób nieredukowalny. Konfucjańskie he można odczytać jako sztukę życia z taką kolizją – pod warunkiem, że nie zamienimy harmonii w twierdzenie, iż każda sprzeczność posiada rozwiązanie, które nikogo nic nie kosztuje. Czasem sprawiedliwość wymaga zerwania relacji, lojalność rodzinna przegrywa z prawem, a rozwój technologiczny powinien zostać zahamowany. Autonomia jednostki musi czasem uwzględnić ciężar odpowiedzialności wobec osób od niej zależnych.

Dojrzałość nie polega więc na usunięciu tragiczności, lecz na wykształceniu instytucji i cnót pozwalających ponosić koszty wyborów bez odczłowieczania strony przegranej. Tutaj ren spotyka sprawiedliwość proceduralną: człowiek może nie otrzymać wszystkiego, czego żąda, ale nie powinien przestać być traktowany jako podmiot moralny. Być może właśnie ten punkt stanowi najgłębszy sens dialogu cywilizacyjnego. Nie chodzi o syntezę, w której Zachód oddaje prawa, a Chiny otrzymują indywidualizm, ani o konstrukcję łączącą Rawlsa z Konfucjuszem w jedną uniwersalną doktrynę.

Chodzi raczej o poszerzenie zdolności każdej tradycji do dostrzegania własnych ślepych pól. Liberalizm wyraźnie widzi zagrożenie wspólnotowym przymusem, lecz słabiej proces społecznego powstawania samej autonomii. Konfucjanizm rozumie relacyjność osoby, ale potrzebuje mocniejszych kryteriów ochrony człowieka przed źle uformowaną relacją. Republikanizm pojmuje znaczenie dobra wspólnego, lecz musi kontrolować pokusę definiowania go w imieniu obywateli. Daoizm chroni spontaniczność przed technokracją, choć nie dostarcza kompletnej architektury instytucjonalnej wielkiego państwa. Tradycja fa rozumie potrzebę standardu, ale sam standard nie odpowiada na pytanie o moralny cel jego stosowania.

Każda teoria potrzebuje więc sąsiada, którego nie może całkowicie wchłonąć. To może być najważniejsza metafora harmonii: nie synteza eliminująca przeciwieństwa, lecz porządek, w którym różne logiki zachowują odrębność i dzięki niej wzajemnie ograniczają swoje patologie. Właśnie dlatego współczesne Chiny należy interpretować nie jako model ukończony, lecz jako intensywną przestrzeń takich napięć. Oficjalny projekt edukacyjny jednocześnie akcentuje polityczną formację, tradycyjną kulturę oraz rozwój naukowo-technologiczny. Narracja kulturowa mówi o integracji marksizmu z elementami tradycji, a nie o restauracji dawnego porządku. Gospodarka łączy

mechanizmy rynkowe z rozległą rolą polityki publicznej, a społeczeństwo jednocześnie urbanizuje się i starzeje.

Relacyjna autonomia jako synteza sprawczości i pokory

Żadnego z tych procesów nie da się sprowadzić do jednego wektora „ku tradycji" albo „ku Zachodowi". Jeśli zatem pytanie artykułu brzmiało, jaka jest rola chińskiej tradycji myślowej we współczesnym modelu społecznym, odpowiedź musi być ostrożna. Tradycja nie działa jak ukryty program determinujący społeczeństwo. Działa raczej jako repertuar kategorii, praktyk i symboli, które mogą być zachowywane, reinterpretowane, odrzucane, politycznie rekonstruowane lub prywatnie przeżywane. Jej wpływ nie polega na nieprzerwanej ciągłości, lecz na zdolności powracania w nowych konfiguracjach.

Jeżeli zaś pytamy, co wniósł do tego sporu Michael Sandel, to nie jest to gotowy projekt polityczny dla Chin. Jego znaczenie polega na uwidocznieniu problemu łączącego wiele analizowanych tradycji: społeczeństwo nie może uniknąć pytań o dobro poprzez przeniesienie ich w sferę rynku, procedury, eksperta czy algorytmu. Każda z tych instytucji zawiera bowiem wcześniejsze rozstrzygnięcia dotyczące tego, co uznaje się za sukces, ryzyko, zasługę, potrzebę, człowieczeństwo i właściwe życie. Konfucjanizm odpowiada, że dobro wymaga pracy nad charakterem i relacją. Daoizm – że nie wolno utożsamiać dobra z maksymalizacją kontroli. Rawls – że nawet głęboko przekonani do własnej wizji dobra musimy uzasadniać przymus ludziom myślącym inaczej, a Sandel – że sama neutralna procedura nie powie nam, czemu wspólny świat ma służyć. Wszystkie te głosy pozostają potrzebne właśnie dlatego, że żaden z nich nie wyczerpuje problemu.

Ostatecznie człowiek współczesny – w Chinach i poza nimi – stoi wobec paradoksu niespotykanej wcześniej sprawczości. Potrafi przekształcać naturę, genom, rynek, informację, środowisko i własną tożsamość. Jednak im większa staje się ta zdolność, tym mniej wystarcza pytanie „czy możemy?". Wzrasta znaczenie pytań: „po co?", „dla kogo?", „jakim kosztem?" oraz „gdzie należy się zatrzymać?". W tym punkcie spotykają się Sandelowskie giftedness, konfucjańskie ren, yi i he oraz daoistyczne zhi zhi.

Człowiek nie jest całkowitym autorem świata, w którym działa; jest jego uczestnikiem, spadkobiercą i współtwórcą. Dojrzałość nie polega więc na maksymalizacji niezależności od wszystkiego, co zastane, lecz na zdolności odpowiedzialnego odnoszenia się do tego, co otrzymaliśmy, oraz krytycznego przekształcania tego, czego nie możemy moralnie przyjąć. Taka antropologia nie idealizuje wspólnoty, gdyż wie, że ta może krzywdzić. Nie idealizuje jednostki, bo rozumie, że jej wybory powstają w warunkach społecznych, których sama nie stworzyła. Nie

idealizuje prawa, gdyż reguła może być niesprawiedliwa; cnoty, bo człowiek może mylić własne przekonania z moralną doskonałością; rynku, bo cena nie mierzy wszystkich wartości; ani technologii, bo model nie jest światem.

Jej podstawową cnotą staje się zatem refleksyjna pokora połączona ze sprawczością. Pokora bez sprawczości zamieniłaby się w rezygnację, sprawczość bez pokory – w prometeizm. Człowiek potrzebuje obu: odwagi zmieniania świata i zdolności rozpoznania, że nie każde przekształcenie jest postępem. Właśnie tak można ponownie odczytać he er bu tong.

„Harmonia bez jednolitości" nie jest uprzejmym hasłem tolerancji. Jest wymagającą teorią społeczeństwa, które potrafi posiadać wspólny świat bez żądania jednej świadomości; przechowywać tradycję bez zamykania przyszłości; formować człowieka bez zawłaszczania jego sumienia; rozwijać technologię bez traktowania osoby jak surowca; korzystać z rynku bez sprzedawania wszystkiego oraz egzekwować prawo bez utożsamiania normy z całą sprawiedliwością. W takim społeczeństwie sprawiedliwość nie jest przeciwniczką harmonii, lecz jej strażniczką. Harmonia nie jest przeciwieństwem pluralizmu, lecz jego dojrzałą formą relacyjną. Autonomia nie jest samotnością, lecz zdolnością krytycznego uczestnictwa w relacjach. Wspólnota nie jest właścicielem osoby, lecz przestrzenią, w której osoba może się rozwijać. Państwo nie jest moralnie neutralną maszyną, ale właśnie dlatego jego działalność formacyjna musi pozostawać ograniczona, uzasadnialna i poddawana krytyce.

Być może najważniejszym rezultatem całego dialogu nie jest teoria „chińska" ani „zachodnia", lecz odkrycie, że współczesność potrzebuje wielowymiarowej teorii ludzkiej zależności. Jesteśmy zależni od rodziny, instytucji, historii, technologii, biologii, środowiska i pracy innych. Jednak zależność nie jest tożsama z podporządkowaniem. Zadaniem dobrego ładu jest przemiana zależności nieuniknionych w relacje możliwie wzajemne, kontrolowalne i otwarte na korektę.

Wtedy dopiero można odpowiedzieć na pytanie o osobę. Osoba nie jest rzeczą ukrytą pod społecznymi rolami ani pustą przestrzenią wypełnianą przez społeczeństwo. Jest zdolnością do stawania się człowiekiem poprzez relacje i do odnoszenia się refleksyjnie do więzi, które ją ukształtowały. Pozwala to zachować konfucjańskie humane becoming bez utraty wolności, Sandelowskie zakorzenienie bez wspólnotowego więzienia i daoistyczną autentyczność bez iluzji całkowitego wyjścia poza świat społeczny.

I dopiero wówczas odpowiedź na problem sprawiedliwości uzyskuje pełny wymiar. Sprawiedliwe społeczeństwo nie jest jedynie takim, w którym dobra zostały poprawnie rozdzielone. Jest takim, w którym człowiek posiada rzeczywistą możliwość uczestnictwa w relacjach bez zostania przez nie pochłoniętym; może wejść w konflikt bez utraty statusu członka wspólnoty; może odmówić roli bez

utraty człowieczeństwa; może korzystać z rynku bez wystawienia całej osoby na sprzedaż oraz może korzystać z technologii bez zostania sprowadzonym do danych.

Harmonia jako refleksyjna rekonstrukcja tradycji i nowoczesności

Harmonia to coś więcej. To zdolność ludzi, którzy zachowali wolność, do ponownego budowania wspólnego świata. Nowoczesności nie należy więc rozumieć jako końca tradycji, a tradycji jako ucieczki od nowoczesności. Najbardziej interesujące społeczeństwa przyszłości będą prawdopodobnie nie tymi, które dokonały czystego wyboru między przeszłością a przyszłością, lecz tymi, które nauczyły się poddawać własne dziedzictwo refleksyjnej rekonstrukcji. Współczesne Chiny są jednym z największych miejsc, w których proces ten można obserwować: raz jako konflikt, innym razem jako projekt polityczny, praktykę rodzinną, gospodarczy pragmatyzm czy filozoficzny dialog.

Nie wiemy, jaki ostatecznie kształt przyjmie ta rekombinacja i nie należy udawać, że historia ma z góry zapisany kierunek. Możemy jednak powiedzieć coś bardziej podstawowego. W świecie, w którym człowiek uzyskał bezprecedensową moc nad naturą i samym sobą, nie wystarczy już wiedzieć, jak działać skutecznie. Trzeba ponownie nauczyć się pytać, jakiego człowieka tworzą nasze instytucje, jakie relacje czynią możliwymi i które granice powinny pozostać granicami właśnie dlatego, że człowiek jest czymś więcej niż zasobem, rolą, konsumentem, obywatelem albo profilem danych. Konfucjusz powiedziałby, że droga do ładu prowadzi przez pracę nad człowiekiem i relacją. Sandel dodałby, że wspólnota musi publicznie spierać się o dobra, którym służy. Rawls przypomniałby, że różnica poglądów nie jest błędem wymagającym usunięcia. Zhuangzi ostrzegłby każdego z nich, aby nie pomylił własnego punktu widzenia z całością Drogi.

Być może właśnie w tej nierozstrzygniętej rozmowie kryje się najbardziej płodna odpowiedź. Ludzkość nie przestaje błądzić dlatego, że odnajduje jeden doskonały system. Uczy się raczej rozpoznawać własne błędy, zachowywać pamięć o wcześniejszych porażkach, konfrontować różne tradycje i ponownie pytać o granice własnej pewności. Historia cywilizacji pozostaje zatem historią niedokończonego poszukiwania: poprzez prawo i cnotę, wspólnotę i wolność, naukę i wiarę w możliwość poznania, technikę i potrzebę samoograniczenia, człowiek, błądząc, nadal szuka światła prawdy.

> Ludzkość nie przestaje błądzić w momencie odnalezienia jednego doskonałego systemu; uczy się raczej rozpoznawać własne ślepe pola poprzez konfrontację sprzecznych tradycji. Prawdziwa dojrzałość cywilizacyjna objawia się nie w syntezie, która eliminuje przeciwieństwa, lecz w odwadze życia z nieredukowalnymi konfliktami wartości. W tym niedokończonym poszukiwaniu człowiek staje się nie sumą danych czy ról, lecz przestrzenią, w której prawo, cnota i pokora wzajemnie się ograniczają, by żadna z nich nie stała się więzieniem.

Inspiracje

[1] **"Encountering China"** Michael J Sandel

Michael Joseph Sandel (ur. 5 marca 1953 r.) to amerykański filozof polityczny i profesor nauk politycznych im. Anne T. i Roberta M. Bassów na Uniwersytecie Harvarda, gdzie wykłada filozofię polityczną od 1980 roku. Jest znany na całym świecie ze swojego słynnego kursu „Sprawiedliwość" na Harvardzie, który stał się pierwszym kursem uniwersytetu udostępnionym bezpłatnie online i w telewizji, docierając do dziesiątek milionów widzów na całym świecie. Sandel jest najbardziej znany ze swojej wpływowej, komunitariańskiej krytyki liberalnej teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa, pierwotnie opracowanej w jego fundamentalnej książce z 1982 roku „Liberalizm a granice sprawiedliwości". Jego badania naukowe koncentrują się głównie na obywatelstwie demokratycznym, etyce publicznej, moralnych granicach rynków oraz społecznych konsekwencjach merytokracji. Sandel, członek Amerykańskiej Akademii Sztuk i Nauk, otrzymał liczne międzynarodowe wyróżnienia i wygłosił prestiżowe wykłady na całym świecie za swój wkład we współczesną filozofię publiczną.

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. He is internationally recognized for his renowned Harvard course "Justice," which became the university's first course made freely available online and on television, reaching tens of millions of viewers worldwide. Sandel is best known for his influential communitarian critique of John Rawls's liberal theory of justice, initially developed in his foundational 1982 book "Liberalism and the Limits of Justice." His scholarship focuses extensively on democratic citizenship, public ethics, the moral limits of markets, and the social consequences of meritocracy. A member of the American Academy of Arts and Sciences, Sandel has received numerous international honors and delivered prestigious lectures across the globe for his contributions to contemporary public philosophy.

Harvard University

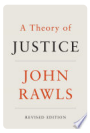
Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:

[1] "Justice as Fairness"

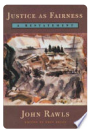
John Rawls



[2] "A Theory of Justice"

John Rawls

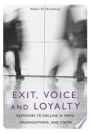
Harvard University Press | ISBN: 9780674042582



[3] "Justice as Fairness: A Restatement"

John Rawls

Harvard University Press | ISBN: 9780674005105



[4] "Exit, Voice, and Loyalty"

Albert Hirschman

Harvard University Press | ISBN: 9780674276604

[5] "The Rhetoric of Reaction"

Albert Hirschman

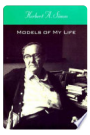
ISBN: 9780674768673



[6] "Institutions, Institutional Change and Economic Performance"

Douglass North

Cambridge University Press | ISBN: 9780521397346



[7] "Models of my life"

Herbert Simon

MIT Press | ISBN: 9780262326582

[8] "Human Problem Solving"

Herbert Simon



[9] "Knowledge and Human Interests"

Jürgen Habermas

John Wiley & Sons | ISBN: 9780745694177



[10] "Against the Current: Essays in the History of Ideas"

Isaiah Berlin

Random House | ISBN: 9781446496190



[11] **"Karl Marx: His Life and Environment"**

Isaiah Berlin

Oxford University Press, USA

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] **"Drift and conversion: hidden faces of institutional change"**

Jacob S. Hacker, Paul Pierson, Kathleen Thelen

2015 | Advances in Comparative-Historical Analysis | DOI: 10.1017/cbo9781316273104.008

Źródło

[2] **"Culture in Action: Symbols and Strategies"**

Ann Swidler

1986 | American Sociological Review | DOI: 10.2307/2095521

Źródło

[3] **"Methodological Pluralism and the Possibilities and Limits of Interviewing"**

Michèle Lamont, Ann Swidler

2014 | Qualitative Sociology | DOI: 10.1007/s11133-014-9274-z

Źródło

[4] **"Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life"**

John Higham, Robert N. Bellah, Richard P. Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler

1986 | Journal of American History | DOI: 10.2307/1903616

Źródło

[5] **"Talk of Love: How Culture Matters"**

Betty G. Farrell, Ann Swidler

2002 | Contemporary Sociology A Journal of Reviews | DOI: 10.2307/3089093

Źródło

[6] **"Risk Society, Towards a New Modernity"**

William Leiss, Ulrich Beck, Mark Ritter, Scott M. Lash, Brian Wynne

1994 | The Canadian Journal of Sociology | DOI: 10.2307/3341155

Źródło

[7] **"Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences"**

Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim

2002 | SAGE Publications Ltd eBooks | DOI: 10.4135/9781446218693

Źródło

[8] **"Unpacking cosmopolitanism for the social sciences: a research agenda"**

Ulrich Beck, Natan Sznaider

2006 | British Journal of Sociology | DOI: 10.1111/j.1468-4446.2006.00091.x

Źródło

[9] **"constitutions, contingency and the individual: solon, lycurgus, and the early development of greek political biography"**

Mark Beck

2011 | Norma & transgressão II | DOI: 10.14195/978-989-26-0236-3_1

Źródło

[10] **"Karl Polanyi: His Life and Times"**

Kari Polanyi-Levitt, Marguerite Mendell

1987 | Studies in Political Economy | DOI: 10.1080/19187033.1987.11675572

Źródło

[11] **"Kari Polanyi Levitt on Karl Polanyi and the economy as a social construct"**

Kari Polanyi Levitt

2017 | Review of Social Economy | DOI: 10.1080/00346764.2016.1231929

Źródło

[12] **"The Social and Solidarity Economy A Theoretical and Plural Framework"**

J. Laville, K. Polanyi

2013

Źródło

[13] **"Capital : a critical analysis of capitalist production."**

Karl Heinrich Marx

1946 | Medical Entomology and Zoology

Źródło

[14] **"[Book] Learning Capitalist Culture Deep In The Heart Of Tejas Contemporary Ethnography 1st Pb Edition By Foley Douglas E Published By University Of Pennsylvania Press Paperback"**

K. Marx, B. Bernstein

2021

Źródło

[15] **"Inventer des traditions"**

Eric Hobsbawm

1995 | Enquête | DOI: 10.4000/enquete.319

Źródło

[16] **"Social Bandits: Reply"**

Eric Hobsbawm

1972 | Comparative Studies in Society and History | DOI: 10.1017/s0010417500006836

Źródło

[17] **"Introduction: Inventing Traditions"**

Eric Hobsbawm

2012 | The Invention of Tradition | DOI: 10.1017/cbo9781107295636.001

Źródło

[18] **"The Invention of Tradition"**

Eric Hobsbawm, Terence Ranger

1986 | Labour / Le Travail | DOI: 10.2307/25142744

Źródło

[19] **"Analysis of the Dynamic Adjustment Mechanism of Enterprise Strategic Positioning from the Perspective of Market Segmentation"**

Fei Han

2026 | Global Media and Social Sciences Research Journal | DOI: 10.71465/gmssrj157

Źródło

[20] **"The evolution of norms within institutions: comments on Paul R. Ehrlich and Anne H. Ehrlich's, 'Population, development, and human nature'"**

Elinor Ostrom

2002 | Environment and Development Economics | DOI: 10.1017/s1355770x02230119

Źródło

[21] **"New Horizons in Institutional Analysis - Health Politics: Interests and Institutions in Western Europe. By Ellen M. Immergut. New York: Cambridge University Press, 1992. 336p. $49.95. - Institutions and Social Conflict. By Jack Knight. New York: Cambridge University Press, 1992. 234p. $59.95 cloth, $17.95 paper. - Governments at Work: Canadian Parliamentary Federalism and Its Public Policy Effects. By Mark Sproule-Jones. Toronto: University of Toronto Press, 1993. 291p. $45.00 cloth, $18.95 paper. - Structuring Politics: Historical Institutionalism in Comparative Analysis. Edited by Sven Steinmo, Kathleen Thelen, and Frank Longstreth. New York: Cambridge University Press, 1992. 257p. $54.95 cloth, $18.95 paper. - Do Institutions Matter? Government Capabilities in the United States and Abroad. Edited by R. Kent Weaver and Bert A. Rockman. Washington: Brookings, 1993. 498p. $36.95 cloth, $16.95 paper."**

Elinor Ostrom

1995 | American Political Science Review | DOI: 10.2307/2083086

Źródło

[22] **"Elinor Ostrom Speaks about Property Rights"**

E. Ostrom

2020 | Social Science Research Network | DOI: 10.2139/ssrn.6380998

Źródło

[23] **"“The Metropolis and Mental Life”"**

Robert Putnam

2012 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9780203103333-10

Źródło

[24] **"Argyris, Chris, Robert Putnam, and Diane Maclain Smith, Action Science: Concepts, Methods, and Skills for Research and Intervention . San Franciso: Jossey-Bass, 1985."**

Chris Argyris, Robert Putnam, Diane Maclain Smith

1985 | Journal of International Crisis and Risk Communication Research

Źródło

[25] **"The Ethics of Actually Helping People: Targeting Skill Acquisition Goals That Promote Meaningful Outcomes for Individuals with Autism Spectrum Disorder"**

Shanna Bahry, Peter F. Gerhardt, M. Weiss, Justin B. Leaf, Robert F. Putnam

2022 | Behavior Analysis in Practice | DOI: 10.1007/s40617-022-00757-x

Źródło

[26] "On individuality and social forms"

Georg Simmel

1971

Źródło

[27] "Georg Simmel on Individuality and Social Forms"

Donald N. Levine, Georg Simmel

1971 | University of Chicago Press eBooks | DOI: 10.7208/chicago/9780226924694.001.0001

Źródło

[28] "On individuality and social forms : selected writings"

Georg Simmel, Donald N. Levine

1971 | University of Chicago Press eBooks

Źródło

[29] "The Metropolis and Mental Life"

Georg Simmel

1995 | Palgrave Macmillan UK eBooks | DOI: 10.1007/978-1-349-23708-1_4

Źródło

[30] "The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of `Multiple Modernities'"

Shmuel Noah Eisenstadt

2000 | Millennium Journal of International Studies | DOI: 10.1177/03058298000290031201

Źródło

[31] "Public Sphere in Muslim Societies, The"

Miriam Hoexter, Shmuel Noah Eisenstadt, Nehemia Levtzion

2002 | State University of New York Press eBooks | DOI: 10.1353/book4533

Źródło

[32] "The Civilizational Dimension of Modernity"

Shmuel Noah Eisenstadt

2001 | International Sociology | DOI: 10.1177/026858001016003005

Źródło

[33] "Modernity in socio-historical perspective"

Shmuel N Eisenstadt

2005 | Comparing Modernities | DOI: 10.1163/9789047407560_005

Źródło

[34] "The Sociology of Critical Capacity"

Luc Boltanski, Laurent Thévenot

1999 | European Journal of Social Theory | DOI: 10.1177/136843199002003010

Źródło

[35] "L'Amour et la Justice comme compétences"

Luc Boltanski

1990 | DOI: 10.3917/meta.bolta.1990.01

Źródło

[36] "Comment s'orienter dans le monde social"

Luc Boltanski, Laurent Thévenot

2015 | Sociologie | DOI: 10.3917/socio.061.0005

Źródło

[37] "Finding one's way in social space: a study based on games"

Luc Boltanski, Laurent Thévenot

1983 | Social Science Information | DOI: 10.1177/053901883022004003

Źródło

[38] "5 'The Public Sphere'"

Jürgen Habermas

2009 | Media Studies | DOI: 10.1515/9781474473231-007

Źródło

[39] "Hannah Arendt's Communications Concept of Power"

Jürgen Habermas

2017 | Hannah Arendt | DOI: 10.4324/9781315253657-4

Źródło

[40] "The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1974)"

Jürgen Habermas

2019 | Crime and Media | DOI: 10.4324/9780367809195-3

Źródło

Artykuły naukowe autora:

[41] "Liberalism and the Limits of Justice"

Michael J. Sandel

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

Źródło

[42] "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

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

Michael J. Sandel

2012

Źródło

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

Michael J. Sandel

1984 | Political Theory | DOI: 10.1177/0090591784012001005

Źródło

[45] "The Case against Perfection"

Michael J. Sandel

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

Źródło

[46] "Liberalism and its critics"

Michael J. Sandel

1984 | New York University Press eBooks

Źródło

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

Michael J. Sandel

2009 | bepress Legal Repository

Źródło

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

Michael J. Sandel

2005

Źródło

[49] "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

[50] "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: eb73fba0-3fd5-4e30-b5cb-1eb32cc96ac7