Państwo jako wychowawca: cnota, merytokracja i granice paternalizmu w dialogu Michaela Sandela z myślą chińską

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje koncepcję „statecraft as soulcraft", zakładającą, że instytucje państwowe nieuchronnie kształtują charakter obywateli. Autor zestawia republikańskie podejście Michaela Sandela, który podkreśla znaczenie cnót obywatelskich niezbędnych do funkcjonowania samorządności, z konfucjańskim perfekcjonizmem reprezentowanym przez Chen Laia. Podczas gdy Sandel skupia się na dyspozycjach politycznych i deliberacji, myśl chińska proponuje „gęstszy" model rozwoju człowieka, integrujący sferę prywatną, rodzinną i publiczną w jeden proces samodoskonalenia. Tekst stawia kluczowe pytanie o dopuszczalny zakres formacji moralnej prowadzonej przez państwo oraz konflikt między liberalną neutralnością aksjologiczną a dążeniem do obiektywnego dobra wspólnego.

The article analyzes the concept of "statecraft as soulcraft," which posits that state institutions inevitably shape the character of citizens. The author contrasts the republican approach of Michael Sandel, who emphasizes the importance of civic virtues essential for self-governance, with the Confucian perfectionism represented by Chen Lai. While Sandel focuses on political dispositions and deliberation, Chinese thought proposes a "thicker" model of human development, integrating the private, familial, and public spheres into a single process of self-improvement. The text raises a key question regarding the permissible scope of state-led moral formation and the conflict between liberal axiological neutrality and the pursuit of an objective common good.

Artykuł analizuje fundamentalne napięcie w relacji państwo-obywatel, kwestionując liberalny postulat aksjologicznej neutralności instytucji publicznych. Autor stawia tezę,

że każda architektura polityczna nieuchronnie pełni funkcję wychowawczą („statecraft as soulcraft”), kształtując charakter i cnoty obywateli poprzez codzienne doświadczenie prawa, edukacji i rynku. Poprzez dialog między republikanizmem Michaela Sandela a myślą konfucjańską, tekst bada granice między wspieraniem rozwoju cnót obywatelskich a ryzykiem twardego perfekcjonizmu i paternalizmu państwowego. Kluczowym punktem sporu jest relacja między merytokracją a demokracją: czy władza powinna należeć do moralnie i intelektualnie wyselekcjonowanych elit, czy też kompetencja polityczna rodzi się z praktyki partycypacji i deliberacji. Ostatecznie autor postuluje model „państwa moralnego”, które zamiast narzucać jednolity wzorzec osobowości, tworzy warunki umożliwiające rozwój odpowiedzialności i krytycznego namysłu, łącząc wiedzę ekspercką z rozproszoną mądrością obywatelską w celu uniknięcia pychy merytokratycznej.

SŁOWA KLUCZOWE

statecraft as soulcraft | konfucjański perfekcjonizm | merytokracja polityczna | republikańska tradycja cnoty | paternalizm moralny | sprawiedliwość cnót | relacyjna teoria osoby | pycha merytokratyczna | model terapeutyczny państwa | epistemiczna demokracja | samokultywacja | neutralność aksjologiczna | rehabilitacyjny model sprawiedliwości | autonomia a teleologia wychowania

Państwo nieuchronnie kształtuje charakter obywateli

Państwo jako wychowawca: "statecraft as soulcraft", sprawiedliwość cnót i granice moralnego paternalizmu

Skoro społeczeństwo potrzebuje nie tylko poprawnych procedur, lecz również określonych dyspozycji moralnych, pytanie o państwo nie może kończyć się na samej konstrukcie instytucji. Powraca problem człowieka, którego te instytucje mają obsługiwać, chronić, dyscyplinować lub rozwijać. W tym punkcie dialog Michaela Sandela z myślą chińską osiąga jeden ze swoich najbardziej wymagających etapów.

Obie strony odrzucają naiwną wizję państwa całkowicie neutralnego wobec charakteru obywateli, różnią się jednak w ocenie zakresu, intensywności i dopuszczalnych środków formacji moralnej. Książka ujmuje to napięcie za pomocą formuły statecraft as soulcraft: rządzenie nie jest jedynie organizacją zewnętrznych zachowań, lecz nieuchronnie oddziałuje na sposób rozumienia dobra, obowiązku, odpowiedzialności i samego siebie. Formuła ta wymaga jednak precyzji.

Nie należy rozumieć jej tak, jakby państwo miało prosty dostęp do ludzkiej „duszy" i mogło ją dowolnie modelować. Chodzi raczej o tezę jednocześnie socjologiczną i normatywną: instytucje zawsze tworzą środowisko uczenia się. Prawo informuje, jakie zachowania są dozwolone, a jakie zakazane; system podatkowy wytwarza bodźce i wyraża hierarchię celów; szkoła przekazuje nie tylko wiedzę, ale także wzorce sukcesu, dyscypliny i współpracy; procedura administracyjna uczy określonego stosunku obywatela do państwa; rynek nagradza jedne cechy bardziej niż inne; instytucje publiczne kształtują doświadczenie równości, hierarchii, godności oraz uznania. Nawet państwo, które deklaruje neutralność aksjologiczną, w praktyce promuje określone sposoby działania i kompetencje społeczne. Pytanie nie brzmi zatem, czy porządek polityczny wychowuje, lecz czy potrafi świadomie rozpoznawać i normatywnie uzasadniać skutki własnego oddziaływania.

Sandel wpisuje się tutaj w republikańską tradycję, według której wolność polityczna wymaga cnót obywatelskich. Samorządność nie utrzymuje się automatycznie dzięki samemu istnieniu konstytucji; potrzebuje ludzi zdolnych do odróżnienia interesu prywatnego od wspólnego, do uczestnictwa w debacie, przyjmowania odpowiedzialności za instytucje, ograniczania własnych roszczeń oraz uznawania innych obywateli za współautorów ładu politycznego. W takim modelu cnota nie oznacza pełnej moralnej doskonałości jednostki, lecz ma charakter przede wszystkim polityczny – chodzi o dyspozycje umożliwiające wspólne rządzenie. Książka przedstawia tę różnicę jako kontrast między liberalnym obrazem obywatela jako beneficjenta praw i ochrony prywatności a republikańskim uczestnikiem samorządności, dla którego wolność wymaga realnej zdolności współdecydowania o wspólnych sprawach. Chen Lai przesuwa jednak argument dalej.

Konfucjański perfekcjonizm jako całościowy rozwój człowieka

Z perspektywy konfucjańskiej republikański repertuar cnót Sandela może wydawać się zbyt "cienki", gdyż pozostaje w dużej mierze ograniczony do sfery obywatelskiej i politycznej. Konfucjanizm nie oddziela tak wyraźnie charakteru prywatnego od publicznego; osoba moralna ma rozwijać dyspozycje przenikające życie rodzinne, samodoskonalenie i aktywność publiczną. Książka rekonstruuje u Chen Laia trzy powiązane poziomy: cnoty osobiste i rodzinne (takie jak ren'ai oraz

xiaoshun), dyspozycje samodoskonalenia (w tym ziqiang i lianchi) oraz cnoty publiczne, do których należą patriotyzm, przestrzeganie rytuału, oddanie profesji i sprawom wspólnoty.

Taki model nie traktuje obywatelstwa jako osobnego segmentu osobowości – moralność ma zachowywać ciągłość od gospodarstwa domowego po życie państwowe. Konfucjański perfekcjonizm jest zatem "gęstszy". Nie wystarcza mu obywatel, który jedynie przestrzega prawa, uczestniczy w wyborach, szanuje procedury i potrafi argumentować w sferze publicznej.

Interesuje go całościowy rozwój człowieka. Jednostka powinna wypracować właściwe dyspozycje emocjonalne, opanować egoistyczne impulsy, realizować obowiązki rodzinne, rozwijać samodyscyplinę i troszczyć się o dobro wspólne, podejmując nieustanną pracę nad własnym charakterem. Moralność jest tu procesem obejmującym całe życie, a nie tylko zbiorem minimalnych reguł chroniących pokojowe współistnienie odmiennych stylów życia. Ta różnica prowadzi do odmiennego obrazu relacji państwa i obywatela. W liberalizmie politycznym państwo powinno powstrzymywać się od narzucania całościowej wizji dobrego życia, gdyż obywatele racjonalnie różnią się w sprawach religii, moralności czy celów osobistych. Republikanizm Sandelowski kwestionuje możliwość całkowitego wycofania się państwa z zagadnień dobra wspólnego, lecz nadal kładzie duży nacisk na deliberacyjne współtworzenie norm. Konfucjański perfekcjonizm idzie dalej: jeśli istnieją dyspozycje obiektywnie lepsze dla człowieka i wspólnoty, instytucje nie powinny jedynie pozostawiać jednostce przestrzeni wyboru, lecz pomagać jej te dyspozycje rozwijać. Problem ten można ująć jako napięcie między autonomią a teleologią wychowania. W modelu autonomii centralne jest prawo osoby do samodzielnego kształtowania własnego życia.

W modelu teleologicznym podstawowe pytanie brzmi: jaki typ człowieka zasługuje na miano dobrze ukształtowanego? Jeśli odpowiedź na to pytanie jest dostępna, wychowanie nie może być neutralne – musi zmierzać w konkretnym kierunku. Z punktu widzenia konfucjańskiego nie byłoby więc przekonujące stwierdzenie, że szkoła powinna rozwijać wyłącznie kompetencje umożliwiające późniejszy, dowolny wybór wartości. Sama zdolność wyboru nie przesądza bowiem o tym, czy wybrany cel jest moralnie wartościowy.

W tym miejscu Yong Huang radykalizuje problem. Książka odróżnia u niego Sandelowską "sprawiedliwość według cnót" od "sprawiedliwości cnót". Pierwsza konstrukcja, wywodzona z teleologicznej interpretacji Arystotelesa, pyta, komu należy przydzielić określone dobro ze względu na cel danej praktyki. Klasyczny przykład fletów służy pokazaniu, że najlepsze instrumenty powinny trafić do najlepszych flecistów, jeśli celem jest najwyższa jakość muzyki.

Huang zmienia jednak przedmiot dystrybucji: jeśli cnota jest dobrem podstawowym dla ludzkiego życia, sprawiedliwość nie powinna ograniczać się do nagradzania tych, którzy już ją posiadają, lecz powinna interesować się także tymi, którzy są jej pozbawieni. Zmiana ta, pozornie drobna, niesie ogromne konsekwencje. Sprawiedliwość dystrybucyjna zazwyczaj pyta, kto powinien otrzymać zasób: dochód, stanowisko, dostęp do edukacji czy władzę. Huang proponuje natomiast potraktować samą zdolność moralnego funkcjonowania jako przedmiot troski instytucjonalnej.

W takim ujęciu osoba występna nie jest jedynie adresatem sankcji, lecz kimś pozbawionym dobra, jakim jest cnota. Właśnie dlatego w materiale pojawia się analogia zdrowotna: wada moralna zostaje porównana do choroby, a właściwą odpowiedzią ma być nie tylko kara, lecz próba moralnego "leczenia". Metafora terapii wnosi do teorii sprawiedliwości element rehabilitacyjny. Jeżeli występek rozumie się wyłącznie jako naruszenie normy zasługujące na sankcję, sprawiedliwość ma charakter przede wszystkim retrybutywny. Jeśli natomiast przestępstwo lub niemoralne zachowanie interpretuje się także jako oznakę deformacji charakteru i zerwania relacji ze wspólnotą, celem reakcji może być reintegracja. Ten sposób myślenia wykazuje analogie do współczesnej kryminologii rehabilitacyjnej i sprawiedliwości naprawczej, choć nie należy tych nurtów utożsamiać z konfucjanizmem. Wspólny jest jednak sprzeciw wobec redukowania sprawcy do jego czynu oraz przekonanie, że odpowiedź społeczna może zmierzać do odbudowania relacji zamiast wyłącznie zadawania cierpienia. W szerszej perspektywie prawnej różnica między retrybucją a rehabilitacją dotyczy rozumienia podmiotowości sprawcy. Kara retrybutywna zakłada, że człowiek był moralnym podmiotem odpowiedzialnym za czyn i właśnie dlatego powinien ponieść proporcjonalne konsekwencje.

Model terapeutyczny przesuwa uwagę na to, jakiego człowieka społeczeństwo chce odzyskać po zakończeniu interwencji. Nie pyta wyłącznie "na co zasłużył?", ale także "kim może się jeszcze stać?". Ta zmiana otwiera humanistyczną możliwość reintegracji, lecz jednocześnie rodzi poważne ryzyko paternalizmu. Kara ma przynajmniej potencjalnie określone granice; terapia może trwać tak długo, jak długo terapeuta uznaje pacjenta za niewyleczonego.

Ryzyka terapeutycznego modelu państwa i prymat przykładu nad sankcją

W tym miejscu metafora choroby staje się szczególnie problematyczna. Chorobę somatyczną rozpoznajemy zazwyczaj na podstawie kryteriów funkcjonalnych lub biologicznych, choć i w medycynie zdarzają się spory o granice normy. W przypadku „choroby moralnej” sytuacja jest znacznie trudniejsza: nie istnieje neutralny biomarker braku cnoty.

Diagnoza zawsze wymaga wcześniejszego przyjęcia określonego modelu dobrego charakteru. Państwo terapeutyczne musiałoby zatem dysponować nie tylko władzą nad zachowaniem, ale i uprawnieniem do definiowania właściwej osobowości. Z perspektywy historii instytucji nie jest to problem abstrakcyjny – każdy system władzy ma tendencję do patologizowania zachowań uznanych za społecznie niepożądane. Im silniej dyskurs polityczny przejmuje język terapii, tym łatwiej konflikt normatywny przedstawić nie jako różnicę poglądów, lecz jako deficyt moralny jednej ze stron. Wówczas opozycja wobec dominującej wizji dobra przestaje być traktowana jako argument wymagający odpowiedzi i zaczyna przypominać objaw wymagający korekty. Granica między wychowaniem a dyscyplinowaniem ulega wówczas zatarciu.

Nie oznacza to jednak, że rehabilitacyjny model Huanga należy odrzucić. Jego siła tkwi w przypomnieniu, iż polityka czysto penalna ma swoje ograniczenia. System, który potrafi jedynie wykrywać, klasyfikować i karać naruszenia, może nauczyć obywatela kalkulacji ryzyka, ale niekoniecznie rozwinąć w nim odpowiedzialność. Książka odwołuje się tu do klasycznej konfucjańskiej opozycji między działaniem z obawy przed sankcją a działaniem wynikającym z wykształconego poczucia wstydu i właściwości moralnej. Huang pozostaje wierny tej intuicji: fa może powstrzymać czyn, lecz li – przykład i samokultywacja – mają zmieniać dyspozycję osoby.

Właśnie tutaj pojawia się pojęcie wstydu, wymagające ostrożnej analizy. W tradycji konfucjańskiej zdolność do wstydu nie musi oznaczać toksycznego poczucia bezwartościowości; może pełnić funkcję moralnej samooceny, gdy człowiek rozpoznaje rozbieżność między swoim postępowaniem a wzorem osoby, którą powinien się stać. Wstyd jest wtedy sygnałem naruszonej relacji i motywacją do zmiany. Książka wiąże z tym mechanizmem opowieść o Shi Yu i „remonstracji z trumną”: moralny przykład ma skłonić władcę do wstydu, refleksji i korekty decyzji. Współczesna psychologia nakazuje jednak rozróżniać emocje moralne precyzyjniej: poczucie winy koncentruje się na negatywnej ocenie czynu („zrobiłem coś złego”), podczas gdy wstyd może obejmować negatywną ocenę całego siebie („jestem zły”).

Ta druga forma, zwłaszcza gdy jest publicznie narzucana i przewlekła, może prowadzić nie do naprawy relacji, lecz do ukrywania winy, agresji, defensywności lub wycofania. Z punktu widzenia polityki publicznej oznacza to, że uznanie wstydu za narzędzie wychowania nie wystarczy. Trzeba pytać, jaka forma społecznej reakcji rozwija odpowiedzialność, a jaka niszczy podmiotową zdolność do powrotu do wspólnoty. Konfucjańska idea wzorca moralnego działa inaczej niż sankcja: władca, nauczyciel czy urzędnik powinien inspirować do naśladownictwa nie przez przymus, lecz przez własną postawę. Książka przywołuje tu metaforę „wiatru i trawy” – przykład osoby sprawującej władzę ma wpływać na innych skuteczniej niż sama groźba kary.

W języku psychologii społecznej można dostrzec tu mechanizm uczenia obserwacyjnego i normatywnego sygnalizowania. Ludzie wnioskują o obowiązujących normach nie tylko z oficjalnych deklaracji, ale przede wszystkim z zachowań osób posiadających status i władzę. Z perspektywy teorii organizacji intuicja ta pozostaje niezwykle żywa: kultura instytucji kształtuje się mniej przez kodeks etyczny wiszący na ścianie niż przez obserwację tego, jakie zachowania faktycznie prowadzą do awansu lub degradacji. Jeśli kierownictwo deklaruje przejrzystość, lecz nagradza ukrywanie błędów, realną normą staje się właśnie to ukrywanie. Jeśli urząd głosi służebność wobec obywatela, a toleruje pogardę wobec słabszych, formalna misja przegrywa z przykładem.

Konfucjańska teoria cnoty lidera trafnie uchwytuje zatem społeczną transmisję norm poprzez zachowanie elit. Jednocześnie niesie ona własne ryzyko: nadmierne uzależnienie jakości państwa od moralnego wzoru rządzących może prowadzić do personalizacji instytucji. Jeśli dobry porządek wymaga dobrego władcy, problemem staje się nie tylko wybór właściwego człowieka, ale i brak zabezpieczeń na wypadek, gdyby ten okazał się niewłaściwy. Tutaj powraca argument tradycji fa: instytucje powinny być projektowane tak, by ograniczać szkody wynikające z moralnej niedoskonałości aktorów. Cnota lidera może poprawiać jakość instytucji, ale nie może zastępować kontroli, odpowiedzialności i przewidywalności prawa. Ten punkt jest kluczowy również dla Sandela.

Rozproszony model cnoty jako zapora przed państwowym perfekcjonizmem

Krytyka neutralności państwa nie oznacza jednak oddania mu monopolu na definiowanie cnoty. Książka przedstawia stanowisko bardziej rozproszone: cnoty obywatelskie powinny być kultywowane m.in. przez szkoły, wspólnoty lokalne, organizacje społeczne i religijne, a nie wyłącznie przez centralny aparat władzy. W ten sposób republikanizm próbuje uniknąć "opresyjności cnoty", czyli sytuacji, w której jedna instytucja narzuca całemu społeczeństwu kompletny model dobrego człowieka.

Państwo może tworzyć warunki dla rozwoju cnoty, nie posiadając wyłączności na jej interpretację. Może wspierać edukację obywatelską, deliberację, odpowiedzialność publiczną, wolontariat, lokalne uczestnictwo i instytucje pośrednie, pozostawiając jednocześnie społeczeństwu przestrzeń na pluralizm źródeł moralnych. Taki model zakłada, że formacja charakteru jest zadaniem wspólnoty politycznej szeroko rozumianej, a nie monopolem administracji centralnej. Odpowiedź Sandela skierowana do Chen Laia nie jest więc powrotem do liberalnej neutralności, lecz próbą

znalezienia rozwiązania pośredniego między minimalizmem aksjologicznym a pełnym perfekcjonizmem państwowym.

Cnota ma znaczenie polityczne, lecz musi być współtworzona przez obywateli. Tradycja może stanowić zasób, ale nie może stać poza krytyką. Wspólnota kształtuje człowieka, jednak ten zachowuje możliwość refleksyjnego odnoszenia się do jej norm. Książka opisuje tę odpowiedź jako obronę "ja" zakorzenionego, lecz nie całkowicie zdeterminowanego przez tradycję. Z perspektywy filozofii politycznej problem można ująć poprzez rozróżnienie między perfekcjonizmem miękkim a twardym. Perfekcjonizm miękki zakłada, że instytucje mogą promować dobra i dyspozycje uważane za wartościowe, lecz powinny czynić to w sposób pozostawiający jednostce możliwość odmowy i krytyki. Twardy perfekcjonizm uznaje natomiast, że państwo może w pewnych warunkach narzucać właściwe formy życia także przeciwko aktualnym preferencjom obywatela.

Konfucjańskie projekty polityczne nie mieszczą się automatycznie w jednym z tych modeli, ale napięcie między nimi pozwala dostrzec pytanie zasadnicze: czy wychowanie moralne ma rozwijać kompetencję do własnego sądu, czy przede wszystkim prowadzić do przyjęcia wcześniej określonej treści moralnej? Jeżeli celem edukacji jest wyłącznie doprowadzenie ucznia do właściwej odpowiedzi, jego zgoda może być wynikiem skutecznej socjalizacji, a nie autonomicznego rozumienia. Jeśli natomiast edukacja uczy wyłącznie samodzielnego wyboru, nie przekazując żadnych kryteriów oceny, może przekształcić autonomię w pustą kompetencję decyzyjną. Odpowiedzialna formacja moralna musi więc równocześnie dostarczać treści i kształtować zdolność ich krytyki. Ten paradoks łączy konfucjańską samokultywację z Sandelowską deliberacją silniej niż prosta opozycja między Wschodem a Zachodem.

Z perspektywy nauk o wychowaniu problem ten można ująć jako różnicę między indoktrynacją a edukacją. Obie mogą przekazywać wartości, lecz edukacja zachowuje przestrzeń dla rozumienia racji, porównywania argumentów i rewizji przekonań. Indoktrynacja dąży przede wszystkim do osiągnięcia stabilnej akceptacji określonego poglądu, niezależnie od jakości drogi poznawczej, która do niej prowadzi. Jeśli statecraft as soulcraft ma być czymś więcej niż elegancką nazwą politycznego formatowania obywateli, musi zawierać epistemiczne zabezpieczenie: wychowywany podmiot powinien stawać się coraz bardziej zdolny do rozumienia, dlaczego dana cnota jest wartością, a nie jedynie sprawniejszy w jej publicznym odtwarzaniu.

To prowadzi do kolejnego problemu: relacji między cnotą a legalnością. Model Huanga zakłada, że literalne przestrzeganie prawa może być moralnie niewystarczające. Materiał źródłowy przywołuje przykład prawa drogowego, którego sens może zostać wypaczony przez formalistyczne wykonanie: kierowca korzystający z dozwolonego manewru powinien uwzględniać również jego wpływ na innych uczestników ruchu i intencję stojącą za regulacją. Argument ten dotyczy problemu znanego

filozofii prawa: różnicy między literą reguły a jej celem, między legalizmem i roztropnością praktyczną.

Prawo nie jest w stanie przewidzieć wszystkich sytuacji. System całkowicie oparty na literalnej regule może prowadzić do absurdów, gdyż język normy zawsze upraszcza rzeczywistość. Dlatego nowoczesne systemy prawne pozostawiają miejsce interpretacji, zasadom ogólnym, dobrej wierze, proporcjonalności czy zakazowi nadużycia prawa. Pod tym względem konfucjańska krytyka formalizmu ma mocne analogie we współczesnym prawoznawstwie. Jednocześnie zbyt dalekie podporządkowanie prawa "duchowi" rozpoznawanemu przez moralnie wykwalifikowanych decydentów może osłabiać przewidywalność i równość stosowania norm. Cnota interpretatora nie jest pełnym substytutem jasnego prawa. Najbezpieczniejszy model musi zatem łączyć trzy poziomy: prawo wyznaczające przewidywalne granice, cnotę umożliwiającą rozumne korzystanie z prawa oraz instytucje kontroli chroniące obywatela przed sytuacją, w której czyjaś deklarowana moralna wyższość zastępuje regułę.

W tym miejscu spotykają się trzy klasyczne chińskie intuicje analizowane wcześniej. Konfucjanizm przypomina o potrzebie charakteru, tradycja fa o potrzebie instytucjonalnego standardu, a daoizm o potrzebie nieufności wobec nadmiernej pewności projektanta. Każda z tych tradycji wskazuje patologię pozostałych.

Państwo moralne zamiast państwa moralizującego

Można zatem stwierdzić, że dojrzała polityka cnoty wymaga własnej teorii samoograniczenia. Państwo powinno troszczyć się o warunki powstawania dobrych obywateli, lecz nie może utożsamiać aktualnej ideologii z pełnią dobra. Powinno rozwijać zdolności moralnego sądu, jednocześnie umożliwiając krytykę systemu, który te zdolności kształtuje. Ma promować odpowiedzialność, ale nie może redukować pluralizmu do moralnego deficytu. Powinno rehabilitować tam, gdzie jest to możliwe, lecz nie może traktować każdego odstępstwa od dominującej normy jak patologii wymagającej terapii.

Taka konstrukcja przybliża nas do istotnego rozróżnienia między "państwem moralnym" a "moralizującym państwem". Pierwsze uznaje, że instytucje podlegają ocenie etycznej i że porządek polityczny wpływa na charakter społeczeństwa. Drugie rości sobie szczególne prawo do kontrolowania sumień. Państwo moralne pyta, czy jego prawo sprzyja godności, odpowiedzialności i wzajemności; państwo moralizujące sprawdza, czy obywatel wystarczająco dobrze internalizuje oficjalny wzór osobowości. Granica między nimi nie przebiega w samym fakcie obecności wartości, lecz w sposobie ich instytucjonalizacji.

W tym świetle "sprawiedliwość cnót" Huanga należy traktować nie jako gotowy projekt instytucjonalny, lecz jako prowokację teoretyczną. Przypomina ona, że niesprawiedliwe społeczeństwo może krzywdzić ludzi również poprzez pozbawianie ich warunków rozwoju moralnego. Dziecko wychowywane w środowisku chronicznej przemocy, człowiek socjalizowany w instytucji nagradzającej korupcję czy pracownik funkcjonujący w organizacji, w której oszustwo jest warunkiem awansu, nie podejmują decyzji w moralnej próżni. Dyspozycje jednostek są częściowo produktem środowiska. Pytanie o dystrybucję cnoty można zatem przełożyć na współczesny język pytania o dystrybucję warunków umożliwiających rozwój dobrego charakteru. Taka rekonstrukcja pozwala ograniczyć paternalistyczne konsekwencje modelu terapeutycznego.

Państwo nie musi bezpośrednio "produkować cnotliwych obywateli". Może natomiast usuwać struktury systematycznie premiujące wady oraz budować instytucje, w których odpowiedzialność, uczciwość i współpraca nie są kosztowną ekstrawagancją. W polityce publicznej ma znaczenie nie tylko to, czego żądamy od jednostki, ale również to, jakie zachowanie opłaca się w systemie. Formacja moralna nie dokonuje się wyłącznie przez lekcję etyki, lecz przez codzienne doświadczenie tego, czy uczciwość prowadzi do straty, czy procedura chroni słabszego, czy urząd odpowiada za błąd i czy człowiek działający dla dobra wspólnego zostaje pozostawiony sam sobie.

Właśnie tutaj dialog Sandela z konfucjanizmem zyskuje szczególną wartość. Liberalizm trafnie przypomina o niebezpieczeństwie przymusu w sprawach dobra, konfucjanizm zaś wskazuje, że żadna jednostka nie dorasta poza środowiskiem moralnym. Republikanizm dodaje, że wolne instytucje wymagają określonych kompetencji obywatelskich, których nie tworzy sam rynek.

Daoizm ostrzega natomiast, że projekt formowania człowieka staje się niebezpieczny właśnie wtedy, gdy projektant jest przekonany o własnej dobroczynności. Najdojrzalsza odpowiedź nie polega więc na wyborze między państwem neutralnym a wychowującym. Taka alternatywa jest fałszywa, gdyż każda trwała architektura instytucjonalna niesie skutki wychowawcze. Prawdziwy problem dotyczy rodzaju tego procesu, rozkładu kompetencji i możliwości sprzeciwu. Instytucje mogą kształtować odpowiedzialność albo oportunizm, odwagę albo konformizm, solidarność albo egoizm, samodzielność albo zależność. Pytanie normatywne brzmi nie tylko, jakie cnoty chcemy wspierać, ale czy człowiek podlegający temu procesowi zachowuje zdolność do zakwestionowania jego treści.

W ten sposób statecraft as soulcraft okazuje się jednocześnie trafną diagnozą i niebezpiecznym programem. Jest trafną diagnozą, ponieważ polityka rzeczywiście uczestniczy w formowaniu ludzi; jest niebezpiecznym programem, jeśli z faktu tego wyprowadza się wniosek, że aparat państwowy powinien otrzymać szeroką władzę nad ich wewnętrznym życiem. Pomostem między tymi biegunami może być model, w którym państwo nie jest moralnie obojętne, ale jego moralność

pozostaje publicznie dyskutowalna; promuje cnoty obywatelskie przez instytucje pluralistyczne; buduje kulturę odpowiedzialności, poddając własne działania ocenie; wychowuje do wspólnoty, lecz równocześnie do krytyki tej wspólnoty.

Ta konstrukcja prowadzi bezpośrednio do kolejnego problemu, którego nie sposób już rozstrzygać wyłącznie na poziomie abstrakcyjnej teorii.

Napięcie między równością obywatelską a merytokracją kompetencji

Jeśli państwo i wspólnota potrzebują ludzi przygotowanych do rządzenia, pojawia się pytanie o to, kto powinien podejmować decyzje polityczne. Czy sama równość obywatelska wystarcza, czy też władza powinna zależeć od kompetencji i moralnego wyrobienia? Czy demokracja jest przede wszystkim prawem każdego do współdecydowania, czy systemem wymagającym filtrów chroniących dobro wspólne przed niewiedzą, krótkowzrocznością i manipulacją? W tym miejscu dialog Sandela z myślą chińską przechodzi od edukacji moralnej do sporu o merytokrację, elitę i demokratyczną samorządność. Pojawia się pytanie o koncepcje Tongdonga Baia, granice politycznej kompetencji oraz możliwość zbudowania instytucji, które nie zamienią wiedzy w przywilej ani równości w fikcję.

Czy powinni rządzić najlepsi? Skoro państwo ma nie tylko administrować, lecz również rozpoznawać dobro wspólne, a sprawowanie urzędu wymaga wiedzy, roztropności i charakteru, kryteria dostępu do władzy stają się kluczowe. Problem ten nie jest specyficznie chiński. Od Platona przez Arystotelesa, tradycję republikańską i nowożytną teorię reprezentacji, aż po współczesne dyskusje nad technokracją i demokracją epistemiczną – filozofia polityczna stale powraca do napięcia pomiędzy polityczną równością a nierówną dystrybucją wiedzy. Demokracja kładzie nacisk na zasadę równego statusu politycznego obywateli; merytokracja polityczna z kolei przypomina, że skutki decyzji publicznych zależą od kompetencji osób je podejmujących. Spór nie dotyczy więc jedynie prawa do rządzenia, lecz relacji między legitymizacją władzy, jakością decyzji a statusem rządzonych.

W książce kwestia ta wybrzmiewa przede wszystkim w koncepcji Tongdonga Baia. Punktem wyjścia jego rozważań jest problem relacyjności człowieka. Bai zestawia Mencjańskie rozumienie ludzkiej społeczności, zakorzenionej w konstytutywnych relacjach, z naturalistycznym podejściem Xunziego, według którego podział pracy i hierarchizacja funkcji są odpowiedzią na ograniczoność zasobów przy nieograniczoności ludzkich pragnień. Następnie autor przenosi ten problem z małej

wspólnoty – gdzie możliwe są gęste więzi i szeroki zakres wspólnych wartości – do wielkiego społeczeństwa ludzi obcych, niepodzielających jednego światopoglądu. To przejście od lokalnej wspólnoty do masowego społeczeństwa stanowi jedno z kluczowych wyzwań współczesnej polityki. Moralność rodzinna może bowiem opierać się na znajomości konkretnego człowieka, pamięci wzajemnych świadczeń i emocjonalnej bliskości.

Nowoczesne państwo obejmuje natomiast miliony osób, z których większość nigdy się nie spotka. Obywatel płaci podatki na leczenie nieznajomego, podporządkowuje się decyzjom urzędnika, którego motywacji nie zna, korzysta z infrastruktury finansowanej przez anonimowych ludzi i współdecyduje o regulacjach dotyczących grup żyjących w warunkach, których osobiście nie doświadcza. Konfucjańska etyka relacji staje zatem przed problemem skalowalności: jak przenieść moralną logikę zobowiązania z gęstego świata rodziny i lokalnej wspólnoty do bezosobowego państwa masowego?

Bai odpowiada na to pytanie poprzez konstrukcję, którą określa jako konfucjański reżim hybrydowy. W książce "Against Political Equality: The Confucian Case" z 2019 roku argumentuje, że wybrane liberalne elementy demokracji – w tym odpowiedzialność rządzących i równość szans – mogą zostać połączone z konfucjańskim sceptycyzmem wobec pełnej politycznej równości rozumianej jako jednakowy udział wszystkich obywateli w kluczowych decyzjach. Propozycja ta zakłada układ łączący izbę wybieraną powszechnie z izbą merytokratyczną, złożoną z osób wyselekcjonowanych pod kątem kompetencji intelektualnych i moralnych. Należy podkreślić, że nie jest to pochwała autorytaryzmu ani opis ustroju Chińskiej Republiki Ludowej, lecz normatywny argument z zakresu filozofii politycznej.

W rozdziale poświęconym temu reżimowi Bai identyfikuje problemy współczesnej demokracji: nieufność wobec elit, pomijanie interesów mniejszości i osób niegłosujących oraz ograniczoną racjonalność wyborców. Proponuje zatem instytucjonalne połączenie mechanizmów demokratycznych z merytokratycznymi. Jest to projekt filozoficzny, którego zasadność należy rozpatrywać oddzielnie od empirycznej oceny systemów posługujących się retoryką kompetencji. Argument Baia dotyka bowiem problemu rzeczywistego, którego nie usunie samo odwołanie do politycznej równości.

Wiedza niezbędna do zarządzania współczesnym państwem jest wysoko wyspecjalizowana. Polityka monetarna, epidemiologia, energetyka czy cyberbezpieczeństwo wymagają kompetencji, których przeciętny obywatel – podobnie jak przeciętny polityk – nie posiada w jednakowym stopniu. Obywatele mogą być równi pod względem moralnego statusu, a jednocześnie nierówni pod względem wiedzy o konkretnym problemie. Demokratyczna zasada równości politycznej nie usuwa tej nierówności epistemicznej.

Kompetencja polityczna to coś więcej niż wiedza techniczna

W swojej najprostszej wersji argument merytokratyczny wydaje się intuicyjny: skoro nie powierzamy operacji neurochirurgicznej osobie wyłonionej w głosowaniu powszechnym, dlaczego skomplikowane decyzje dotyczące gospodarki, zdrowia publicznego czy infrastruktury miałyby zależeć od niewyspecjalizowanych preferencji politycznych? Analogia ta jest jednak tylko częściowo trafna.

Operacja chirurgiczna ma jasno określony cel medyczny, podczas gdy polityka polega przede wszystkim na wyborze między konkurencyjnymi celami. Ekspert potrafi wskazać środek, który skuteczniej prowadzi do danego rezultatu, ale sama ekspertyza nie rozstrzyga, który z tych rezultatów powinien zostać uznany za społecznie najważniejszy. Ekonomista może przewidzieć konsekwencje podatku, lecz z samej wiedzy ekonomicznej nie wynika odpowiedź na pytanie, jaki poziom nierówności jest moralnie dopuszczalny. Epidemiolog oszacuje wpływ ograniczenia mobilności na transmisję choroby, ale sama kompetencja medyczna nie rozstrzyga, jakie ograniczenie wolności pozostaje proporcjonalne. Urbanista potrafi modelować skutki zagęszczenia zabudowy, lecz nie daje mu to wyłącznego mandatu do określenia, jak równoważyć interesy właścicieli nieruchomości, ochronę dziedzictwa, dostępność mieszkań i jakość środowiska.

Wiedza odpowiada na pytania o relację między środkami a skutkami; polityka obejmuje natomiast pytania o hierarchię wartości. To rozróżnienie wyjaśnia, dlaczego kompetencja polityczna nie jest tożsama z kompetencją techniczną. Polityk nie jest po prostu inżynierem społecznym.

Musi on rozpoznawać konflikty wartości, reprezentować interesy, legitymizować decyzje i przewidywać reakcje społeczne, uwzględniając przy tym wiedzę lokalną oraz działając w warunkach niepewności. Kompetencja polityczna jest zatem pojęciem wielowymiarowym. Obejmuje wiedzę, zdolność osądu, charakter, doświadczenie, umiejętność słuchania i rozpoznawania konsekwencji, a także gotowość do rewizji własnego stanowiska. Już samo określenie, kto jest „najbardziej kompetentny", wymaga wyboru kryteriów, a więc jest decyzją normatywną. Konfucjańska merytokracja próbuje ominąć ten problem, łącząc wiedzę z charakterem. Dobry rządzący nie może być wyłącznie ekspertem – powinien posiadać także cnotę. W klasycznej tradycji idea junzi oraz późniejsze instytucje egzaminacyjne utwierdzały przekonanie, że sprawowanie funkcji publicznej musi wiązać się z kształceniem, samodyscypliną i zdolnością wyjścia poza doraźny interes. Z tej perspektywy technokrata posiadający wiedzę, lecz pozbawiony moralnej orientacji, nie spełniałby kryterium dobrego urzędnika. Merytokracja polityczna nie miała być zatem rządami „najinteligentniejszych", lecz rządami osób odpowiednio przygotowanych i moralnie wyrobionych.

W tym miejscu teoria napotyka jednak fundamentalny problem pomiaru. Kompetencje techniczne można w pewnym zakresie egzaminować, lecz znacznie trudniej dokonać obiektywnej selekcji według cnoty. Każdy system obiecujący wybór „najlepszych moralnie" musi odpowiedzieć na pytania: kto definiuje cnotę, kto ocenia kandydatów, kto kontroluje oceniających i jak odróżnić rzeczywisty charakter od umiejętności odgrywania oczekiwanej postawy? Konfucjańska waga przykładana do wychowania charakteru nie usuwa problemu instytucjonalnego, który rozpoznawała tradycja fa: człowiek może strategicznie dostosować zachowanie do systemu nagród. Merytokracja napotyka zatem problem regresu selekcji.

Demokracja jako źródło legitymizacji i rozproszonej wiedzy

Jeżeli kompetentni mają wybierać kompetentnych, należy najpierw rozstrzygnąć, kto wybrał tych pierwszych. Jeśli kryteria selekcji określają eksperci, pojawia się pytanie o legitymizację samych ekspertów. Jeżeli zaś kryteria te zatwierdzają obywatele, element demokratyczny powraca do fundamentu systemu. Nie jest to logiczny dowód na niemożliwość merytokracji, lecz przypomnienie, że żadna procedura wyłaniania elit nie ucieknie przed problemem legitymizacji. Współczesna teoria konfucjańska sama zawiera silną krytykę ograniczania politycznej równości. Sungmoon Kim rozwija projekt konfucjańskiego konstytucjonalizmu demokratycznego, w którym prawo obywateli do udziału w kluczowych decyzjach publicznych wynika z ich równego statusu; ewentualne elementy merytokratyczne muszą zatem funkcjonować wewnątrz porządku uznającego demokratyczną samorządność. W jego rekonstrukcji godność legislacji wiąże się między innymi z poszanowaniem pluralizmu, budowaniem zaufania, ochroną mniejszości oraz odpowiedzialnością wysokich urzędników. Spór o polityczną merytokrację nie przebiega zatem pomiędzy monolitycznym "konfucjanizmem" a demokracją zachodnią – jest to również spór wewnątrz współczesnej filozofii konfucjańskiej.

Inny kontrargument formułuje Elena Ziliotti. W pracy Meritocratic Democracy zwraca ona uwagę na epistemiczne ograniczenia merytokracji politycznej. Nawet wysoce kompetentni i moralnie zaangażowani przywódcy mogą nie dysponować wiedzą rozproszoną pomiędzy członków społeczeństwa. Demokratyczna partycypacja pełni zatem nie tylko funkcję legitymizacyjną, ale i informacyjną: pozwala ujawnić problemy, potrzeby i lokalne doświadczenia niewidoczne z perspektywy centrum. Ziliotti argumentuje, że w pluralistycznych społeczeństwach przemysłowych instytucje demokratyczne są niezbędne jako mechanizm identyfikowania problemów zbiorowych i pozyskiwania rozproszonej wiedzy społecznej. Argument ten można powiązać z Hayekowskim

problemem rozproszonej wiedzy, choć jego zastosowanie do demokracji wymaga ostrożności. Wiedza społeczna nie istnieje w jednym centrum. Pracownik zna praktykę zakładu, której nie dostrzega regulator; osoba z niepełnosprawnością wie o barierach niewidocznych projektantowi; przedsiębiorca rozumie lokalny mechanizm regulacyjny, którego nie uchwyci zagregowana statystyka; mieszkaniec dzielnicy posiada wiedzę o przestrzeni, której nie da się w pełni wydedukować z map. Uczestnictwo obywateli dostarcza więc konkretnych informacji, a nie jedynie deklaracji preferencji. Tak rozumiana demokracja epistemiczna podważa prostą opozycję pomiędzy "kompetentnym ekspertem" a "niewiedzącym obywatelem".

Konieczność syntezy wiedzy eksperckiej i sytuacyjnej

Obywatel może niewiele wiedzieć o modelowaniu makroekonomicznym, lecz za to bardzo dużo o skutkach konkretnej polityki we własnym otoczeniu. Ekspert dysponuje wiedzą abstrakcyjną i porównawczą, obywatel zaś wiedzą sytuacyjną; dobra decyzja wymaga często połączenia obu tych poziomów.

Problematyczna staje się zarówno polityka ignorująca wiedzę ekspercką, jak i technokracja uznająca doświadczenie ludzi za poznawczo nieistotne. Z perspektywy konfucjańskiej jest to szczególnie interesujące, gdyż demokrację partycypacyjną można interpretować nie jako przeciwieństwo troski o dobro ludu, lecz jako jeden ze sposobów jego poznawania. Klasyczna idea troski zakładała, że dobry władca potrafi samodzielnie rozpoznać potrzeby poddanych. Nowoczesne społeczeństwo stawia jednak pytanie epistemiczne: skąd władca ma wiedzieć, czego ludzie naprawdę potrzebują? Im większe, bardziej zróżnicowane i technologicznie złożone jest społeczeństwo, tym mniej prawdopodobne, że nawet wyjątkowo wykształcona elita zdoła bezpośrednio pozyskać całość informacji niezbędnych do właściwego rządzenia.

Problemowi wiedzy towarzyszy problem interesu. Elita może być kompetentna, a mimo to kierować się własnymi korzyściami grupowymi. Wykształcenie nie znosi konfliktu interesów; selekcja intelektualna nie eliminuje pokusy zachowania statusu; moralna certyfikacja nie daje gwarancji odporności na korupcję czy zamknięcie grupowe. Socjologia elit – od Pareta i Michelsa po współczesne badania organizacji – przypomina, że warstwa zarządzająca może dążyć do reprodukcji własnej pozycji niezależnie od ideologii, którą uzasadnia swoją władzę.

Z tego powodu problem merytokracji nie dotyczy wyłącznie jakości pierwszej selekcji, lecz zdolności systemu do korygowania własnych elit. Demokratyczna rotacja jest jednym z mechanizmów takiej korekty, choć i ona nie jest niezawodna. Wybory mogą premiować krótkookresowe obietnice, rozpoznawalność czy zasoby kampanijne zamiast kompetencji do

administrowania państwem. Dlatego spór między demokracją a merytokracją jest źle postawiony, jeśli przedstawia się go jako wybór między „kompetentnymi elitami" a „kompetentnym ludem". Zarówno elity, jak i elektoraty podlegają ograniczeniom poznawczym oraz interesowności. Istotniejsze staje się pytanie o to, jakie instytucje umożliwiają wzajemne korygowanie różnych źródeł błędu. W tym kontekście propozycja hybrydowa Baia jest filozoficznie interesująca.

Model ten zakłada, że demokratycznie wybierana izba przekazuje informację o opinii i satysfakcji społecznej, podczas gdy izba merytokratyczna ma zapewniać kompetencję w decyzjach strategicznych. Taka konstrukcja próbuje rozdzielić funkcje systemu: reprezentację preferencji od eksperckiego osądu. W praktyce jednak funkcji tych nie da się zawsze jasno oddzielić. Decyzja strategiczna często rozdziela koszty i korzyści pomiędzy grupy, będąc zatem jednocześnie decyzją ekspercką i polityczną. To, co dla jednego podmiotu jest „racjonalną polityką długookresową", dla innego może oznaczać realny koszt społeczny ponoszony tu i teraz. Nie istnieje więc czysto techniczna sfera polityki, w której konflikt wartości całkowicie znika. Oczywiście pewne twierdzenia są empirycznie trafniejsze od innych i nie podlegają głosowaniu – większość parlamentarna nie zmieni praw fizyki ani właściwości wirusa. Jednak decyzja o tym, jakie ryzyko jest akceptowalne, kto ma ponosić koszt jego ograniczenia i które dobro ma pierwszeństwo w sytuacji konfliktu, pozostaje kwestią normatywną. Ekspertyza zawęża zakres rozsądnych opcji, lecz nie zawsze wskazuje jedną z nich bez pozostawienia miejsca na wartościujący osąd.

Praktyka obywatelska i pokora elit jako zapora przed pychą merytokratyczną

Republikanizm Sandela akcentuje inne źródło kompetencji politycznej niż merytokracja. Obywatel staje się bowiem kompetentny również poprzez sam udział w samorządności. Deliberacja nie jest tu wyłącznie sposobem agregowania istniejących opinii, lecz pełni funkcję formacyjną.

Człowiek, który musi uzasadnić swoje stanowisko osobom o odmiennych interesach, uczy się rozpoznawać szerszy kontekst decyzji. Republikańska samorządność zakłada zatem pewnego rodzaju sprzężenie zwrotne: cnoty obywatelskie są niezbędne do dobrej deliberacji, ale to właśnie dobra deliberacja pomaga te cnoty rozwijać. Jest to przeciwieństwo modelu, w którym pełną kompetencję należy posiadać jeszcze przed dopuszczeniem do rzeczywistego współdecydowania. Jeśli uczestnictwo jest sposobem uczenia się polityki, system ograniczający udział ze względu na brak kompetencji może reprodukować problem, na który się powołuje: ludzie nie rozwijają zdolności obywatelskich, bo rzadko mają okazję je praktykować, a ten brak staje się następnie argumentem za dalszym ograniczaniem praktyki. Problem przypomina spór o edukację: czy

człowieka najpierw należy uformować i dopiero dopuścić do działania, czy też samo działanie jest niezbędnym elementem formacji? W tym punkcie republikanizm Sandela i konfucjanizm nie są tak odległe, jak mogłoby się wydawać. Obie tradycje zakładają, że człowiek może rozwijać zdolności moralne i polityczne, choć różnią się w kwestii miejsca, w którym ten proces powinien zachodzić.

Merytokratyczna interpretacja konfucjanizmu skłania się ku uprzedniej selekcji i formacji przyszłych rządzących. Republikanizm natomiast przypisuje większą rolę praktyce wspólnego uczestnictwa, w której także zwykły obywatel rozwija zdolność osądu publicznego. Tutaj pojawia się Sandelowska krytyka merytokracji, która jednak wymaga precyzyjnego rozgraniczenia pojęć. W "The Tyranny of Merit" Sandel nie analizuje przede wszystkim konstytucyjnej propozycji powierzenia władzy osobom o potwierdzonych kompetencjach. Jego głównym przedmiotem jest kultura społeczna interpretująca sukces ekonomiczny i edukacyjny jako dowód osobistej zasługi. Pojęcia "merytokracja" u Baia i Sandela częściowo się zatem rozmijają: pierwszy pyta o selekcję decydentów, drugi o moralne znaczenia przypisywane sukcesowi i porażce. Łączenie obu teorii wymaga więc analizy, a nie utożsamienia.

Sandel określa mianem "merytokratycznej pychy" tendencję osób odnoszących sukces do przeceniania własnego sprawstwa i pomniejszania roli szczęścia, warunków społecznych oraz pracy innych. Argument ten dotyczy również obrazu "przegranych": im silniejsze jest przekonanie, że nagrody społeczne odpowiadają zasługom, tym łatwiej uznać, że osoby na dole hierarchii „zasłużyły” na swoją sytuację. Taki podział na przekonanych o własnej zasłudze zwycięzców i upokorzonych przegranych stanowi zagrożenie dla solidarności i samorządności. Choć argument ten nie obala bezpośrednio politycznej merytokracji Baia, ujawnia niebezpieczeństwo, które ona również musi rozwiązać.

Jeżeli dostęp do władzy powiążemy z certyfikowaną kompetencją, wyselekcjonowana elita może zacząć traktować swoją pozycję nie jako funkcję społeczną, lecz jako dowód wyższej wartości. Przejście od stwierdzenia „mam większą kompetencję w danej dziedzinie” do przekonania „jestem człowiekiem bardziej godnym decydowania o innych” nie jest logicznie konieczne, lecz stanowi możliwą patologię kultury merytokratycznej. Im silniej system łączy władzę z zasługą, tym ważniejsza staje się moralna pokora elit. Konfucjanizm oferuje tu własne zasoby: idealny junzi nie powinien traktować urzędu jako potwierdzenia wyższości, lecz jako zobowiązanie. Władza zwiększa wymagania moralne wobec osoby, a nie jej metafizyczną wartość. W klasycznej konstrukcji normatywnej osoba na wyższym szczeblu hierarchii ma więcej obowiązków wobec tych, którzy znajdują się niżej. Konfucjańska hierarchia funkcjonalna nie musi zatem prowadzić do tezy o nierównej wartości moralnej ludzi.

Problemem pozostaje jednak zagwarantowanie, by ideał odpowiedzialnej elity przetrwał w zderzeniu z realnymi mechanizmami statusu i interesu. Można tu przywołać ostrzeżenie Lorda Actona, lecz analitycznie użyteczniejsza jest teoria społecznego dystansu.

Im bardziej elita funkcjonuje w środowisku odseparowanym od reszty społeczeństwa, tym większe ryzyko, że dysponując wysoką kompetencją techniczną, będzie miała ograniczoną wiedzę o codziennym życiu innych grup. Dyplom i kariera administracyjna mierzą określone zdolności, ale nie gwarantują dostępu do pełnego spektrum doświadczeń społecznych.

Komplementarność kompetencji eksperckiej i podmiotowości obywatelskiej

Współczesna debata o merytokracji obnaża dwa rodzaje błędów. Pierwszym jest niedostateczna kompetencja decydentów, drugim – nadmierna pewność tych, którzy kompetencje posiadają. System polityczny musi mierzyć się z oboma. Sama demokratyczna równość nie gwarantuje trafności decyzji, lecz sam dobór ekspertów nie zapewnia kompletności wiedzy ani moralnej pokory. Zależność tę można opisać jako napięcie między deficytem ekspertyzy i deficytem sprzężenia zwrotnego. Demokracja okazuje się szczególnie skuteczna w dostarczaniu tego sprzężenia, gdy umożliwia zmianę rządzących, artykulację sprzeciwu oraz wprowadzanie nowych problemów do agendy publicznej. Merytokracja z kolei może zapewniać ciągłość, specjalizację i długookresową pamięć instytucjonalną. Każda z tych postaw ma jednak swoje patologie.

Mechanizm demokratyczny bywa podatny na mobilizacje emocjonalne i krótkowzroczność; zamknięta struktura ekspercka może natomiast utrwalać błędy, jeśli kanały informacji zwrotnej są niewydolne. Nie wskazuje to jednoznacznie na jeden właściwy model ustrojowy, lecz wymusza analizę komplementarnych mechanizmów poznawczych i kontrolnych. Takie ujęcie zmienia też perspektywę na pojęcie reprezentacji. Reprezentant nie musi być statystycznym odbiciem reprezentowanych, ale powinien dysponować narzędziami pozwalającymi rozpoznawać ich sytuację i podlegać rozliczeniu za sposób korzystania z powierzonej władzy. Ekspert może reprezentować interesy ludzi, których problem techniczny wykracza poza ich wiedzę, jednak legitymizacja takiego działania wymaga jasnego określenia, kto definiuje cele i kto ocenia skutki.

Demokracja nie zakłada, że każdy obywatel samodzielnie rozstrzyga każdą kwestię. Jej kluczowym wyzwaniem jest zachowanie równego statusu ludzi w strukturze, w której wiedza jest nieuchronnie rozłożona nierównomiernie. W tym kontekście istotne staje się odróżnienie równości moralnej, politycznej i epistemicznej. Równość moralna oznacza, że wszyscy posiadają równy status jako

osoby. Równość polityczna dotyczy udziału w ustanawianiu władzy i prawa. Równość epistemiczna byłaby natomiast twierdzeniem, że wszyscy dysponują jednakową wiedzą – co jest empirycznie nie do utrzymania. Spór między demokracją a merytokracją to w istocie pytanie o to, czy nierówność epistemiczna może uzasadniać nierówność polityczną. Bai odpowiada na nie w większym stopniu twierdząco; demokratyczni konfucjaniści, jak Sungmoon Kim, silniej oddzielają te poziomy i bronią udziału politycznego jako konsekwencji równego statusu obywateli.

Rozróżnienie to jest kluczowe dla nowoczesnego społeczeństwa eksperckiego. Pacjent i lekarz nie dysponują równą wiedzą medyczną, lecz pacjent nie traci z tego powodu prawa do współdecydowania o własnym leczeniu. Obywatel i inżynier energetyki nie mają równej wiedzy o sieciach przesyłowych, ale obywatel zachowuje równy status moralny w sporze o rozkład kosztów transformacji energetycznej. Asymetria wiedzy może uzasadniać zróżnicowanie funkcji, lecz nie rozstrzyga automatycznie o hierarchii statusu.

Ta analogia wskazuje punkt spotkania konfucjańskiego ideału kompetencji z republikańskim ideałem samorządności. Ekspertyza może posiadać autorytet funkcjonalny bez stawania się suwerennością. Głos eksperta powinien mieć szczególną wagę tam, gdzie kwestia zależy od wiedzy specjalistycznej, jednak określenie celów i zasad rozdzielania kosztów społecznych pozostaje domeną odpowiedzialności politycznej. W takim modelu kompetencja nie zostaje zdemokratyzowana przez udawanie powszechnej wszechwiedzy, a demokracja nie zostaje zredukowana do przekonania, że wiedzący więcej mają większą wartość polityczną.

Tu objawia się głębszy sens republikańskiej samorządności Sandela. Wolność polityczna nie oznacza, że każdy obywatel jest ekspertem od wszystkiego. Oznacza, że wspólnota nie może być przedmiotem zarządzania przez grupę, która samodzielnie definiuje zarówno cele, jak i środki. Obywatel pozostaje współuczestnikiem porządku politycznego także wtedy, gdy musi polegać na wiedzy innych. Zaufanie do eksperta to nie to samo, co polityczne podporządkowanie. Merytokracja staje się problemem nie wtedy, gdy społeczeństwo ceni kompetencję – bez niej złożone instytucje by nie funkcjonowały – lecz gdy z kompetencji wyprowadza się nadmierne roszczenia do władzy lub gdy hierarchia funkcjonalna zmienia się w hierarchię ludzkiej wartości. Sandelowska "pycha merytokratyczna" jest kluczowa właśnie jako analiza tego przejścia. Sandel podkreśla, że nawet idealne wyrównanie szans nie rozwiązałoby problemu, jeśli struktura społeczna nadal dzieliłaby ludzi na moralnie celebrowanych zwycięzców i upokorzonych przegranych. Z konfucjańskiego punktu widzenia można odpowiedzieć, że prawdziwa cnota chroni przed takim samozadowoleniem. Człowiek szlachetny nie przypisuje sukcesu wyłącznie sobie, gdyż istnieje poprzez relacje i zobowiązania; jego zdolności są owocem pracy rodziny, nauczycieli, instytucji i wspólnoty.

Synteza kompetencji i partycypacji jako fundament odpowiedzialnego rządzenia

Pod tym względem relacyjna teoria osoby może być wręcz antidotum na najbardziej indywidualistyczną wersję ideologii zasługi. Talent nie jest bowiem wyłącznie prywatnym produktem jednostki, lecz zawsze w części wynikiem świata, który umożliwił jego rozwinięcie.

Właśnie dlatego konfucjańska merytokracja polityczna pozostaje wewnętrznie napięta. Z jednej strony uzasadnia ona większą rolę osób o szczególnych kompetencjach i cnotach; z drugiej zaś relacyjna antropologia utrudnia traktowanie tych zdolności jako wyłącznie osobistej zasługi. Im poważniej potraktujemy relacyjność człowieka, tym trudniej twierdzić, że elita „zasłużyła" na władzę w sensie indywidualistycznym. Urząd staje się wówczas funkcją powierzoną ze względu na zdolność służenia wspólnocie, a nie nagrodą potwierdzającą wyższą wartość jego posiadacza.

Rozróżnienie między urzędem jako nagrodą a urzędem jako zobowiązaniem ma kluczowe znaczenie. Jeśli władza jest nagrodą dla najlepszych, system merytokratyczny łatwo wytwarza statusową hierarchię sukcesu. Jeśli zaś jest ciężarem odpowiedzialności powierzonym tym, którzy posiadają określone kompetencje, jej moralna interpretacja zmienia się zasadniczo. W takim modelu osoba posiadająca urząd ma więcej obowiązków, nie więcej godności. To podejście może stanowić istotny wkład konfucjańskiego języka ról do współczesnego sporu o elity.

Nie rozwiązuje to jednak problemu obywatela, który nie został uznany za wystarczająco kompetentnego. Jeśli jest on osobą relacyjną i członkiem wspólnoty, jego doświadczenie pozostaje częścią wiedzy społecznej. Ograniczenie jego wpływu może więc jednocześnie ograniczać zdolność wspólnoty do samopoznania. Tutaj powraca argument epistemicznej demokracji Ziliotti: w nowoczesnym, pluralistycznym społeczeństwie nawet wybitnie przygotowani decydenci potrzebują informacji rozproszonych wśród obywateli. Demokratyczny udział nie jest zatem jedynie ukłonem wobec godności jednostki, lecz może pełnić funkcję poznawczą.

Ostateczne napięcie nie przebiega więc między rozumem elit a emocjami mas – taka opozycja jest zbyt prosta zarówno empirycznie, jak i filozoficznie. Elity również podlegają heurystykom, interesom grupowym i konformizmowi, podczas gdy szeroka partycypacja może zwiększać różnorodność informacji, ale i wzmacniać dezinformację czy polaryzację. Polityka potrzebuje struktur łączących ekspertyzę, doświadczenie, odpowiedzialność i zdolność korekty. Spór dotyczy proporcji tych elementów oraz wartości, które mają pierwszeństwo w sytuacji kolizji.

Z tej perspektywy dialog Baia z sandelowskim republikanizmem okazuje się bardziej produktywny niż prosty wybór między merytokracją a demokracją. Bai przypomina demokracji, że prawomocność nie usuwa problemu kompetencji. Sandel przypomina merytokracji, że kompetencja nie usuwa problemu wspólnoty, godności i moralnej interpretacji sukcesu. Demokratyczni konfucjaniści dodają, że troska o dobry rząd nie musi prowadzić do odrzucenia równego politycznego statusu, zaś epistemiczne teorie demokracji wskazują, że szeroka partycypacja może być mechanizmem pozyskiwania wiedzy.

Współczesna literatura pozostaje w tej kwestii podzielona: jedni autorzy rozwijają modele konfucjańskiej merytokracji, inni łączą kategorie dobra i cnoty z demokratycznym konstytucjonalizmem, a jeszcze inni budują teorie „merytokratycznej demokracji", unikając pełnego wyboru jednego z biegunów.

Z perspektywy zasadniczej tezy tego artykułu spór ujawnia kolejną właściwość chińskiej tradycji myślowej. Osoba nie jest w niej wyłącznie posiadaczem roszczeń wobec państwa, ale państwo nie może być z tego powodu analizowane jedynie jako hierarchiczny wychowawca poddanych. Relacyjność działa w obie strony. Jeżeli obywatel posiada obowiązki wobec wspólnoty, to również władza istnieje w relacji zobowiązania. Kompetencja rządzącego nie uwalnia go od odpowiedzialności wobec ludzi; przeciwnie – zwiększa wymaganie właściwego wykonywania roli. Konfucjański język hierarchii jest zatem bardziej relacyjny niż czysto wertykalny: uzasadnienie wyższej funkcji zależy od realizacji odpowiadających jej obowiązków.

To prowadzi z powrotem do pytania o skalę. W rodzinie stosunkowo łatwo rozpoznać, czy rodzic rzeczywiście troszczy się o dziecko. W wielomilionowym państwie relacja między rządzącym a rządzonym musi być zapośredniczona przez instytucje, dane, administrację, reprezentację oraz kanały komunikacji. Moralny przykład może inspirować, ale nie zastąpi mechanizmu odpowiedzialności. Kompetencja może uzasadniać funkcję, lecz nie usuwa potrzeby informacji zwrotnej. Cnota może ograniczać nadużycie władzy, ale procedura jest niezbędna właśnie dlatego, że nie można zakładać stałej cnotliwości wszystkich sprawujących urząd.

Synteza tradycji w architekturze kompetencji politycznych

W tym punkcie zbiegają się trzy klasyczne tradycje analizowane wcześniej. Konfucjanizm dostarcza języka odpowiedzialnej elity i charakteru, tradycja fa przypomina o znaczeniu konstrukcji instytucjonalnej, a daoizm podważa nadmierną pewność człowieka przekonanego, że potrafi

zaprojektować całość społecznego porządku. Demokracja uzupełnia ten obraz zasadą udziału i mechanizmem jawnego konfliktu, zaś republikanizm – ideą obywatela współodpowiedzialnego za wspólny świat.

Żaden z tych elementów nie rozwiązuje samodzielnie wszystkich problemów politycznej nowoczesności. Spór o merytokrację nie powinien więc sprowadzać się do pytania, kto jest „najlepszy" do rządzenia, gdyż samo to określenie maskuje wielość kryteriów. Można być wybitnym ekonomistą i słabym negocjatorem, świetnym administratorem i człowiekiem niewrażliwym na społeczne koszty decyzji, czy moralnie uczciwym, lecz niezdolnym do działania w warunkach niepewności. Z drugiej strony można posiadać demokratyczny mandat, dysponując niewielką wiedzą o konsekwencjach własnych wyborów. Nowoczesne państwo potrzebuje zatem nie mitycznego jednego rodzaju politycznej doskonałości, lecz architektury pozwalającej różnym rodzajom kompetencji wzajemnie się kontrolować i uzupełniać.

W tym właśnie miejscu problem merytokracji przechodzi w problem edukacji. Jeśli kompetencje polityczne nie są wrodzone, należy zapytać, jak się je rozwija. Jeśli udział obywateli ma mieć wartość większą niż arytmetyczne zliczanie preferencji, niezbędne stają się zdolności rozumowania, rozpoznawania argumentów, odróżniania informacji od manipulacji oraz ujmowania spraw własnych w szerszym kontekście społecznym. Jeżeli natomiast przyszła elita ma być wyłaniana na podstawie wiedzy i charakteru, jeszcze pilniejsze staje się pytanie o instytucje, które mają te cechy kształtować. Dlatego kolejny etap analizy prowadzi ku edukacji jako centralnemu mechanizmowi chińskiej filozofii politycznej.

To właśnie tam abstrakcyjny spór o ren, li, cnotę, harmonię, merytokrację i dobro wspólne zostaje przełożony na praktykę społeczną. Edukacja jest przestrzenią, w której społeczeństwo decyduje, jakie zdolności uznaje za wartościowe, jaki typ człowieka chce kształtować oraz czy posłuszeństwo, kompetencja i krytyczny namysł mają się wzajemnie wspierać, czy konkurować. Współczesne Chiny dostarczają pod tym względem szczególnie interesującego materiału: dawna konfucjańska idea formowania człowieka spotyka się tam z nowoczesnym państwem masowym, systemem egzaminacyjnym, rynkiem edukacyjnym i oficjalnie formułowanymi celami moralnego wychowania. Dopiero analiza tej instytucjonalnej warstwy pokaże, w jaki sposób dawne pytanie o junzi zostało przeniesione do świata uniwersytetów, szkół, rywalizacji o status, technokracji i nowoczesnego obywatelstwa.

> Czy możliwe jest zbudowanie systemu, który kształtuje cnotliwego obywatela, nie stając się jednocześnie jego więzieniem? Prawdziwa dojrzałość polityczna zaczyna się tam, gdzie państwo przestaje być architektem dusz, a staje się przestrzenią, w której człowiek

> może bezpiecznie uczyć się odpowiedzialności za wspólnotę. Ostatecznym testem każdej merytokracji nie jest bowiem to, jak sprawnie rządzą najlepsi, lecz czy potrafią oni zachować pokorę wobec tych, których system uznał za mniej kompetentnych.

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. Bassów na Uniwersytecie Harvarda, gdzie wykłada od 1980 roku. Najbardziej znany ze swojej komunitariańskiej krytyki liberalnej teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa w swojej fundamentalnej pracy Liberalizm a granice sprawiedliwości, Sandel argumentuje, że tożsamość jednostki jest głęboko zakorzeniona w więziach społecznych i wspólnotowych. Wybitny intelektualista, jego szeroko ceniony kurs „Sprawiedliwość" na Harvardzie był pierwszym uniwersytetem, który był swobodnie transmitowany online, docierając do dziesiątek milionów osób na całym świecie. Prace badawcze Sandela dotyczą moralnych ograniczeń rynków, etyki biotechnologii i obywatelskich konsekwencji merytokracji. Jego wpływowe książki badają, jak rozumowanie rynkowe podważa wartości moralne i jak merytokratyczna pycha napędza polaryzację polityczną i podziały społeczne.

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 since 1980. Best known for his communitarian critique of John Rawls's liberal theory of justice in his foundational work Liberalism and the Limits of Justice, Sandel argues that individual identity is deeply embedded in social and communal ties. A prominent public intellectual, his widely celebrated Harvard course 'Justice' was the university's first to be broadcast freely online, reaching tens of millions worldwide. Sandel's scholarship addresses the moral limits of markets, the ethics of biotechnology, and the civic consequences of meritocracy. His influential books explore how market reasoning undermines moral values and how meritocratic hubris fuels political polarization and social division.

Harvard University

Literatura uzupełniająca

Książki

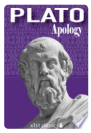
Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[1] "The Analects of Confucius"

Konfucjusz

ISBN: 9781636001227



[2] "Apology"

Platon

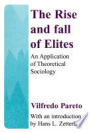
Xist Publishing | ISBN: 9781681956947



[3] "Statesman"

Platon

Hackett Publishing | ISBN: 9780872204621



[4] "The Rise and Fall of the Elites"

Vilfredo Pareto

Transaction Publishers | ISBN: 9781412833363



[5] "The Mind and Society"

Vilfredo Pareto

Alpha Edition | ISBN: 9789353299033



[6] "Political Parties"

Robert Michels

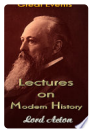
Simon and Schuster



[7] "The American Revolution"

Lord Acton

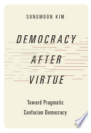
Createspace Independent Publishing Platform | ISBN: 9781983476488



[8] "Lectures on Modern History"

Lord Acton

VM eBooks



[9] "Democracy after Virtue"

Sungmoon Kim

2018 | Oxford University Press | ISBN: 9780190671259

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] "What's the cultural difference between the West and the East? The consumption of popular "cute" games in the Taiwanese market"

Lai Chi Chen

2013 | New Media & Society | DOI: 10.1177/1461444813497555

Źródło

[2] "Against Political Equality: The Confucian Case"

Tongdong Bai

2019 | Project Muse (Johns Hopkins University)

Źródło

[3] "Against Political Equality"

Tongdong Bai

2019 | Princeton University Press eBooks | DOI: 10.1515/9780691197463

Źródło

[4] "China"

Tongdong Bai

2012 | Zed Books Ltd | DOI: 10.5040/9781350219007

Źródło

[5] "A Mencian Version of Limited Democracy"

Tongdong Bai

2008 | Res Publica | DOI: 10.1007/s11158-008-9046-2

Źródło

[6] "Democracy's Value: A Conceptual Map"

Elena Ziliotti

2019 | The Journal of Value Inquiry | DOI: 10.1007/s10790-019-09717-1

Źródło

[7] "An epistemic case for confucian democracy"

Elena Ziliotti

2020 | Critical Review of International Social and Political Philosophy | DOI: 10.1080/13698230.2020.1838736

Źródło

[8] "Political meritocracy and the troubles of Western democracies"

Elena Ziliotti

2020 | Philosophy & Social Criticism | DOI: 10.1177/0191453720948377

Źródło

[9] "Meritocratic Democracy"

Elena Ziliotti

2024 | DOI: 10.1093/oso/9780198896456.001.0001

Źródło

[10] "The Rise and Fall of Elites: An Application of Theoretical Sociology"

Katherine A Fierlbeck, Vilfredo Pareto

1992 | The Canadian Journal of Sociology | DOI: 10.2307/3341335

Źródło

[11] "The Rise of the New Elite"

Vilfredo Pareto

2017 | The Rise and Fall of Elites | DOI: 10.4324/9781315134604-4

Źródło

[12] "A Tool for Psychodynamic Research and Practice"

Robert Michels

1992 | Contemporary Psychology: A Journal of Reviews | DOI: 10.1037/032032

Źródło

[13] "The Therapeutic Action of Psychoanalysis"

Robert Michels

1985 | Contemporary Psychoanalysis | DOI: 10.1080/00107530.1985.10745788

Źródło

[14] "A Legal History of African-Americans from the Iowa Territory to the State Sesquicentennial"

P. Acton, R. Acton

2001

Źródło

[15] "The Iowa State Constitution: A Reference Guide"

J. Stark, R. Acton

1998

Źródło

Artykuły naukowe autora:

[16] "Liberalism and its critics"

Michael J. Sandel

1984 | New York University Press eBooks

Źródło

[17] "Liberalism and the Limits of Justice"

Michael J. Sandel

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

Źródło

[18] "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

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

Michael J. Sandel

2012

Źródło

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

Michael J. Sandel

1984 | Political Theory | DOI: 10.1177/0090591784012001005

Źródło

[21] "The Case against Perfection"

Michael J. Sandel

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

Źródło

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

Michael J. Sandel

2009 | bepress Legal Repository

Źródło

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

Michael J. Sandel

2005

Źródło

[24] "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

[25] "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: 6a42e684-84a1-41fd-8cc5-3c2caae2a53b