Relacyjna teoria osoby a pluralizm dobra wspólnego w dialogu Sandela z filozofią chińską

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst przedstawia syntezę relacyjną jako odpowiedź na redukcjonizmy antropologiczne. Autor analizuje koncepcję „ja refleksyjnie usytuowanego", która łączy zakorzenienie we wspólnocie z możliwością krytycznego dystansu i samo przekształcenia. W centrum rozważań znajduje się spór między Rawlsem a Sandelem: pierwszy kładzie nacisk na sprawiedliwe współistnienie różnic poprzez konsensus, drugi zaś na budowanie solidarności opartej na wspólnym dobru. Perspektywa konfucjańska pogłębia tę analizę, wskazując, że podmiotowość kształtuje się dynamicznie wewnątrz relacji społecznych. Całość dąży do znalezienia równowagi między pluralizmem a poczuciem wspólnoty, unikając zarówno izolacji jednostki, jak i opresyjności grupowej, co prowadzi do postulatu instytucjonalnej pokory i dynamicznej równowagi w ładzie społecznym.

The text presents a relational synthesis as a response to anthropological reductionisms. The author analyzes the concept of the 'reflectively situated self,' which combines rootedness in community with the possibility of critical distance and self-transformation. At the center of the considerations is the dispute between Rawls and Sandel: the former emphasizes the fair coexistence of differences through consensus, while the latter emphasizes building solidarity based on the common good. The Confucian perspective deepens this analysis, indicating that agency is shaped dynamically within social relations. The whole work aims to find a balance between pluralism and a sense of community, avoiding both individual isolation and group oppressiveness, leading to a postulate of institutional humility and dynamic equilibrium in the social order.

Artykuł stanowi próbę przełamania redukcjonistycznych modeli antropologicznych poprzez syntezę liberalizmu, republikanizmu Michaela Sandela oraz tradycji chińskich (konfucjanizmu i daoizmu). Autor stawia tezę, że dojrzała teoria osoby powinna odrzucić dychtomię między „suwerennym atomem" a „funkcją ról społecznych" na rzecz koncepcji jaźni refleksyjnie usytuowanej. Jest to podmiot, który choć konstytuowany przez relacje i wspólnotę, zachowuje niezbędną autonomię do krytycznej oceny własnych więzi. Tekst argumentuje, że prawdziwy ład społeczny nie polega na wymuszonym konsensusie (tong), lecz na dynamicznej harmonii (he) – stanie napięcia między sprawiedliwością proceduralną a etyką cnót. W tym ujęciu pluralizm wartości i prawo do sporu nie są defektami systemu, lecz kluczowymi mechanizmami samokorekty, które chronią jednostkę przed pochłonięciem przez rolę, a wspólnotę przed moralną pustką. Synteza ta proponuje model „pluralizmu bez pustki", w którym wolność definiowana jest nie jako brak zobowiązań, lecz jako zdolność do interpretowania i renegocjowania własnej historii relacyjnej.

SŁOWA KLUCZOWE

relacyjna teoria osoby | pluralizm dobra wspólnego | ja refleksyjnie usytuowane | he er bu tong | overlapping consensus | antropologia relacji | meta-cnoty pluralistycznego ładu | ekologia wspólnot | instytucjonalna pokora | redukcjonizm antropologiczny | dynamiczna równowaga zgodą a sporem | normatywna teoria błędu relacji | metapolityczna pokora Zhuangzi | interakcyjne kształtowanie podmiotu

Synteza relacyjna jako odpowiedź na redukcjonizmy

Pluralizm bez pustki, wspólnota bez uwięzienia: ku relacyjnej teorii osoby i niezamkniętego dobra wspólnego

Po zestawieniu konfucjańskiej antropologii relacji, republikanizmu Sandela, daoistycznej krytyki instrumentalnego rozumu oraz analizy harmonii, merytokracji, edukacji, płci, bioetyki, rynku, prawa i sztucznej inteligencji, staje się jasne, że zasadniczy problem nie polega na znalezieniu jednej tradycji, która „ma rację". Każda z tych doktryn diagnozuje inny rodzaj patologii społecznej, przez co żadna nie może zostać uznana za wyczerpującą teorię człowieka. Liberalizm dostrzega

zagrożenie przymusem wspólnoty wobec jednostki; republikanizm – pustkę obywatelstwa zredukowanego do prywatnej konsumpcji praw; konfucjanizm – antropologiczną nierealność człowieka odizolowanego od relacji; tradycja fa – zawodność porządku opartego na moralnej doskonałości aktorów; a daoizm – pychę projektanta przekonanego, że społeczeństwo, natura i człowiek są całkowicie sterowalne. Dojrzała synteza nie powinna zatem usuwać tych napięć, lecz utrzymywać je w stanie wzajemnej korekty.

Analiza materiałów prowadzi do podobnego wniosku: przeciwstawiając liberalny model podmiotu, Sandelowskie „ja" zakorzenione oraz konfucjańską osobę konstytuowaną przez role, wyłania się koncepcja „ja refleksyjnie usytuowanego". W tym ujęciu wspólnota pozostaje warunkiem tożsamości, lecz nie może stać się jej więzieniem.

Właśnie ten punkt stanowi centrum całej konstrukcji. Człowiek nie jest ani suwerennym atomem, który najpierw istnieje, a dopiero później dobiera sobie relacje, ani prostą funkcją powiązań, pozbawioną krytycznego dystansu wobec własnego miejsca w świecie. Osoba jest jednocześnie ukształtowana i zdolna do samoprzekształcenia, odziedziczona i projektująca, relacyjna i refleksyjna.

W tym miejscu należy jednak skorygować pewne uproszczenie. Rawls nie powinien być utożsamiany z metafizycznym „atomem" żyjącym w moralnej próżni. „Nieobciążone ja" to Sandellowska krytyczna rekonstrukcja implikacji A Theory of Justice, a nie neutralny opis całej filozofii Rawlsa. W Political Liberalism autor wychodzi wręcz od faktu „rozumnego pluralizmu": obywatele nowoczesnych społeczeństw wyznają odmienne, często sprzeczne doktryny dobra, a zadaniem polityki nie jest ich wykorzenienie, lecz znalezienie zasad współpracy, które mogą zostać poparte z różnych pozycji światopoglądowych poprzez overlapping consensus. Liberalizm Rawlsa nie neguje istnienia głębokich więzi; wskazuje raczej, że aparat przymusu politycznego musi opierać się na uzasadnieniu zrozumiałym dla ludzi, którzy tych samych więzi, religii czy koncepcji dobra nie podzielają. Ta korekta pozwala dostrzec rzeczywisty przedmiot sporu między Rawlsem a Sandelem.

Nie chodzi o wybór między człowiekiem „posiadającym relacje" a człowiekiem „bez relacji". Spór dotyczy roli, jaką te więzi powinny odgrywać w publicznym uzasadnianiu ładu politycznego. Rawls obawia się, że państwo utożsamiające jedną wizję dobrego życia z dobrem wspólnym będzie ją narzucać tym, którzy rozsądnie jej nie podzielają. Sandel natomiast lęka się, że państwo unikające merytorycznych sporów o dobro wspólne pozostawi sferę publiczną zbyt ubogą moralnie, by wytworzyć solidarność i cnoty niezbędne do samorządności. Można rzec, że Rawls pyta o warunki sprawiedliwego współistnienia różnicy, a Sandel o warunki powstania wspólnoty zdolnej wspólnie uznać coś za ważne. Pierwszy chroni społeczeństwo przed nadmiarem wspólnego dobra

narzuconego z góry, drugi przed niedoborem wspólnego dobra pozostawiającym jednostki obok siebie, lecz nie ze sobą. Każdy z nich rozpoznaje inną patologię nowoczesności. Konfucjanizm przesuwa ten spór jeszcze głębiej, kwestionując samo założenie, że relacje polityczne między już uformowanymi jednostkami są właściwym punktem wyjścia dla analizy.

Pluralizm bez pustki, wspólnota bez uwięzienia.

Relacyjna antropologia wymaga kryteriów krytycznej oceny więzi

Człowiek staje się człowiekiem poprzez ren, li, rodzinę, naukę, naśladowanie, obowiązek i samokultywację. Książka ujmuje tę antropologię jako dynamiczne "stawanie się człowiekiem", a nie posiadanie gotowej, substancjalnej jaźni. Konfucjański zarzut wobec liberalizmu jest zatem mocniejszy niż Sandelowski: nie mówi on jedynie, że wspólnota wpływa na nasze cele, lecz że część zdolności niezbędnych do stawania się podmiotem kształtuje się właśnie wewnątrz relacji. Współczesna psychologia rozwojowa, socjologia i neuronauki społeczne dostarczają licznych obserwacji zgodnych z rdzeniem tej intuicji. Język, regulacja emocji, zdolność przyjmowania perspektywy, normy wzajemności, poczucie własnej wartości oraz znaczna część tożsamości powstają w procesie interakcji. Nie wynika stąd bezpośrednio konfucjańska teoria moralności, jednak trudno bronić empirycznego obrazu człowieka jako istoty kształtującej siebie poza środowiskiem społecznym. W tym ujęciu relacyjność przestaje być jedynie stanowiskiem filozoficznym – staje się faktem rozwojowym. Ale właśnie tutaj pojawia się problem, którego konfucjanizm nie może ominąć: jeżeli wspólnota produkuje zdolność moralnego sądu, to skąd bierze się możliwość sądu przeciw niej samej? Problem płci ukazał ostrość tego dylematu.

Jeśli kobieta od dzieciństwa jest socjalizowana w roli opartej na podporządkowaniu, nie wystarczy stwierdzić, że jej relacyjna tożsamość jest autentyczna tylko dlatego, iż powstała społecznie. Społeczne pochodzenie normy nie stanowi dowodu jej moralnej prawomocności. To samo dotyczy hierarchii rodzinnej, zawodowej, państwowej czy technologicznej. Dlatego relacyjna antropologia potrzebuje normatywnej teorii błędu relacji. Nie każda relacja rozwija człowieka, nie każda rola zasługuje na lojalność i nie każda tradycja przekazuje dobro. Nie każda wspólnota posiada zatem roszczenie do zachowania. Jeżeli pojęcia ren, yi, li i he mają pozostać współcześnie żywe w sensie filozoficznym, muszą pozwalać nie tylko na odgrywanie ról, lecz również na ich ocenę. Ren można w tym modelu interpretować jako kryterium humanizujące: relacja powinna sprzyjać rozwojowi człowieczeństwa jej uczestników i nie może traktować jednej strony wyłącznie jako środka dla drugiej. Yi wnosi ocenę właściwości konkretnego działania, dzięki czemu może korygować

automatyzm rytuału. Li nadaje relacji stabilną formę i uczy praktyki wzajemności, lecz nie może być absolutyzowane, gdyż sama forma bywa historycznym nośnikiem hierarchii. He przypomina natomiast, że dobry porządek nie polega na dominacji jednego elementu, lecz na układaniu różnic w konfigurację umożliwiającą wspólne życie. W takiej rekonstrukcji cztery pojęcia nie tworzą hierarchii, lecz mechanizm wzajemnej kontroli.

Li bez ren może stać się pustym konformizmem. Ren bez li może pozostać bezkształtną dobrą intencją. He bez yi może usprawiedliwiać kompromis osiągnięty kosztem słabszego, natomiast yi bez he może przekształcić moralną pewność w niekończącą się walkę o zwycięstwo własnej interpretacji. Dojrzała etyka relacyjna wymaga wszystkich tych napięć jednocześnie. Podobna korekta dotyczy tezy, że sprawiedliwość jest w konfucjanizmie jedynie "cnotą naprawczą", podczas gdy harmonia stanowi dobro wyższe. Intuicja ta jest cenna jako przypomnienie, że społeczeństwo nie powinno zadowalać się samym sprawiedliwym administrowaniem konfliktami – dobra relacja jest czymś bogatszym niż uczciwie przeprowadzony proces sądowy. Jednak sprawiedliwość nie może zostać z tego powodu zredukowana do symptomu moralnej porażki. W społeczeństwie pluralistycznym konflikt nie zawsze oznacza rozpad więzi; bywa normalną konsekwencją istnienia odmiennych dóbr, interesów i doświadczeń. Właśnie dlatego sprawiedliwość powinna być traktowana jako warunek bezpiecznego poszukiwania harmonii, a nie tylko jako lekarstwo stosowane po jej utracie. Prawo do sprzeciwu, formalna ochrona słabszego, procedura odwoławcza i możliwość publicznego zakwestionowania normy sprawiają, że zgoda osiągnięta później ma inną jakość. Harmonia staje się refleksyjna, ponieważ strony miały realną możliwość niezgody. Bez tego rozróżnienia trudno oddzielić he od tong.

To właśnie ten punkt Sandel podnosi jako główne zastrzeżenie wobec Chenyanga Li: harmonia może przekształcić się w wymuszony konsensus, jeśli nie zostanie zachowana przestrzeń rzeczywistego sporu moralnego. Jest to jedno z najważniejszych ostrzeżeń całego dialogu chińsko-sandelowskiego.

Dynamiczna równowaga między zgodą a sporem

Wspólnota pozbawiona instytucji niezgody nie ma pewności, czy jej członkowie rzeczywiście są zgodni. Z drugiej strony społeczeństwo, które potrafi jedynie generować konflikty, traci zdolność do działania zbiorowego. W tym punkcie Rawlsowskie zasady współpracy, Sandelowska polityka dobra wspólnego i konfucjańskie he zaczynają się wzajemnie uzupełniać. Potrzebujemy bowiem zasad określających granice tego, czego nie wolno zrobić nawet w imię wspólnoty; przestrzeni do dyskusji

o dobrach, które chcemy wspólnie realizować, oraz praktyk pozwalających na dalsze współżycie po zakończeniu sporu.

Pluralizm w tym modelu nie jest tożsamy z relatywizmem. Fakt, że społeczeństwo obejmuje wiele koncepcji dobra, nie oznacza, iż wszystkie są równie prawdziwe, sprawiedliwe czy wartościowe. Rawlsowski „rozumny pluralizm" zakłada istnienie granic rozumności, wzajemności i gotowości do współpracy. Sandel idzie o krok dalej, postulując, by spory dotyczące dobra były rozstrzygane merytorycznie, a nie wykluczane z domeny polityki. Konfucjanizm uzupełnia to o wymóg pracy nad charakterem uczestników dyskusji. Zhuangzi natomiast przypomina, że nawet osoba głęboko przekonana o własnej racji powinna zachować świadomość perspektywicznego położenia własnego sądu. Ten element jest kluczowy.

Zhuangzi nie musi być odczytywany jako filozof głoszący równoważność wszystkich stanowisk. Współczesna rekonstrukcja jego perspektywizmu wskazuje raczej na epistemiczną zależność naszych sądów od języka, historii, praktyki i punktu widzenia, a tym samym na brak dostępnej człowiekowi perspektywy absolutnie "znikąd". Jednocześnie nie wyklucza to możliwości uczenia się od innych; wręcz przeciwnie – świadomość ograniczeń własnego stanowiska może sprzyjać jego poszerzaniu.

Harmonia jako dynamiczny proces samokorekty

Zhuangzi wnosi do sporu Rawlsa, Sandela i Konfucjusza rodzaj pokory metapolitycznej. Rawls pyta o zasady, które mogliby zaakceptować ludzie głęboko różniący się światopoglądowo. Sandel zastanawia się, o jakie dobro powinniśmy wspólnie się spierać, natomiast konfucjanizm pyta o dyspozycje, które musimy wykształcić, by umieć żyć razem. Zhuangzi dodaje do tego pytanie: jak silnie powinniśmy ufać przekonaniu, że to właśnie nasza formuła wspólnego dobra wyczerpuje prawdę?

Nie jest to sceptycyzm prowadzący do politycznej bezczynności – gdyby każda decyzja wymagała pewności absolutnej, nie można byłoby podjąć żadnej. Chodzi o odmienną cnotę epistemiczną: działać bez utożsamiania aktualnej perspektywy z perspektywą ostateczną. Można uchwalić prawo, pozostawiając możliwość jego rewizji. Można bronić wartości, wciąż słuchając argumentów krytyka. Można zachować tradycję, nie twierdząc przy tym, że jej historyczna forma jest jedynym możliwym wcieleniem dobra. Taka postawa nadaje harmonii nowe znaczenie. Harmonia nie jest końcem historii, w którym konflikt znika raz na zawsze, lecz zdolnością systemu do integrowania nieustannie pojawiających się różnic bez rozpadu wspólnego świata.

W biologii homeostaza nie oznacza niezmienności organizmu, lecz aktywne reagowanie na zmianę. Podobnie dojrzałe he można rozumieć jako społeczną zdolność adaptacji, a nie osiągnięty stan ciszy. Konflikt staje się zatem nie tylko zagrożeniem dla harmonii, lecz jednym z jej mechanizmów uczenia. Sprzeciw kobiety wobec patriarchalnej roli ujawnia niesprawiedliwość ukrytą w dotychczasowej „równowadze". Protest pracownika pokazuje koszt systemu produkcji niewidoczny dla zarządzającego. Krytyka algorytmu obnaża błąd, którego model nie potrafi samodzielnie rozpoznać, a spór naukowy podważa teorię pozornie ustabilizowaną.

Porządek, który przetwarza takie sygnały bez traktowania ich automatycznie jako zagrożenia dla całości, jest bardziej odporny niż system mylący brak widocznego sprzeciwu z sukcesem. W tym punkcie teoria harmonii spotyka się z cybernetyką i teorią systemów. System pozbawiony informacji zwrotnej nie jest stabilny w mocnym znaczeniu; jest ślepy na własne błędy. Mechanizm krytyki pełni tu funkcję negatywnego sprzężenia zwrotnego – może destabilizować lokalnie, aby zapobiec destabilizacji globalnej.

W ten sposób protest, sąd, audyt, wolna polemika naukowa, krytyka wewnętrzna czy prawo do odwołania nie muszą być interpretowane jako przeciwieństwa ładu. Są organami jego zdolności do samokorekty. Pozwala to ponownie zestawić li i fa. Li odpowiada za głębię społecznej internalizacji norm, fa zaś za przewidywalność i granice arbitralności. Samo li staje się niebezpieczne, gdy norma zostaje uwewnętrzniona tak silnie, że człowiek przestaje postrzegać ją jako podlegającą ocenie. Samo fa jest kruche, gdy ludzie traktują normę jak zewnętrzną przeszkodę, której należy przestrzegać jedynie pod nadzorem. Dojrzały ład wymaga internalizacji części zasad przy jednoczesnym zachowaniu formalnego mechanizmu umożliwiającego kwestionowanie ich konkretnych zastosowań. Technologia cyfrowa komplikuje ten model, ponieważ do li i fa dołącza kod. Jak pokazaliśmy wcześniej, architektura algorytmiczna może regulować zachowania bez jawnego wydawania normy.

Prawo do zmiany i metacnoty pluralistycznego ładu

W rezultacie pluralizm potrzebuje dziś nie tylko wolności wypowiedzi i prawa do odmiennego stylu życia, lecz także ochrony przed infrastrukturalnym zamknięciem możliwości. Człowiek musi mieć szansę zmienić profil, z którego system przewiduje jego przyszłość, odwołać się od automatycznej klasyfikacji i dotrzeć do treści niesprowadzalnych do historii jego wcześniejszych preferencji. W tym punkcie "ja refleksyjnie usytuowane" zyskuje wymiar technologiczny. Jeżeli człowiek ma być zdolny do przekroczenia własnej historii, systemy informacyjne nie powinny stale zamieniać jej w samospełniającą się przepowiednię. Podmiotowość obejmuje bowiem nie tylko prawo do bycia

sobą, ale także prawo do przestania być tym, kim dotąd byliśmy. Jest to szczególnie istotne w społeczeństwie predykcyjnym.

Analogicznie wspólnota nie może być definiowana wyłącznie przez dane o przeszłych preferencjach jej członków. Demokracja, deliberacja i edukacja istnieją m.in. dlatego, że ludzie mogą pod wpływem argumentu zmienić przekonania. System, który jedynie doskonale agreguje bieżące preferencje, może być skutecznym narzędziem konsumpcyjnym, ale niekoniecznie narzędziem wspólnego uczenia się. Właśnie dlatego różnica między preferencją a sądem jest tak ważna dla Sandela. Preferencja mówi, czego chcę; sąd moralny mówi, co uważam za słuszne i dlaczego. Rynek sprawnie agreguje preferencje poparte siłą nabywczą, a algorytm precyzyjnie przewiduje je na podstawie wcześniejszego zachowania.

Polityka dobra wspólnego wymaga natomiast przestrzeni, w której człowiek może zakwestionować własną preferencję, uznając rację innego za lepszą. Konfucjańska samokultywacja opiera się na podobnym założeniu: pierwszy impuls nie jest ostatnim słowem osoby. Człowiek może kształtować pragnienia. Xunzi rozwijał tę intuicję szczególnie mocno, traktując rytuał jako społeczny mechanizm przekształcania spontanicznych dyspozycji. Liberalizm oparty na preferencjach może więc nauczyć się od konfucjanizmu, że wolność nie musi oznaczać bezkrytycznego spełniania aktualnych pragnień. Z kolei konfucjanizm musi przejąć z liberalizmu pytanie: kto ma prawo określić, które pragnienia wymagają przekształcenia?

Pytanie to prowadzi bezpośrednio do granic państwa wychowującego. Książka wskazuje na Sandelowską obawę przed uczynieniem państwa jedynym depozytariuszem cnoty. Obawa ta pozostaje uzasadniona nawet wtedy, gdy zgodzimy się, że państwo nigdy nie jest całkowicie neutralne. Z faktu, że instytucje nieuchronnie kształtują ludzi, nie wynika bowiem, że każda forma świadomego kształtowania jest prawomocna. Między nieuniknioną socjalizacją a programem pełnej moralnej standaryzacji istnieje zasadnicza różnica. Najbezpieczniejszy model formacji powinien zatem koncentrować się na cnotach umożliwiających wspólne poszukiwanie dobra, a nie na odgórnym narzucaniu kompletnej treści dobrego życia. Uczciwość poznawcza, gotowość wysłuchania argumentu, odpowiedzialność za skutki działania, zdolność współpracy, wrażliwość na krzywdę, umiejętność uzasadniania decyzji i przyznawania się do błędu są "metacnotami" pluralistycznego ładu. Nie rozstrzygają one wszystkich sporów moralnych, ale pozwalają je prowadzić bez destrukcji wspólnoty.

Republikańska cnota Sandela może być zatem faktycznie "cieńsza" niż pełna konfucjańska wizja junzi, jak podkreśla książka, lecz właśnie ta mniejsza gęstość może być zaletą w społeczeństwie obejmującym wiele religii, tradycji i sposobów życia. Im bardziej kompletna doktryna dobra zostaje wpisana w aparat państwowy, tym większe ryzyko, że pluralizm zostanie potraktowany jako defekt

moralny. Z drugiej strony sama "cienka" kultura polityczna może nie wystarczyć do utrzymania społeczeństwa. Człowiek nie wychowuje dzieci według konstytucyjnego minimum, nie troszczy się o starzejącego rodzica dlatego, że wymaga tego publiczny rozum, i nie buduje przyjaźni na podstawie abstrakcyjnej wzajemności obywatelskiej.

Ekologia wspólnot i dystans wobec ról jako gwarancja wolności

Życie społeczne potrzebuje "grubych" wspólnot: rodzin, tradycji, religii, stowarzyszeń, zawodów, lokalnych historii i kultur. Problem nie tkwi w samym istnieniu tych struktur, lecz w ryzyku ich monopolu nad człowiekiem. Pluralistyczne społeczeństwo można zatem rozumieć jako ekologię wspólnot, a nie zbiór odizolowanych jednostek. Człowiek przynależy jednocześnie do wielu porządków: rodziny, zawodu, miasta, państwa, wspólnoty kulturowej, sieci przyjaciół, a czasem religii, ruchu społecznego czy organizacji. Żadna pojedyncza relacja nie musi wyczerpywać jego tożsamości; wręcz przeciwnie – wielość przynależności chroni wolność, ograniczając zdolność jednej grupy do całkowitego zawłaszczenia osoby. Taka pluralizacja relacji stanowi interesujące uzupełnienie konfucjańskiej metafory cebuli.

Problemem nie musi być brak izolowanego rdzenia, lecz sytuacja, w której wszystkie warstwy cebuli zostały nałożone przez jeden ośrodek normatywny. Osoba zyskuje bezpieczeństwo, gdy jej role częściowo równoważą się nawzajem: pracownik może być jednocześnie rodzicem, obywatelką, badaczem, członkinią stowarzyszenia i przyjacielem. Konflikt ról, choć bywa obciążający, paradoksalnie tworzy przestrzeń wolności.

Człowiek odkrywa wówczas, że nie jest redukowalny do jednej funkcji. W tym punkcie daoistyczne du oraz idea "genuine pretending" stają się fascynującym uzupełnieniem etyki ról. Można je interpretować jako zdolność odgrywania roli bez całkowitego utożsamienia się z nią. Stosując tę kategorię ostrożnie, otrzymujemy teorię wewnętrznego dystansu: mogę być rzetelnym urzędnikiem, pracownikiem, rodzicem czy obywatelem, a jednocześnie mieć świadomość, że żadna z tych funkcji nie wyczerpuje mojego człowieczeństwa. Daoistyczna korekta konfucjanizmu polegałaby zatem na obronie tej części człowieka, której nie da się całkowicie zsocjalizować. Nie chodzi tu o liberalne, metafizyczne jądro istniejące przed społeczeństwem, lecz o przestrzeń niepełnego utożsamienia ze społeczną definicją siebie. Dzięki niej człowiek może wypełniać swoją rolę, nie pozwalając, by stała się ona całym jego światem.

Taka interpretacja nabiera szczególnego znaczenia w obliczu współczesnej gospodarki i technologii. Rynek definiuje człowieka jako konsumenta i zasób pracy; platforma jako użytkownika; administracja jako adresata regulacji; rodzina jako członka genealogii, a wspólnota polityczna jako obywatela. Każdy z tych opisów jest częściowo prawdziwy, lecz każdy staje się niebezpieczny w momencie, gdy rości sobie pretensję do pełności. Wolność człowieka można zatem rozumieć jako zdolność przemieszczania się pomiędzy rolami bez ryzyka całkowitego pochłonięcia przez jedną z nich.

To właśnie tutaj dochodzimy do być może najważniejszego zderzenia antropologicznego całego artykułu.

Osoba relacyjna i pluralistyczne rozumienie dobra wspólnego

Liberalizm głosi, że istnieje osoba, której role nie mogą całkowicie podporządkować. Konfucjanizm odpowiada: poza rolami człowiek w pełnym społecznym sensie w ogóle nie staje się osobą. Daoizm dodaje zaś, że nawet jeśli role nas konstytuują, musimy zachować zdolność do niebrania żadnej z nich za ostateczny obraz rzeczywistości. Sandel z kolei sugeruje: jesteśmy zakorzenieni, lecz możemy interpretować znaczenie własnych korzeni. Z tych czterech perspektyw można zrekonstruować model osoby jako relacyjnej wielości zdolnej do refleksji. Nie cechuje jej metafizyczna izolacja od społeczeństwa, posiada ona jednak moralny status niezależny wyłącznie od społecznej aprobaty. Jej autonomia nie polega na braku więzi, lecz na zdolności oceniania, hierarchizowania, renegocjowania i czasem odrzucania tych relacji. Odpowiedzialność z kolei nie sprowadza się do automatycznego wykonywania roli, lecz do rozumienia, dlaczego dana relacja rodzi zobowiązanie. Taki model pozwala inaczej rozumieć prawa człowieka – nie muszą być one teorią samotnego atomu.

Mogą one pełnić funkcję normatywnej granicy relacyjności: chronić osobę przed sytuacją, w której wspólnota, rodzina, państwo, rynek lub technologia całkowicie definiują jej wartość. Prawo do prywatności nie oznacza, że człowiek nie potrzebuje innych; oznacza, że nie każda część jego życia należy do otoczenia. Wolność sumienia nie zakłada życia bez tradycji, lecz możliwości krytycznego ustosunkowania się do niej. Prawo do sprzeciwu nie niszczy wspólnoty – może być wręcz warunkiem jej zdolności do samokorekty. Konfucjańska odpowiedź przypomina jednak teorii praw, że sama granica nie tworzy jeszcze więzi. Społeczeństwo, w którym każdy posiada dobrze zabezpieczoną sferę prywatną, może nadal cierpieć na samotność, rozpad solidarności i brak gotowości do ponoszenia kosztów za innych.

Prawa określają, czego nie wolno naruszać, lecz nie odpowiadają w pełni na pytanie, za co warto się poświęcić. Tu niezbędny jest język dobra, zobowiązania i przynależności. Dobra wspólnego nie można zatem rozumieć jako jednego zbiorowego celu stojącego ponad osobami. W społeczeństwie pluralistycznym „wspólne dobro" to raczej struktura dóbr umożliwiających wspólne życie i poszukiwanie bardziej szczegółowych wartości. Należą do niej zaufanie, zdolność komunikacji, bezpieczeństwo, podstawowa sprawiedliwość, edukacja, dostęp do informacji, możliwość uczestnictwa, ochrona przed arbitralnością oraz instytucje pozwalające przetwarzać konflikt. Tak rozumiane dobro wspólne jest wystarczająco „gęste", by nie redukować państwa do nocnego stróża, a zarazem na tyle otwarte, by nie dyktować obywatelom jednej kompletnej filozofii szczęścia. Nie jest neutralne wobec przemocy, oszustwa, dominacji czy degradacji człowieka, lecz pozostaje pluralistyczne wobec wielu sposobów sensownego życia. Właśnie tutaj można mówić o pluralizmie bez pustki. Pustka powstaje nie z faktu, że społeczeństwo posiada wiele wartości, lecz wtedy, gdy brakuje języka pozwalającego je hierarchizować, krytykować i publicznie uzasadniać. Pluralizm nie oznacza więc rezygnacji z moralności; wymaga wręcz bardziej rozwiniętej etyki, gdyż człowiek nie może już odwołać się do jednej oczywistej tradycji, lecz musi nauczyć się argumentować wobec innych.

Instytucjonalizacja nieukończenia jako gwarancja wolności i harmonii

Analogicznie możliwa jest wspólnota bez uwięzienia. Wspólnota nie staje się opresyjna samym faktem posiadania norm; staje się niebezpieczna dopiero wtedy, gdy odbiera możliwość reinterpretowania tych zasad, wyjścia z przypisanej roli, krytyki hierarchii czy przedstawienia doświadczenia, którego dotychczasowy porządek nie uwzględniał. Dojrzała wspólnota musi zatem posiadać mechanizmy rozszczelnienia własnej pewności. Do takich instrumentów należy prawo, ale i edukacja. Ta ostatnia nie powinna być wyborem między „przekazywaniem wartości" a „neutralnym krytycznym myśleniem". Każdy proces kształcenia przekazuje bowiem określone wartości już poprzez dobór treści, sposób oceniania czy relacje w klasie. Kluczowe pytanie brzmi: czy jednocześnie rozwija zdolność do ich refleksyjnego badania? Konfucjańskie xue i Sandelowska deliberacja mogą tu współbrzmieć: uczenie się jako transformacja człowieka powinno obejmować również umiejętność transformowania własnej tradycji.

Podobną zasadę można zastosować do rynku. Powinien on pozostać potężnym mechanizmem koordynacji, lecz nie może stać się kompletną antropologią. Człowiek jest konsumentem tylko w wycinku swoich relacji. Jeśli cena zaczyna definiować znaczenie rodzicielstwa, przyjaźni,

obywatelstwa, edukacji czy godności, mechanizm jednej sfery kolonizuje pozostałe. Sandelowska krytyka komodyfikacji i konfucjańska etyka ról mówią tutaj podobnym językiem: nie wszystkie dobra istnieją przed relacją i nie każde z nich można przenieść za pomocą transakcji. Analogicznie należy podejść do technologii. AI może przewidywać zachowania człowieka, ale nie powinna otrzymać prawa do jego definiowania. Może rekomendować, lecz nie każde dobro powinno zostać oddane funkcji optymalizacyjnej. Może wzmacniać zdolność podejmowania decyzji, ale nie zwalnia to podmiotów instytucjonalnych z odpowiedzialności.

Daoistyczne jixin staje się tu nie postulatem antytechnologicznym, lecz zakazem epistemicznego imperializmu: model jest narzędziem widzenia, a nie pełnią widzianego świata. Z tego względu zhi zhi – zdolność wiedzenia, kiedy się zatrzymać – może być uznana za ogólną cnotę instytucjonalną nowoczesności. Rynek potrzebuje granic komodyfikacji, państwo – granic paternalizmu, technologia zaś – granic automatyzacji.

Wspólnota wymaga granic roszczenia wobec osoby, rodzina – granic obowiązku, a nauka – granic pewności. Sama polityka potrzebuje świadomości, że nie każdy konflikt musi zostać rozstrzygnięty zwycięstwem jednej doktryny. To ostatnie twierdzenie jest szczególnie istotne. Dojrzały pluralizm nie obiecuje końca sporów o dobro; Rawls stara się znaleźć sprawiedliwe warunki ich współistnienia, podczas gdy Sandel chce, aby część z nich powróciła do sfery publicznej.

Konfucjańskie he szuka sposobu tworzenia całości z elementów różnorodnych. Zhuangzi ostrzega przed przekonaniem, że aktualna perspektywa osiągnęła absolutny punkt widzenia. Razem prowadzą one nie do metafizycznego konsensusu, lecz do instytucjonalizacji nieukończenia. „Nieukończenie" nie oznacza słabości porządku – może być wyrazem jego dojrzałości.

Nieredukcyjna synteza autonomii i relacyjności

Konstytucja pozostaje otwarta na interpretację, nauka na falsyfikację, tradycja na reinterpretację, a moralność na nowe doświadczenia. Instytucja dopuszcza korektę, człowiek zaś – zmianę własnej biografii. System, który nie może zmienić zdania, zachowuje stabilność jedynie do momentu, w którym świat przestaje pasować do jego założeń. W tym ujęciu największym wspólnym przeciwnikiem omawianych tradycji nie jest indywidualizm, kolektywizm, rynek czy technokracja sama w sobie. Jest nim redukcjonizm: przekonanie, że jeden wymiar człowieka może wyjaśnić całość jego istnienia. Liberalny redukcjonizm dostrzega przede wszystkim wybierającą jednostkę; ekonomiczny – maksymalizatora preferencji; konfucjański w swojej skrajnej wersji – wykonawcę ról; biurokratyczny – adresata norm; technologiczny – profil danych; nacjonalistyczny – element zbiorowości, a biologiczny – konfigurację genomu.

Każda z tych perspektyw rozpoznaje pewien element prawdy, lecz każda staje się niebezpieczna w chwili, gdy uznaje tę prawdę za definicję całego człowieka. Najbardziej obiecująca antropologia dla współczesnego społeczeństwa musi zatem być nieredukcyjnie relacyjna. Człowiek istnieje poprzez innych, lecz nie jest wyłącznie funkcją tych relacji. Jego autonomia rozwija się społecznie, ale nie może zostać odebrana w imię tego pochodzenia. Prawa chronią granice jego podmiotowości, jednak nie zwalniają go z zobowiązań. Tożsamość posiada historię, ale historia nie jest przeznaczeniem. Ciało jest biologiczne, lecz nie sprowadza się do biologicznego materiału. Dane opisują zachowania, ale nie wyczerpują osoby.

W podobny sposób sprawiedliwość i harmonia nie muszą konkurować o status nadrzędnej zasady. Sprawiedliwość chroni warunki, w których ludzie mogą pozostać różni, nie stając się przy tym bezsilnymi. Harmonia zaś opisuje jakość relacji, która wykracza poza samą ochronę praw. Sprawiedliwość zabezpiecza możliwość powiedzenia „nie”; harmonia dąży do stworzenia możliwości ponownego powiedzenia „my”. Pierwsza bez drugiej grozi społeczeństwem poprawnie oddzielonych obcych. Druga bez pierwszej – społeczeństwem, w którym wspólnota wymaga od słabszych, by nazwali własne podporządkowanie zgodą. Podobnie cnota i prawo powinny pozostawać w stanie napięcia, a nie być alternatywą. Prawo bez cnoty wymusza coraz ściślejszy nadzór. Cnota bez prawa pozostawia słabszego zależnym od moralności silniejszego. Fa wyznacza przewidywalne granice; li i ren pomagają funkcjonować dobrze także tam, gdzie granicy nie patroluje sankcja. Yi chroni przed literalizmem, he zaś przed zamianą każdego konfliktu w wojnę.

Wreszcie wspólnota i jednostka nie tworzą równania o sumie zerowej. Im bardziej wspólnota rozwija kompetencje niezbędne do refleksji i samodzielności, tym mniej musi obawiać się autonomicznej osoby. Im silniej jednostka rozumie, że jej autonomia była możliwa dzięki językowi, instytucjom, edukacji i pracy innych, tym rzadziej utożsamia wolność z brakiem zobowiązań. Konflikt rodzi się przede wszystkim wtedy, gdy wspólnota domaga się bezwarunkowego posłuszeństwa albo jednostka uznaje wszystkie swoje osiągnięcia za wyłącznie własne dzieło.

Pluralizm bez pustki jako synteza autonomii i relacyjności

Właśnie dlatego Sandel okazał się tak produktywnym rozmówcą dla współczesnej filozofii chińskiej. Jego znaczenie nie polega na dostarczeniu Chinom gotowej, zachodniej odpowiedzi, lecz na uruchomieniu dialogu wokół dobra wspólnego, relacyjnego podmiotu, harmonii, rynku i cnoty. Konfucjanizm może radykalizować jego krytykę atomizmu; daoizm – jego krytykę prometeizmu i technologicznej kontroli; Sandel z kolei może wprowadzić do tych tradycji silniejsze wymaganie

publicznego sporu i refleksyjnego dystansu. Nie powstaje z tego jedna, sztuczna filozofia „Wschodu i Zachodu", lecz raczej system wzajemnych pytań.

Rawls pyta Sandela, kto ochroni człowieka przed wspólnotą pewną własnego dobra. Sandel pyta Rawlsa, kto stworzy solidarność niezbędną do utrzymania sprawiedliwych instytucji. Konfucjusz pyta obu, skąd wezmą się ludzie zdolni do mądrego korzystania z wolności. Han Fei pyta Konfucjusza, co się stanie, gdy ludzie okażą się mniej cnotliwi, niż zakłada teoria. Zhuangzi pyta wszystkich, dlaczego są tak pewni własnych klasyfikacji. Współczesna AI pokazuje natomiast, że te pytania można dziś zakodować – albo całkowicie ominąć – w infrastrukturze technicznej.

Dojrzała filozofia społeczna nie musi udzielać jednej, ostatecznej odpowiedzi. Jej zadaniem może być zaprojektowanie ładu, w którym żadne z tych pytań nie zostanie trwale uciszone. Potrzebujemy wspólnoty wystarczająco silnej, by tworzyć solidarność, i wystarczająco słabej, by nie posiadać człowieka; państwa wystarczająco aktywnego, by chronić dobra publiczne, i wystarczająco ograniczonego, by nie kolonizować sumienia; rynku wystarczająco swobodnego, by uruchamiać ludzką przedsiębiorczość, i wystarczająco uregulowanego, by nie przeliczać wszystkiego na cenę; technologii wystarczająco potężnej, by rozwiązywać problemy, i wystarczająco podporządkowanej człowiekowi, by nie definiować jego wartości. To właśnie można nazwać pluralizmem bez pustki. Nie jest nim społeczeństwo pozbawione wspólnych wartości, lecz takie, którego wartości obejmują również prawo do sporu o wartości. Nie jest nim neutralność wobec każdej praktyki, lecz rezygnacja z monopolu jednej, kompletnej wizji dobrego życia. To nie moralny relatywizm, a instytucjonalna pokora wobec faktu, że nawet głęboko uzasadnione przekonania mogą wymagać korekty.

A wspólnota bez uwięzienia jest wspólnotą, w której człowiek może powiedzieć „należę", nie musząc dodawać „jestem wyłącznie tym". Może odziedziczyć tradycję bez obowiązku zachowania każdego jej elementu; pełnić rolę, nie tracąc wobec niej dystansu; troszczyć się o dobro wspólne bez rezygnacji z ochrony własnej godności; korzystać z technologii bez oddawania jej prawa do definiowania siebie. W takim modelu dojrzałość nie polega na całkowitym rozwiązaniu napięcia między osobą a wspólnotą, lecz na uznaniu, że napięcie to jest twórcze. Osoba potrzebuje wspólnoty, aby stać się osobą, ale wspólnota potrzebuje autonomicznych jednostek, by nie zamienić się w reprodukujący siebie mechanizm. Sprawiedliwość potrzebuje relacji, aby nie pozostać zimną procedurą, lecz relacja potrzebuje sprawiedliwości, aby nie stać się hierarchią pozbawioną wyjścia. Harmonia potrzebuje różnicy, bo bez niej jest tylko jednolitością. Tradycja potrzebuje krytyki, by nie stać się dogmatem, a krytyka potrzebuje tradycji, gdyż bez odziedziczonego języka nie miałaby narzędzi do sformułowania własnego sprzeciwu. Dlatego najgłębsza lekcja spotkania Sandela z filozofią chińską nie brzmi: Zachód powinien stać się bardziej konfucjański, ani Chiny bardziej liberalne.

Brzmi raczej: żadna dojrzała cywilizacja nie może pozwolić sobie na teorię człowieka, która redukuje go do jednego wymiaru. Współczesne społeczeństwo potrzebuje równocześnie praw, cnót, relacji, procedur, samokrytyki, pamięci i zdolności do zmiany.

Poszukiwaliśmy odpowiedzi na pytanie, czy sprawiedliwość powinna ustąpić harmonii; dziś można odpowiedzieć precyzyjniej: sprawiedliwość wyznacza granice, w których harmonia może być moralnie wiarygodna, natomiast harmonia nadaje relacyjną treść światu, którego sama sprawiedliwość proceduralna nie potrafi wytworzyć. Nie chodzi o wybór jednej z nich, lecz o stworzenie porządku, w którym wzajemnie chronią się przed własnymi patologiami. Podobnie osoba nie wymaga wyboru między „brzoskwinią" a „cebulą".

Metafory te były użyteczne jako przeciwstawienie dwóch antropologii, ale dojrzała teoria musi je przekroczyć. Człowiek nie posiada całkowicie izolowanego jądra poprzedzającego wszelką relację, lecz nie jest również sumą warstw, które społeczeństwo może dowolnie na niego nakładać. Jest żywą historią relacji zdolną do interpretowania własnej historii. Właśnie ta zdolność interpretacji może stanowić wspólny mianownik wolności, cnoty i odpowiedzialności. Wolność oznacza możliwość odniesienia się do własnych uwarunkowań, a nie ich brak. Cnota to zdolność kształtowania siebie wobec dobra, a nie ślepe wykonywanie roli. Odpowiedzialność zaś to przyjęcie konsekwencji własnego działania w świecie, którego nie stworzyliśmy sami. Tutaj Sandelowskie giftedness, konfucjańska relacyjność i daoistyczna pokora spotykają się w jednym punkcie: człowiek jest współautorem własnego życia, ale nigdy autorem całkowitym.

Nie potrzebujemy społeczeństwa, które rozstrzygnęło wszystkie pytania o dobre życie. Potrzebujemy takiego, które potrafi te pytania stawiać bez niszczenia ludzi odpowiadających inaczej. To byłaby najbardziej wymagająca postać he er bu tong: nie harmonia mimo różnicy, ale harmonia dzięki zdolności do życia z różnicą, krytykowania jej, uczenia się od niej i pozostawiania świata otwartego na rewizję.

> Być może największym wyzwaniem współczesności nie jest znalezienie jednej, ostatecznej definicji dobrego życia, lecz zbudowanie świata, który potrafi znosić pytania pozostające bez odpowiedzi. Czy jesteśmy gotowi na harmonię, która nie wynika z jednolitości, lecz z odwagi do życia w permanentnym, twórczym napięciu z Innym? Ostatecznie to właśnie ta zdolność do bycia współautorem własnego losu – przy jednoczesnej pokorze wobec faktu, że nigdy nie jesteśmy jego jedynym twórcą – stanowi o naszej prawdziwej podmiotowości.

Inspiracje

[1] "Encountering China" Michael J Sandel

Michael Joseph Sandel (ur. 5 marca 1953 r.) jest amerykańskim filozofem politycznym i profesorem nauk o rządzie im. Anne T. i Roberta M. Bassów na Uniwersytecie Harvarda. Specjalizuje się w filozofii politycznej, etyce i jurysprudencji. Sandel zyskał międzynarodową sławę dzięki książce z 1982 r. „Liberalizm a granice sprawiedliwości", która zawierała fundamentalną krytykę komunitariańską koncepcji nieskrępowanego „ja" Johna Rawlsa, zawartą w „Teorii sprawiedliwości". Poza krytyką liberalizmu deontologicznego, Sandel jest ceniony za ożywienie filozofii publicznej poprzez swój cieszący się dużym zainteresowaniem kurs „Sprawiedliwość" na Harvardzie oraz wpływowe książki, w których analizuje moralne granice rynków, merytokrację, cnotę obywatelską i dobro wspólne w życiu demokratycznym. Jego badania naukowe badają, jak ideały moralne i duchowe muszą kształtować dyskurs publiczny, a nie być marginalizowane przez wartości rynkowe lub technokratyczny liberalizm.

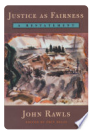
Michael Joseph Sandel (born March 5, 1953) is an American political philosopher and the Anne T. and Robert M. Bass Professor of Government at Harvard University. He specializes in political philosophy, ethics, and jurisprudence. Sandel rose to international academic prominence with his 1982 book Liberalism and the Limits of Justice, which offered a foundational communitarian critique of John Rawls's conception of the unencumbered self in A Theory of Justice. Beyond his critique of deontological liberalism, Sandel is celebrated for revitalizing public philosophy through his widely watched Harvard course Justice and influential books examining the moral limits of markets, meritocracy, civic virtue, and the common good in democratic life. His scholarship explores how moral and spiritual ideals must inform public discourse rather than being sidelined by market-driven values or technocratic liberalism.

Harvard University

Literatura uzupełniająca

Książki

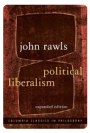
Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[1] "Justice as Fairness"

John Rawls

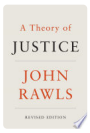
Harvard University Press | ISBN: 9780674244290



[2] "Political Liberalism"

John Rawls

Columbia University Press | ISBN: 9780231130882



[3] "A Theory of Justice"

John Rawls

Harvard University Press | ISBN: 9780674042582



[4] "Chuang Tzŭ"

Zhuangzi

[5] "The Analects of Confucius"

Konfucjusz

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] "The Canon of Reason and Virtue: Lao-Tze's Tao Teh King"

Laozi Laozi

2010

Źródło

Artykuły naukowe autora:

[2] "Liberalism and the Limits of Justice"

Michael J. Sandel

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

Źródło

[3] "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

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

Michael J. Sandel

2012

Źródło

[5] **"The Procedural Republic and the Unencumbered Self"**
Michael J. Sandel
1984 | Political Theory | DOI: 10.1177/0090591784012001005
Źródło

[6] **"The Case against Perfection"**
Michael J. Sandel
2007 | Harvard University Press eBooks | DOI: 10.4159/9780674043060
Źródło

[7] **"Liberalism and its critics"**
Michael J. Sandel
1984 | New York University Press eBooks
Źródło

[8] **"Justice: What's the Right Thing to Do?"**
Michael J. Sandel
2009 | bepress Legal Repository
Źródło

[9] **"Public Philosophy: Essays on Morality in Politics"**
Michael J. Sandel
2005
Źródło

[10] **"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

[11] **"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: e60beb67-b851-4c51-8bb5-9180ac68aa6f