Relacyjność a sprawczość: konfucjańska etyka ról w dialogu z myślą Michaela J. Sandela

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst analizuje napięcie między relacyjną antropologią konfucjanizmu a historycznym patriarchatem. Autor argumentuje, że kosmologia yin-yang, oparta na komplementarności i współzależności, nie determinuje w sposób bezpośredni nierówności płciowej. Kluczowym źródłem asymetrii władzy nie jest metafizyka, lecz instytucjonalny podział na sferę wewnętrzną (nie) i zewnętrzną (WAI), który ograniczał sprawczość kobiet. Analiza wskazuje, że funkcjonalna komplementarność ról często maskowała realną nierówność w dostępie do zasobów i wpływów politycznych. Artykuł postuluje rozróżnienie między wartością pełnionej funkcji a statusem osoby, wskazując na konieczność krytycznej rewizji tradycyjnych struktur w celu osiągnięcia relacyjnej sprawiedliwości.

The text analyzes the tension between the relational anthropology of Confucianism and historical patriarchy. The author argues that yin-yang cosmology, based on complementarity and interdependence, does not directly determine gender inequality. The key source of power asymmetry is not metaphysics, but the institutional division into the inner sphere (nei) and outer sphere (wai), which limited women's agency. The analysis indicates that the functional complementarity of roles often masked real inequality in access to resources and political influence. The article postulates a distinction between the value of a performed function and the status of the person, pointing to the necessity of a critical revision of traditional structures to achieve relational justice.

Artykuł stanowi krytyczną analizę relacyjnej antropologii konfucjańskiej w kontekście problemu nierówności płci oraz współczesnej tożsamości człowieka w Chinach. Główna

teza tekstu zakłada, że historyczny patriarchat nie wynikał z samej kosmologii yinyang – która w swojej istocie opiera się na dynamicznej komplementarności i wzajemności – lecz z instytucjonalnej asymetrii dostępu do sfery publicznej (podział nei-wai). Autor argumentuje, że relacyjność nie musi oznaczać uwięzienia w hierarchii; korzystając z koncepcji „ja refleksyjnie usytuowanego" Michaela Sandela, możliwe jest odczytanie tradycji w sposób emancypacyjny. Tekst dowodzi, że autonomia jednostki może współistnieć z głębokimi więziami społecznymi, o ile role są negocjowalne i pluralistyczne. Całość analizy prowadzi do wniosku, że współczesna tożsamość chińska jest hybrydowym splotem tradycji, socjalizmu i rynkowego indywidualizmu, w którym konfucjanizm służy nie jako sztywny kodeks, lecz jako zasób do krytycznej reinterpretacji granic wolności i odpowiedzialności.

SŁOWA KLUCZOWE

konfucjańska etyka ról | relacyjna antropologia | kosmologia yinyang | asymetria władzy | sprawczość moralna | komplementarność płci | nei-wai | ja refleksyjnie usytuowane | konfucjański feminizm | relacyjna sprawiedliwość | instytucjonalna nierówność | pluralizm ról | teleologiczna argumentacja Sandela | selektywna rekombinacja tradycji

Kosmologia yinyang nie determinuje patriarchatu

Płeć jako relacja, rola i granica sprawczości: yinyang, nei-wai i kobieta wobec konfucjańskiego porządku

Relacyjna antropologia, aby stanowić realną alternatywę dla atomistycznego indywidualizmu, musi przejść próbę trudniejszą niż samo wykazanie, że człowiek potrzebuje innych do kształtowania własnej tożsamości. Musi wyjaśnić, jak odróżnić relację rozwijającą osobę od takiej, która ją podporządkowuje. Problem płci stanowi pod tym względem szczególnie wymagający test dla konfucjańskiej etyki ról. Rodzina, rytuał, wzajemność i komplementarność to centralne kategorie tej tradycji, lecz historyczne społeczeństwa, w których funkcjonowały, były zarazem głęboko patriarchalnymi. Nie można zatem prostym ruchem obarczyć abstrakcyjnej kategorii yinyang odpowiedzialnością za historyczną nierówność kobiet, ani odwrotnie – uznać samej idei komplementarności za dowód normatywnej równości płci. Między kosmologią, etyką a instytucją

istnieje bowiem przestrzeń, w której symboliczne różnice zostają przełożone na realną asymetrię władzy.

Problem ten wprowadza interpretacja Robin R. Wang, w której yinyang zostaje przedstawione jako matryca korelacyjności: yin i yang nie istnieją jako absolutnie samodzielne substancje, lecz uzyskują sens poprzez wzajemną relację. Autorka odwołuje się do formuły nangeng nüzhi – „mężczyźni orzą, kobiety tkają" – aby ukazać model podziału funkcji oparty na współzależności, a nie na prostej logicznej sprzeczności. W tej perspektywie kobiecość i męskość nie są dwoma zamkniętymi światami ontologicznymi, z których jeden musi zwyciężyć drugi, lecz relacyjnie określanymi aspektami większego procesu. Rekonstrukcja Wang podkreśla, że nie mamy tu do czynienia z prostym dualizmem podobnym do metafizycznego przeciwstawienia dwóch niezależnych substancji; yin i yang są przeciwstawne, ale jednocześnie współzależne, wzajemnie się warunkują i przekształcają. Wang ukazuje yinyang jako szeroką matrycę wyjaśniania zmiany, stosowaną nie tylko do płci, lecz również do kosmologii, medycyny czy polityki. Z tego powodu utożsamienie yin z „kobietą", a yang z „mężczyzną" i wyprowadzenie z tej pary całej struktury społecznej dawnych Chin byłoby historycznym uproszczeniem.

Współczesne opracowania, m.in. w Stanford Encyclopedia of Philosophy, idą jeszcze dalej, wskazując, że yinyang nie jest kategorią z natury płciową. Może być stosowane do relacji między kobietą a mężczyzną, ale funkcjonuje również ponad tym podziałem. Jego logika zakłada korelację i dążenie do dynamicznej równowagi, a nie konieczną dominację jednego członu nad drugim. Sama kosmologia yinyang nie wystarcza więc jako wyjaśnienie historycznego podporządkowania kobiet. Znacznie większą rolę odgrywały instytucjonalne i rytualne sposoby przypisywania kobietom określonych przestrzeni społecznych, funkcji rodzinnych i ścieżek działania.

To rozróżnienie jest metodologicznie istotne, gdyż idee nie działają społecznie w sposób bezpośredni. Muszą zostać przełożone na praktyki, role, prawo, obyczaj, hierarchie prestiżu i podział zasobów. Ten sam język komplementarności może funkcjonować zarówno w relacji względnie symetrycznej, jak i w systemie, w którym jedna strona posiada zdecydowanie większą możliwość określania obowiązków drugiej. Stwierdzenie, że dwie role są „różne, lecz komplementarne", nie odpowiada na pytanie, kto ustala treść tych ról, czy uczestnicy mogą je zmienić oraz czy każda ze stron ma podobną możliwość wyjścia poza przypisaną funkcję.

Właśnie dlatego współczesna filozofia konfucjańska coraz częściej przesuwa uwagę z yinyang ku opozycji nei-wai – wnętrza i zewnętrza. Kategorie te nie oznaczały prostego podziału biologicznego, lecz przede wszystkim strukturę przestrzenną, rytualną i społeczną. Kobieta była silnie powiązana ze sferą nei: gospodarstwem domowym, małżeństwem, macierzyństwem i zarządzaniem życiem

rodzinnym. Mężczyzna miał natomiast znacznie większy normatywnie legitymizowany dostęp do wai: urzędu, podróży, działalności uczonej, przyjaźni politycznej i administracji.

To właśnie ta asymetria możliwości działania okazuje się ważniejsza od samej kosmologicznej symboliki yin i yang. Różnica ta obnaża ograniczenia języka komplementarności. Dwie funkcje mogą być równie niezbędne dla reprodukcji systemu, lecz nie dawać osobom je wykonującym równych szans rozwoju. Praca domowa i działalność polityczna mogą być społecznie współzależne, ale jeśli tylko ta druga otwiera drogę do urzędu, wykształcenia i wpływu na zasady wspólnoty, funkcjonalna komplementarność współistnieje z nierównością władzy. Filozofia polityczna powinna zatem odróżniać wartość funkcji od statusu osoby oraz społeczną niezbędność określonej pracy od możliwości współdecydowania o regułach jej wykonywania. Historyczny konfucjanizm rysuje pod tym względem obraz pełen paradoksów.

Rozbieżność między równością antropologiczną a instytucjonalną

Kobiety nie musiały być postrzegane jako z natury niezdolne do cnoty czy rozumu. **Lienü zhuan** Liu Xianga, czyli „Biografie wzorowych kobiet", ukazuje je jako podmioty zdolne do roztropności, odwagi i lojalności, a także do argumentacji moralnej i krytycznej oceny zachowania mężczyzn. Stanford Encyclopedia of Philosophy zwraca uwagę, że wczesna tradycja nie konstruowała wprost teorii wrodzonej niższości moralnej kobiet; tym samym te same pochwały cnót intelektualnych i etycznych mogły odnosić się do obu płci.

Jednocześnie dostęp kobiet do sfery publicznej pozostawał strukturalnie ograniczony. Można było zatem uznawać kobietę za zdolną moralnie, a mimo to drastycznie zawężać role, w których mogła tę zdolność realizować. Jest to istotny przykład rozbieżności pomiędzy równością antropologiczną i nierównością instytucjonalną. Społeczeństwo nie musi głosić, że określona grupa jest „gorszym rodzajem człowieka", aby systematycznie ograniczać jej pole działania. Wystarczy zdefiniować zestaw „właściwych" ról, a następnie przedstawić ich przestrzeganie jako miarę cnoty. W takim układzie jednostka może być formalnie szanowana, lecz szacunek ten dotyczy przede wszystkim sprawnego wypełniania przypisanej funkcji.

Struktura ta jest szczególnie widoczna w małżeństwie. Analiza klasycznych tekstów wskazuje, że relację męża i żony przedstawiano jako zróżnicowanie ról, jednak różnica ta często posiadała wyraźny komponent władzy: mąż prowadził, żona podążała. SEP trafnie zauważa, że nie jest to już wyłącznie funkcjonalna komplementarność, gdyż osoba „prowadząca" ma większy wpływ na

kierunek wspólnych działań niż ta zobowiązana do podążania. W tym punkcie różnica przechodzi w hierarchię. To rozpoznanie nakazuje ostrożnie traktować zawartą w notatce formułę **nangeng nüzhi**.

Stwierdzenie, że „mężczyźni orzą, kobiety tkają", może wskazywać na ekonomiczną współzależność obu płci, lecz nie implikuje ono równości możliwości. Podział pracy bywa funkcjonalnie efektywny, a jednocześnie przypisuje jednej stronie zajęcia przestrzennie ograniczone, mniej widoczne publicznie i słabiej powiązane z realnym wpływem politycznym. Zjawisko to występuje w wielu historycznych społeczeństwach niezwiązanych z konfucjanizmem – ekonomiczna konieczność pracy kobiet nie prowadzi automatycznie do wyrównania ich pozycji. Na poziomie filozoficznym problem ten można opisać poprzez różnicę między relacyjnością a relacyjną sprawiedliwością. Pierwsza oznacza po prostu, że jednostki istnieją w sieci wzajemnych zależności; druga wymaga oceny jakości tych więzi.

Rodzic i dziecko są relacyjnie powiązani, podobnie jak pracownik i pracodawca, mąż i żona czy obywatel i urzędnik. Sam fakt istnienia więzi nie rozstrzyga jednak o tym, czy relacja jest sprawiedliwa. Wymaga to dodatkowych kryteriów: wzajemności, proporcjonalności obowiązków, możliwości artykulacji sprzeciwu, ochrony strony słabszej oraz dostępu do mechanizmów zmiany reguł.

Kobieca sprawczość w ramach ról relacyjnych

W tym kontekście książka przywołuje postać Lady Luyi z Lienü zhuan. Jej decyzja stanowi przykład kobiecej sprawczości moralnej: Luyi dokonuje dramatycznego wyboru pomiędzy si ai, miłością prywatną, a gongyi, prawością rozumianą jako zobowiązanie przekraczające osobiste przywiązania. Kobieta nie jawi się tu zatem jako bierny przedmiot rodzinnego porządku, lecz jako podmiot osądzający własne obowiązki i wybierający działanie w oparciu o rozpoznaną wartość moralną. Nie należy jednak wyciągać z jednej opowieści zbyt szerokich wniosków na temat ogólnej sytuacji społecznej kobiet. Lienü zhuan, skompilowane przez Liu Xianga u schyłku I wieku p.n.e., jest zbiorem biografii moralizatorskich – tekstem normatywnym, a nie neutralną kroniką życia codziennego. Jego znaczenie polega raczej na tym, że repertuar konfucjańskiej wyobraźni moralnej dopuszczał kobietę jako podmiot wyjątkowej cnoty i rozumu praktycznego, zdolny wpływać na kondycję etyczną rodziny, a niekiedy także władcy. Opracowania epoki Han potwierdzają, że dzieło to zawiera liczne przykłady kobiet przedstawianych jako wzory moralne, mimo że inne części tradycji kładły nacisk na podporządkowanie żony mężowi. Właśnie ta ambiwalencja jest najciekawsza.

Kobieta może być autorytetem moralnym, lecz zazwyczaj w ramach roli relacyjnej: jako matka, żona, wdowa, siostra lub doradczyni rodzinna. Sprawczość istnieje, jednak jej legitymizacja zostaje zapośredniczona przez pokrewieństwo. Tym samym kobieta posiada głos nie tyle jako abstrakcyjna osoba publiczna, co jako ktoś zajmujący określoną pozycję w rodzinnej sieci zobowiązań. Przykład Ban Zhao uwypukla ten paradoks. Była ona wybitnie wykształcona, uczestniczyła w pracy intelektualnej i historycznej na dworze Han oraz nauczała innych; jednocześnie w swoim dziele Nüjie (Przestrogi dla kobiet) przekazywała normy skromności, właściwego zachowania i podporządkowania małżeńskiego. Współczesne analizy wskazują, że Ban Zhao mogła równocześnie reprodukować konserwatywne wzorce i tworzyć precedens uzasadniający edukację kobiet. SEP zauważa paradoks: argument za szerszym kształceniem kobiet został ubrany w język, który przedstawiał tę edukację jako środek do lepszego wypełniania tradycyjnych obowiązków. Jest to mechanizm dobrze znany socjologii instytucjonalnej – emancypacyjna zmiana nie zawsze rozpoczyna się od frontalnego odrzucenia obowiązującego systemu norm. Czasami nowa możliwość zostaje wprowadzona poprzez reinterpretację istniejącej normy.

Kobieta może uzyskać dostęp do nauki, gdyż lepiej wykształcona matka sprawniej wychowa dzieci; z czasem jednak sama edukacja buduje kompetencje i aspiracje pozwalające zakwestionować ograniczenie roli kobiety wyłącznie do macierzyństwa. Instytucja może zatem wygenerować skutki wykraczające poza pierwotną intencję, która uzasadniała jej powstanie.

Relacyjność jako fundament negocjowanej wzajemności

Historia płci dowodzi, że role społeczne są dynamiczne. Nie istnieje zatem konieczny związek między relacyjną teorią osoby a utrwaleniem konkretnych wzorców historycznych. Jeśli tożsamość kształtuje się poprzez relacje, a te ewoluują w czasie, to i same role mogą ulegać reinterpretacji. Model konfucjański nie musi zatem oznaczać, że bycie dobrą córką, żoną, matką czy obywatelką wymaga powielania zachowań oczekiwanych dwa tysiące lat temu. Wręcz przeciwnie – skoro yi wymaga rozpoznania właściwości działania w konkretnej sytuacji, wierność duchowi relacji może czasem wymusić zmianę jej formy. Tu pojawia się zasadniczy problem współczesnej etyki ról: czy rola posiada z góry ustaloną treść, którą jednostka ma jedynie odgrywać, czy też uczestnicy relacji współtworzą tę treść? W pierwszym przypadku etyka ról łatwo konserwuje zastany porządek; w drugim może stać się teorią negocjowanej wzajemności. Bycie żoną, mężem, rodzicem lub dzieckiem nie oznaczałoby wtedy realizacji niezmiennego scenariusza, lecz uczestnictwo w relacji, której moralny sens zależy od troski, odpowiedzialności i wzajemnego uznania.

Książka wskazuje na granice tej koncepcji, analizując metaforę "cebuli". Jeśli osoba jest wyłącznie zbiorem społecznych warstw, pojawia się pytanie: skąd bierze się zdolność do odrzucenia roli opresyjnej? Notatka przyznaje, że skrajna wersja etyki ról może utrudniać znalezienie punktu, z którego jednostka mogłaby stwierdzić, że choć dana rola jest społecznie uznana, nie powinna ona jej obowiązywać. Sytuacja kobiet ukazuje wagę tego pytania wyjątkowo wyraźnie. Jeżeli wszystkie źródła tożsamości sugerują kobiecie, że cnota polega na podporządkowaniu, sama relacyjność nie dostarcza automatycznie języka emancypacji. W tym miejscu pomocna staje się Sandelowska koncepcja "ja refleksyjnie usytuowanego". Podmiot nie musi istnieć poza wszystkimi relacjami, aby móc je oceniać; krytyka może wyrastać z wewnętrznych wartości tradycji. Kobieta może na przykład zapytać, dlaczego ren – troska o człowieczeństwo – miałoby obowiązywać w sposób systematycznie ograniczający jej rozwój; dlaczego yi – moralna właściwość – miałoby sankcjonować rolę niezależnie od jakości relacji; i dlaczego harmonia miałaby wymagać jednostronnego podporządkowania zamiast wzajemnego dostosowania. Krytyka nie musi więc nadchodzić z zewnątrz konfucjanizmu – może być immanentna wobec jego własnych pojęć.

Podobny projekt rozwija współczesny "konfucjański feminizm". Nie traktuje on konfucjanizmu ani jako gotowego źródła emancypacji, ani jako tradycji z definicji nie do pogodzenia z równością. Próbuje raczej wykorzystać kategorie takie jak ren, relacyjność i wzajemność do krytyki historycznych form patriarchatu. SEP opisuje ten kierunek jako próbę budowania narzędzi feministycznych z wewnętrznych zasobów konfucjańskiej filozofii, przy jednoczesnym uznaniu historycznej struktury patrylinearnej i narzucanych kobietom ograniczeń. Jest to istotne również z perspektywy filozofii porównawczej. Prosta opozycja między "zachodnią emancypacją jednostki" a "chińską patriarchalną wspólnotowością" byłaby równie niewystarczająca, co wcześniejsze przeciwstawienie indywidualizmu kolektywizmowi. Europejskie tradycje filozoficzne również przez stulecia zawierały teorie o wrodzonej niższości kobiet i instytucjonalnie ograniczały ich sprawczość. Wczesny konfucjanizm nie konstruował identycznego modelu naturalnej niezdolności kobiet, lecz społecznie zawężał ich sferę działania poprzez role i rytuał. Różne cywilizacje mogły zatem wytwarzać nierówność przy pomocy odmiennych języków antropologicznych. Różnica ta jest teoretycznie cenna, gdyż obnaża dwa odmienne mechanizmy dyskryminacji.

Instytucjonalna asymetria zamiast kosmologicznego determinizmu

Jeden model mówi jednostce: „nie możesz tego robić, ponieważ z natury jesteś mniej zdolna”. Drugi twierdzi: „jesteś zdolna do cnoty, lecz właściwa dla ciebie cnota realizuje się gdzie indziej”.

Ten drugi wariant może wydawać się bardziej afirmujący, jednak jego konsekwencje instytucjonalne potrafią równie silnie ograniczać wolność.

To przypomnienie, że nierówność nie zawsze potrzebuje języka pogardy; może posługiwać się językiem szacunku dla „odmiennych, lecz komplementarnych" ról. Właśnie dlatego kategoria nei-wai jest analitycznie mocniejsza niż prosty podział yin-yang. Pozwala ona zapytać nie tylko o to, jak społeczeństwo symbolicznie opisuje kobiecość i męskość, ale przede wszystkim o to, kto ma dostęp do konkretnych przestrzeni działania. Dostęp do wai oznacza możliwość uczestnictwa w edukacji, urzędzie, podróży, debacie i współtworzeniu publicznych norm. Ograniczenie do nei może nadawać wysoką symboliczną wartość macierzyństwu i rodzinie, a jednocześnie utrwalać zależność od mężczyzn w zakresie formalnego statusu. Stanford Encyclopedia podkreśla właśnie tę strukturę: kobieta mogła posiadać znaczną władzę jako matka, nie mając jednocześnie samodzielnego dostępu do większości ról publicznych dostępnych mężczyźnie.

Z perspektywy współczesnej teorii sprawiedliwości prowadzi to do rozróżnienia między uznaniem symbolicznym a realną zdolnością działania. Grupa może być wysoko ceniona retorycznie, lecz posiadać słaby dostęp do zasobów, instytucji i procesów decyzyjnych. Macierzyństwo bywa przedstawiane jako społecznie bezcenne, podczas gdy praca opiekuńcza w praktyce ogranicza ekonomiczne możliwości kobiety. „Komplementarność" staje się wówczas pojęciem niewystarczającym, dopóki nie zostanie uzupełniona analizą realnej dystrybucji czasu, władzy, własności, dochodów i możliwości wyjścia z roli. W tym miejscu powracamy do Sandelowskiego pytania o społeczny telos praktyki. Jeśli chcemy ocenić rolę rodzinną, nie wystarczy stwierdzić, że jest ona tradycyjna; trzeba zapytać, jakiemu dobru ma służyć. Jeżeli celem rodziny jest troska, rozwój jej członków, wychowanie dzieci, bezpieczeństwo i trwała więź, to historyczny podział obowiązków należy oceniać przez pryzmat tego, czy rzeczywiście tym celom służy. Tradycja nie otrzymuje immunitetu przed oceną tylko dlatego, że jest tradycją.

Można zatem uznać, że teleologiczna argumentacja Sandela działa również przeciwko konserwatywnemu odczytaniu etyki ról. Jeśli dana praktyka ma moralny cel, forma historycznie z nią związana nie jest święta sama przez się. Małżeństwo można oceniać według jakości relacji, a nie według wiernego odtwarzania dawnego podziału na nei i wai; rodzicielstwo zaś według troski i odpowiedzialności, a nie utrwalonych stereotypów płciowych. Etyka ról zachowuje wtedy relacyjność, lecz przestaje traktować historyczny scenariusz jako niezmienną esencję roli. W podobnym kierunku można reinterpretować yinyang. Jeżeli jego rdzeniem jest wzajemna zależność, transformacja i niedualistyczna relacja, trudno z tego pojęcia wyprowadzić konieczność trwałego przypisania kobietom jednego zestawu funkcji, a mężczyznom drugiego.

Sama kosmologia jest znacznie bardziej dynamiczna. Robin Wang podkreśla zmienność i wzajemne dopełnianie się procesów yin i yang. Sztywna klasyfikacja płciowa może być zatem raczej historyczną instytucjonalizacją określonego odczytania tej kosmologii niż jej jedyną możliwą konsekwencją. Nie oznacza to jednak, że yinyang jest automatycznie feministyczny – każde pojęcie komplementarności może zostać bowiem wykorzystane do uzasadniania istniejącego podziału.

Historia myśli chińskiej zna reinterpretacje, w których yang uzyskiwało wyższą rangę niż yin, szczególnie w tradycji epoki Han. Współczesne opracowania wiążą ten proces m.in. z tekstami przypisywanymi Dong Zhongshu, w których pojawiają się wyraźniej hierarchizujące korelacje. Nie istnieje więc jedna ponadczasowa „chińska teoria płci", lecz historia konkurujących interpretacji i ich instytucjonalnych następstw. Sama kategoria płci ulegała również historycznej transformacji; w tradycyjnych chińskich dyskursach mężczyzna i kobieta byli w dużej mierze definiowani poprzez status rodzinny i rytualny.

Pluralizm ról jako warunek autonomii w relacyjności

Nowoczesny termin xingbie, używany dziś do przekładu „gender", jest znacznie późniejszy; natomiast kategoria nüxing, rozumiana jako bardziej abstrakcyjna „kobiecość" czy „kobieta" poza konkretną rolą rodzinną, nabierała znaczenia dopiero w nowoczesności, szczególnie wraz z przemianami intelektualnymi XX wieku. Zmiana języka sama w sobie modyfikuje możliwości artykulacji podmiotowości: człowiek może zacząć mówić o sobie nie wyłącznie jako o córce, żonie czy matce, lecz jako o kobiecie posiadającej interesy wykraczające poza określoną relację rodzinną. To przejście obrazuje napięcie między relacyjnym a indywidualnym modelem osoby. Nowoczesna emancypacja nie musi oznaczać całkowitego porzucenia więzi; może polegać na zmianie ich statusu. Relacje pozostają ważne, lecz przestają wyczerpywać tożsamość. Człowiek może być jednocześnie córką, partnerką, matką, badaczką, obywatelką, przedsiębiorczynią i uczestniczką wspólnoty politycznej, a żadna pojedyncza rola nie otrzymuje prawa do pochłonięcia wszystkich pozostałych. Właśnie tutaj metafora cebuli wymaga uzupełnienia. Problemem nie jest to, że osoba składa się z wielu warstw relacyjnych, lecz fakt, że ktoś inny może posiadać monopol na określanie, które z tych warstw wolno jej rozwijać.

Relacyjna tożsamość może być pluralistyczna. Im więcej realnie dostępnych ról, tym większa możliwość refleksyjnego równoważenia ich wymagań. Kobieta ograniczona do jednej społecznie sankcjonowanej roli jest znacznie bardziej zależna od norm tej roli niż ta uczestnicząca w wielu niezależnych sieciach relacji. Z perspektywy teorii wolności autonomia nie musi polegać na wyjściu poza wszystkie więzi, lecz na posiadaniu wielu relacji, między którymi jednostka może się

swobodnie poruszać, oraz na zdolności do ich krytycznej interpretacji. Monopol jednej wspólnoty nad tożsamością jest bardziej niebezpieczny niż sama relacyjność. Rodzina może być źródłem bezpieczeństwa, ale jeśli pozostaje jedynym społecznie uznanym miejscem kobiety, zależność staje się asymetryczna. Państwo może tworzyć wspólnotę, lecz gdy całkowicie definiuje tożsamość obywatela, relacyjność przechodzi w podporządkowanie. To rozumowanie prowadzi ponownie do he er bu tong. Harmonia bez jednolitości musi obejmować również odmienne sposoby wykonywania ról płciowych. Jeżeli harmonia wymagałaby, by każda kobieta realizowała ten sam historyczny wzorzec kobiecości, przestałaby być harmonią różnic i stała się tong – uniformizacją. Prawdziwie dynamiczna harmonia musiałaby akceptować, że różne osoby budują odmienne konfiguracje rodziny, pracy, nauki, opieki i życia publicznego, o ile ich działania pozostają możliwe do pogodzenia z prawami i godnością innych ludzi.

Analiza płci odsłania tym samym najgłębszy problem całej konfucjańskiej etyki relacyjnej. Nie wystarczy twierdzić, że człowiek istnieje poprzez role; trzeba ustalić, kto może je współtworzyć i zmieniać. Dopiero wtedy relacyjność staje się teorią wzajemności, a nie językiem reprodukcji hierarchii. Jeśli role są negocjowalne, krytykowalne i otwarte na historyczną zmianę, mogą pomagać w budowaniu bogatej tożsamości społecznej. Jeśli zaś są narzucane jako naturalne i niezmienne, zamykają jednostkę w społecznym scenariuszu. Historia kobiet pozwala zarazem lepiej zrozumieć wartość samej tradycji konfucjańskiej. Nie jest ona jedynie depozytem patriarchalnych reguł ani ukrytym protoliberalizmem czekającym na odkrycie, lecz rozległym archiwum konfliktujących możliwości.

Znajdziemy w nim normy podporządkowania żon, ale również kobiety przedstawiane jako moralne autorytety; ograniczenie nei, ale także przypadki przekraczania tej granicy; konserwatywną dydaktykę Ban Zhao, ale również precedens kobiecego wykształcenia; hierarchiczne interpretacje yin i yang, ale też kosmologię dynamicznej wzajemności. Intelektualna uczciwość wymaga zachowania wszystkich tych napięć. W tym kontekście projekt „collaborative hermeneutics” nabiera szczególnej wartości. Współczesność nie musi wybierać pomiędzy bezkrytyczną restauracją tradycji a jej całkowitym odrzuceniem. Można poddać tradycję wewnętrznej selekcji, rekonstruować jej niewykorzystane możliwości i konfrontować ją z doświadczeniami, których dawne teksty nie potrafiły w pełni uwzględnić. W odniesieniu do płci oznacza to zachowanie relacyjnego pojęcia osoby przy jednoczesnym odrzuceniu założenia, że historyczne hierarchie rodzinne wyznaczają konieczną treść tych relacji. Sandelowski podmiot refleksyjnie usytuowany okazuje się tu szczególnie użyteczny.

Człowiek nie musi zaprzeczać rodzinie i tradycji, aby podważyć jedną z ich norm; może odwołać się do głębszych wartości własnej wspólnoty przeciwko jej historycznej praktyce. Kobieta może więc

pozostawać osobą głęboko relacyjną, a zarazem odrzucać relację opartą na jednostronnej zależności. To właśnie rozróżnienie między przynależnością i uwięzieniem pozwala ocalić część konfucjańskiej intuicji bez sakralizowania patriarchalnej struktury. Analiza płci prowadzi również do pytania o to, co właściwie oznacza natura człowieka, skoro nie każda zastana różnica powinna być zachowana tylko dlatego, że jest „naturalna" lub tradycyjna. Problem ten nabiera szczególnej ostrości w obliczu współczesnej technologii, która pozwala nie tylko redefiniować role społeczne, lecz ingerować w biologiczne warunki życia. Genetyka, selekcja embrionów, inżynieria reprodukcyjna i szerzej rozumiany human enhancement przenoszą dawny spór o kształtowanie człowieka na poziom jego biologicznej konstytucji. Tutaj spotykają się trzy dotychczas rozwijane linie argumentacji.

Etyczne granice technicznej optymalizacji życia

Sandel postawi pytanie o „darowany" charakter życia i granice projektowania potomstwa, natomiast daoizm wprowadzi krytykę jixin, czyli mechanicznego serca-umysłu traktującego żywy świat jako materiał technicznej optymalizacji. Z kolei konfucjańska relacyjność przypomni, że decyzje reprodukcyjne nie dotyczą wyłącznie autonomicznego konsumenta, lecz przyszłego człowieka, rodziny i wspólnoty międzypokoleniowej.

Asymetria dostępu do sfery publicznej jako źródło nierówności

Spór o płeć pokazał, że powołanie się na naturę nie wystarcza do uzasadnienia społecznej hierarchii. Spór o genetykę stawia natomiast pytanie odwrotne: czy z faktu, że potrafimy zmieniać naturę, wynika, iż powinniśmy traktować ją jako całkowicie dyspozycyjny projekt.

Płeć jako relacja, rola i granica sprawczości: yinyang, nei-wai i kobieta wobec konfucjańskiego porządku

Relacyjna antropologia, aby stanowić poważną alternatywę dla atomistycznego indywidualizmu, musi przejść próbę trudniejszą niż samo wykazanie, że człowiek potrzebuje innych do kształtowania własnej tożsamości. Musi wyjaśnić, jak odróżnić relację rozwijającą osobę od tej, która ją podporządkowuje. Problem płci stanowi pod tym względem szczególnie wymagający test dla konfucjańskiej etyki ról. Rodzina, rytuał, wzajemność i komplementarność należą do centralnych kategorii tej tradycji, lecz historyczne społeczeństwa, w których pojęcia te funkcjonowały, były

zarazem głęboko patriarchalnymi. Nie można zatem prostym ruchem obarczyć abstrakcyjnej kategorii yinyang odpowiedzialnością za historyczną nierówność kobiet, ani odwrotnie – uznać samej idei komplementarności za dowód normatywnej równości płci. Między kosmologią a instytucją istnieje bowiem przestrzeń, w której symboliczne różnice zostają przełożone na realną asymetrię władzy.

Problem ten uwidacznia interpretacja Robin R. Wang, która przedstawia yinyang jako matryca korelacyjności: yin i yang nie istnieją jako absolutnie samodzielne substancje, lecz uzyskują sens poprzez wzajemną relację. Autorka odwołuje się do formuły nangeng nüzhi – „mężczyźni orzą, kobiety tkają" – aby ukazać model podziału funkcji oparty na współzależności, a nie na prostej logicznej sprzeczności. W tej perspektywie kobiecość i męskość nie są dwoma zamkniętymi światami ontologicznymi, z których jeden musi zwyciężyć drugi, lecz relacyjnie określanymi aspektami większego procesu.

Rekonstrukcja Wang podkreśla, że nie mamy tu do czynienia z prostym dualizmem podobnym do metafizycznego przeciwstawienia dwóch niezależnych substancji. Yin i yang są przeciwstawne, ale równocześnie współzależne; wzajemnie się warunkują i przekształcają. Wang ukazuje yinyang jako szeroką matrycę wyjaśniania zmiany, stosowaną nie tylko do płci, lecz również do kosmologii, medycyny czy polityki. Z tego powodu utożsamienie yin z „kobietą", a yang z „mężczyzną" i wyprowadzenie z tej pary całej struktury płciowej dawnych Chin byłoby historycznym uproszczeniem.

Współczesne opracowania, m.in. w Stanford Encyclopedia of Philosophy, idą jeszcze dalej, wskazując, że yinyang nie jest kategorią z natury płciową. Choć może być stosowany do relacji między kobietami a mężczyznami, funkcjonuje również ponad tym podziałem. Jego logika zakłada korelację i dążenie do dynamicznej równowagi, a nie konieczną dominację jednego członu nad drugim. Sama kosmologia yinyang nie wystarcza więc jako wyjaśnienie historycznego podporządkowania kobiet. Znacznie większą rolę odgrywały instytucjonalne i rytualne sposoby przypisywania kobietom określonych przestrzeni społecznych, funkcji rodzinnych i ścieżek działania.

To rozróżnienie jest metodologicznie istotne, gdyż idee nie działają społecznie w sposób bezpośredni. Muszą zostać przełożone na praktyki, role, prawo, obyczaj oraz hierarchie prestiżu i podział zasobów. Ten sam język komplementarności może funkcjonować zarówno w relacji względnie symetrycznej, jak i w systemie, w którym jedna strona posiada zdecydowanie większą możliwość określania obowiązków drugiej. Stwierdzenie, że dwie role są „różne, lecz komplementarne", nie odpowiada na pytanie, kto ustala treść tych ról, czy uczestnicy mogą je zmienić oraz czy każda ze stron posiada podobną możliwość wyjścia poza przypisaną funkcję.

To właśnie ta asymetria możliwości działania okazuje się ważniejsza od samej kosmologicznej symboliki yin i yang. Różnica ta obnaża ograniczenia języka komplementarności. Dwie funkcje mogą być równie niezbędne dla reprodukcji systemu, lecz nie dawać osobom je wykonującym równych szans na rozwój. Praca domowa i działalność polityczna mogą być społecznie współzależne, ale jeśli tylko ta druga otwiera drogę do urzędu, wykształcenia i wpływu na zasady wspólnoty, funkcjonalna komplementarność współistnieje z nierównością władzy. Filozofia polityczna powinna zatem odróżniać wartość funkcji od statusu osoby oraz społeczną niezbędność określonej pracy od możliwości współdecydowania o regułach jej wykonywania. Historyczny konfucjanizm rysuje pod tym względem obraz pełen paradoksów.

Rozbieżność między równością antropologiczną a instytucjonalną

Kobiety nie musiały być postrzegane jako z natury niezdolne do cnoty czy rozumu. **Lienü zhuan** Liu Xianga, czyli „Biografie wzorowych kobiet", ukazuje je jako podmioty zdolne do roztropności, odwagi, lojalności oraz argumentacji moralnej i oceny zachowania mężczyzn. Stanford Encyclopedia of Philosophy zwraca uwagę, że wczesna tradycja nie konstruowała wprost teorii wrodzonej niższości moralnej kobiet; tym samym te same pochwały cnót intelektualnych i etycznych mogły odnosić się do obu płci.

Jednocześnie dostęp kobiet do sfery publicznej pozostawał strukturalnie ograniczony. Można było zatem uznawać kobietę za zdolną moralnie, a mimo to drastycznie zawężać role, w których mogła tę zdolność realizować. Jest to istotny przykład rozbieżności pomiędzy równością antropologiczną i nierównością instytucjonalną. Społeczeństwo nie musi głosić, że określona grupa jest „gorszym rodzajem człowieka", aby systematycznie ograniczać zakres jej sprawczości. Wystarczy zdefiniować zestaw „właściwych" ról, a następnie przedstawić ich przestrzeganie jako miarę cnoty. W takim układzie jednostka może być formalnie szanowana, lecz szacunek ten dotyczy przede wszystkim sprawnego wypełniania przypisanej funkcji.

Struktura ta jest szczególnie widoczna w małżeństwie. Analiza tekstów klasycznych wskazuje, że relację męża i żony przedstawiano jako zróżnicowanie ról, jednak różnica ta często posiadała wyraźny komponent władzy: mąż prowadził, żona podążała. SEP trafnie zauważa, że nie jest to już wyłącznie funkcjonalna komplementarność, ponieważ osoba „prowadząca" ma większy wpływ na kierunek wspólnych działań niż ta zobowiązana do podążania. W tym punkcie różnica przeobraża się w hierarchię. To rozpoznanie nakazuje krytycznie podejść do formuły **nangeng nüzhi**.

Stwierdzenie, że „mężczyźni orzą, kobiety tkają”, może wskazywać na ekonomiczną współzależność prac obu płci, lecz nie implikuje ono równości możliwości. Podział pracy bywa funkcjonalnie efektywny, a jednocześnie przypisuje jednej stronie zajęcia przestrzennie ograniczone, mniej widoczne publicznie i słabiej powiązane z realnym wpływem politycznym. Zjawisko to występuje w wielu historycznych społeczeństwach niezwiązanych z konfucjanizmem – ekonomiczna konieczność pracy kobiet nie prowadzi automatycznie do wyrównania ich pozycji. Na poziomie filozoficznym problem ten można opisać poprzez rozróżnienie między relacyjnością a relacyjną sprawiedliwością. Pierwsza oznacza po prostu, że jednostki istnieją w sieci wzajemnych zależności; druga wymaga oceny jakości tych więzi.

Rodzic i dziecko są powiązani relacyjnie, podobnie jak pracownik i pracodawca, mąż i żona czy obywatel i urzędnik. Sam fakt istnienia więzi nie rozstrzyga jednak o tym, czy relacja jest sprawiedliwa. Wymaga to dodatkowych kryteriów: wzajemności, proporcjonalności obowiązków, możliwości artykulacji sprzeciwu, ochrony strony słabszej oraz dostępu do mechanizmów zmiany reguł.

Kobieca sprawczość w ramach ról relacyjnych

W tym kontekście książka przywołuje postać Lady Luyi z Lienü zhuan. Jej decyzja zostaje tu zinterpretowana jako przykład kobiecej sprawczości moralnej: Luyi dokonuje dramatycznego wyboru między si ai, miłością prywatną, a gongyi, prawością rozumianą jako zobowiązanie przekraczające osobiste przywiązania. Kobieta nie jawi się tutaj jako bierny przedmiot rodzinnego porządku, lecz jako podmiot osądzający własne obowiązki i wybierający działanie w oparciu o rozpoznaną wartość moralną. Nie należy jednak wyciągać z jednej opowieści zbyt szerokich wniosków na temat ogólnej sytuacji społecznej kobiet. Lienü zhuan, skompilowane przez Liu Xianga u schyłku I wieku p.n.e., jest bowiem zbiorem biografii moralizatorskich – tekstem normatywnym, a nie neutralną kroniką życia codziennego. Jego znaczenie polega raczej na tym, że repertuar konfucjańskiej wyobraźni moralnej dopuszczał kobietę jako podmiot wyjątkowej cnoty i rozumu praktycznego, zdolny wpływać na kondycję moralną rodziny, a niekiedy także władcy. Opracowania epoki Han potwierdzają, że Lienü zhuan zawiera liczne przykłady kobiet przedstawianych jako wzory etyczne, mimo jednoczesnego podkreślania podporządkowania żony mężowi w innych nurtach tradycji. Właśnie ta ambiwalencja jest najciekawsza.

Kobieta może być moralnym autorytetem, lecz zazwyczaj w ramach roli relacyjnej: jako matka, żona, wdowa, siostra lub doradczyni. Sprawczość istnieje, jednak jej legitymizacja zostaje zapośredniczona przez pokrewieństwo. Tym samym kobieta posiada głos nie tyle jako abstrakcyjna

osoba publiczna, co jako ktoś zajmujący określoną pozycję w rodzinnej sieci zobowiązań. Przykład Ban Zhao uwypukla ten paradoks. Była ona wybitnie wykształcona, uczestniczyła w pracy intelektualnej i historycznej na dworze Han oraz nauczała innych.

Jednocześnie jej dzieło Nüjie (Przestrogi dla kobiet) przekazuje normy skromności, właściwego zachowania i podporządkowania w obowiązkach małżeńskich. Współczesne analizy wskazują, że Ban Zhao mogła równocześnie reprodukować konserwatywne wzorce i tworzyć precedens uzasadniający edukację kobiet. SEP zauważa paradoks: argument za szerszym wykształceniem kobiet został ubrany w język, który przedstawiał tę wiedzę jako narzędzie do lepszego wypełniania tradycyjnych ról. Jest to mechanizm dobrze znany socjologii instytucjonalnej. Emancypacyjna zmiana nie zawsze rozpoczyna się od frontalnego odrzucenia obowiązującego systemu norm. Często nowa możliwość zostaje wprowadzona poprzez reinterpretację istniejącej normy. Kobieta może uzyskać dostęp do edukacji, gdyż lepiej wykształcona matka sprawniej wychowa dzieci; z czasem jednak sama ta wiedza buduje kompetencje i aspiracje pozwalające zakwestionować ograniczenie roli kobiety wyłącznie do macierzyństwa. Instytucja może zatem wygenerować skutki wykraczające poza pierwotną intencję, która uzasadniała jej powstanie.

Relacyjność jako fundament negocjowanej wzajemności i emancypacji

Historia płci dowodzi, że role społeczne są dynamiczne. Nie istnieje zatem konieczny związek między relacyjną teorią osoby a utrwaleniem konkretnych form historycznych. Jeśli tożsamość kształtuje się w relacjach, a te ewoluują w czasie, to same role również mogą ulegać reinterpretacji. Model konfucjański nie musi więc oznaczać, że bycie dobrą córką, żoną, matką czy obywatelką wymaga powielania schematów sprzed dwóch tysięcy lat. Wręcz przeciwnie – jeśli yi nakazuje rozpoznanie właściwości działania w konkretnej sytuacji, to wierność duchowi relacji może czasem wymagać zmiany jej formy. Tu pojawia się zasadniczy problem współczesnej etyki ról: czy rola posiada z góry ustaloną treść, którą jednostka ma jedynie odgrywać, czy też uczestnicy relacji współtworzą jej znaczenie? W pierwszym przypadku etyka ról staje się narzędziem konserwowania zastanego porządku; w drugim może stać się teorią negocjowanej wzajemności. Bycie żoną, mężem, rodzicem lub dzieckiem nie oznaczałoby wtedy realizacji niezmiennego scenariusza, lecz uczestnictwo w relacji, której moralny sens zależy od troski, odpowiedzialności i wzajemnego uznania.

Książka wskazuje jednak na problem graniczny tej koncepcji, analizując metaforę "cebuli". Jeśli osoba jest wyłącznie sumą społecznych warstw, pojawia się pytanie o źródło zdolności do

odrzucenia roli opresyjnej. Notatka przyznaje, że skrajna wersja etyki ról może utrudniać znalezienie punktu wyjścia, z którego jednostka mogłaby stwierdzić: „ta rola jest społecznie uznana, ale nie powinna mnie obowiązywać". Sytuacja kobiet obrazuje wagę tego pytania wyjątkowo wyraźnie. Jeżeli wszystkie źródła tożsamości sugerują kobiecie, że cnota polega na podporządkowaniu, sama relacyjność nie dostarcza automatycznie języka emancypacji. W tym miejscu kluczowa staje się Sandelowska koncepcja „ja refleksyjnie usytuowanego". Podmiot nie musi istnieć poza wszystkimi relacjami, aby móc je oceniać; krytyka może bowiem wyrastać z wewnętrznych wartości tradycji. Kobieta może na przykład zapytać, dlaczego ren – troska o człowieczeństwo – miałoby obowiązywać w sposób systematycznie ograniczający jej rozwój; dlaczego yi – moralna właściwość – miałoby sankcjonować rolę niezależnie od jakości relacji; i dlaczego harmonia miałaby wymagać jednostronnego podporządkowania zamiast wzajemnego dostosowania. Krytyka nie musi zatem nadchodzić z zewnątrz konfucjanizmu – może być immanentna wobec jego własnych pojęć.

Podobny projekt rozwija współczesny „konfucjański feminizm". Nie traktuje on konfucjanizmu ani jako gotowego źródła emancypacji, ani jako tradycji z definicji nie do pogodzenia z równością. Próbuje raczej wykorzystać kategorie takie jak ren, relacyjność i wzajemność do krytyki historycznych form patriarchatu. SEP opisuje ten kierunek jako próbę budowania narzędzi feministycznych z wewnętrznych zasobów konfucjańskiej filozofii, przy jednoczesnym uznaniu historycznej struktury patrylinearnej i ograniczeń narzucanych kobietom. Ma to istotne znaczenie z perspektywy filozofii porównawczej. Prosta opozycja między „zachodnią emancypacją jednostki" a „chińską patriarchalną wspólnotowością" byłaby równie niewystarczająca, co wcześniejsze przeciwstawienie indywidualizmu kolektywizmowi. Europejskie tradycje filozoficzne również przez stulecia zawierały teorie wrodzonej niższości kobiet i instytucjonalnie ograniczały ich sprawczość. Wczesny konfucjanizm nie konstruował jednak identycznego modelu naturalnej niezdolności kobiet, lecz społecznie zawężał ich sferę działania poprzez role i rytuał. Różne cywilizacje mogły zatem wytwarzać nierówność przy pomocy odmiennych języków antropologicznych. Różnica ta jest teoretycznie cenna, gdyż obnaża dwa odmienne mechanizmy dyskryminacji.

Instytucjonalna asymetria zamiast kosmologicznego determinizmu

Pierwszy model mówi jednostce: „nie możesz tego robić, ponieważ z natury jesteś mniej zdolna". Drugi twierdzi: „jesteś zdolna do cnoty, lecz właściwa dla ciebie cnota realizuje się gdzie indziej".

Ten drugi wariant może wydawać się bardziej afirmujący, jednak jego konsekwencje instytucjonalne potrafią równie silnie ograniczać wolność.

To przypomnienie, że nierówność nie zawsze potrzebuje języka pogardy; może posługiwać się językiem szacunku dla „odmiennych, lecz komplementarnych" ról. Właśnie dlatego kategoria nei-wai jest analitycznie mocniejsza niż prosty podział yin-yang. Pozwala ona zapytać nie tylko o to, jak społeczeństwo symbolicznie opisuje kobiecość i męskość, ale przede wszystkim o to, kto ma dostęp do konkretnych przestrzeni działania. Dostęp do wai oznacza możliwość uczestnictwa w edukacji, urzędzie, podróży, debacie oraz współtworzenie publicznych norm. Ograniczenie do nei może nadawać wysoką symboliczną wartość macierzyństwu i rodzinie, a jednocześnie utrwalać zależność od mężczyzn w sferze formalnego statusu. Stanford Encyclopedia podkreśla właśnie tę strukturę: kobieta mogła posiadać znaczną władzę jako matka, nie mając jednocześnie samodzielnego dostępu do większości ról publicznych dostępnych mężczyźnie.

Z perspektywy współczesnej teorii sprawiedliwości prowadzi to do rozróżnienia między uznaniem symbolicznym a zdolnością działania. Grupa może być wysoko ceniona w warstwie retorycznej, lecz posiadać słaby dostęp do zasobów, instytucji i procesów decyzyjnych. Macierzyństwo bywa przedstawiane jako społecznie bezcenne, podczas gdy praca opiekuńcza realnie ogranicza ekonomiczne możliwości kobiety. „Komplementarność" staje się wówczas pojęciem niewystarczającym, dopóki nie zostanie uzupełniona analizą faktycznej dystrybucji czasu, władzy, własności, dochodów i możliwości wyjścia z roli. W tym miejscu powracamy do Sandelowskiego pytania o społeczny telos praktyki. Jeśli chcemy ocenić rolę rodzinną, nie wystarczy stwierdzić, że jest ona tradycyjna; trzeba zapytać, jakiemu dobru ma służyć. Jeżeli celem rodziny jest troska, rozwój jej członków, wychowanie dzieci, bezpieczeństwo i trwała więź, to historyczny podział obowiązków należy oceniać przez pryzmat tego, czy rzeczywiście tym celom służy. Tradycja nie otrzymuje immunitetu przed oceną tylko dlatego, że jest tradycją.

Można zatem uznać, że teleologiczna argumentacja Sandela może działać również przeciwko konserwatywnemu odczytaniu etyki ról. Jeśli dana praktyka ma moralny cel, forma historycznie z nią związana nie jest święta sama przez się. Małżeństwo można oceniać według jakości relacji, a nie według wiernego odtwarzania dawnego podziału przestrzeni na nei i wai. Rodzicielstwo zaś według troski i odpowiedzialności, a nie utrwalonych stereotypów płciowych. Etyka ról zachowuje wtedy swoją relacyjność, lecz przestaje traktować historyczny scenariusz jako niezmienną esencję roli.

W podobnym kierunku można reinterpretować yinyang. Jeżeli jego rdzeniem jest wzajemna zależność, transformacja i relacja niedualistyczna, trudno z tego pojęcia wyprowadzić konieczność trwałego przypisania kobietom jednego zestawu funkcji, a mężczyznom drugiego. Sama kosmologia jest znacznie bardziej dynamiczna. Robin Wang podkreśla właśnie zmienność i wzajemne

dopełnianie się procesów yin i yang. Sztywna klasyfikacja płciowa może być więc raczej historyczną instytucjonalizacją określonego odczytania tej kosmologii niż jej jedyną możliwą konsekwencją. Nie oznacza to jednak, że yinyang jest automatycznie feministyczny – każde pojęcie komplementarności może zostać wykorzystane do uzasadniania istniejącego podziału.

Historia myśli chińskiej zna także reinterpretacje, w których yang uzyskiwało wyższą rangę, a yin niższą, szczególnie w tradycji epoki Han. Współczesne opracowania wiążą ten proces między innymi z tekstami przypisywanymi Dong Zhongshu, w których pojawiają się wyraźniej hierarchizujące korelacje. Nie istnieje więc jedna ponadczasowa „chińska teoria płci"; mamy do czynienia z historią konkurujących interpretacji i ich instytucjonalnych następstw. Sama kategoria płci również ulegała historycznej transformacji – w tradycyjnych chińskich dyskursach mężczyzna i kobieta byli w dużej mierze definiowani poprzez status rodzinny i rytualny.

Pluralizm ról jako warunek autonomii w relacyjności

Nowoczesny termin xingbie, używany dziś do przekładu słowa „gender", jest pojęciem znacznie późniejszym. Z kolei kategoria nüxing – rozumiana jako bardziej abstrakcyjna „kobiecość" czy „kobieta" poza konkretną rolą rodzinną – nabierała znaczenia dopiero w nowoczesności, szczególnie wraz z intelektualnymi przemianami XX wieku. Sama zmiana języka modyfikuje możliwości artykulacji podmiotowości: człowiek może zacząć definiować siebie nie wyłącznie jako córka, żona czy matka, lecz jako kobieta posiadająca interesy wykraczające poza określoną relację rodzinną. To przejście obrazuje napięcie między relacyjnym a indywidualnym modelem osoby.

Nowoczesna emancypacja nie musi oznaczać całkowitego porzucenia więzi; może polegać na zmianie ich statusu. Relacje pozostają istotne, lecz przestają wyczerpywać tożsamość. Człowiek może być jednocześnie córką, partnerką, matką, badaczką, obywatelką, przedsiębiorczynią i uczestniczką wspólnoty politycznej, przy czym żadna pojedyncza rola nie zyskuje prawa do pochłonięcia pozostałych. Właśnie tutaj metafora cebuli wymaga uzupełnienia. Problemem nie jest fakt, że osoba składa się z wielu warstw relacyjnych, lecz sytuacja, w której ktoś inny posiada monopol na określanie, które z tych warstw wolno jej rozwijać.

Relacyjna tożsamość może być pluralistyczna. Im więcej realnie dostępnych ról, tym większa zdolność do refleksyjnego równoważenia ich wymagań. Kobieta ograniczona do jednej, społecznie sankcjonowanej roli, jest znacznie bardziej zależna od jej norm niż ta uczestnicząca w wielu niezależnych sieciach relacji. Z perspektywy teorii wolności autonomia nie musi więc polegać na wyjściu poza wszelkie więzi, lecz na posiadaniu wielu relacji, między którymi jednostka może się swobodnie poruszać, oraz na zdolności do ich krytycznej interpretacji.

Monopol jednej wspólnoty nad tożsamością jest bardziej niebezpieczny niż sama relacyjność. Rodzina może być źródłem bezpieczeństwa, jednak gdy staje się jedynym społecznie uznanym miejscem kobiety, zależność staje się asymetryczna. Państwo może tworzyć wspólnotę, lecz jeśli całkowicie definiuje tożsamość obywatela, relacyjność przechodzi w podporządkowanie. Rozumowanie to prowadzi ponownie do zasady he er bu tong. Harmonia bez jednolitości musi obejmować również odmienne sposoby wypełniania ról płciowych. Jeżeli harmonia wymagałaby, by każda kobieta realizowała ten sam historyczny wzorzec kobiecości, przestałaby być harmonią różnic, a stałaby się tong – uniformizacją. Prawdziwie dynamiczna harmonia musiałaby akceptować, że różne osoby budują odmienne konfiguracje rodziny, pracy, nauki, opieki i życia publicznego, o ile ich działania pozostają zgodne z prawami i godnością innych ludzi.

Analiza płci odsłania zatem najgłębszy problem całej konfucjańskiej etyki relacyjnej. Nie wystarczy twierdzić, że człowiek istnieje poprzez role; trzeba ustalić, kto może te role współtworzyć i zmieniać. Dopiero wtedy relacyjność staje się teorią wzajemności, a nie językiem reprodukcji hierarchii. Jeśli role są negocjowalne, krytykowalne i otwarte na historyczną zmianę, mogą pomagać w budowaniu bogatej tożsamości społecznej. Jeśli zaś są narzucane jako naturalne i niezmienne, zamykają jednostkę w społecznym scenariuszu. Historia kobiet pozwala jednocześnie lepiej zrozumieć wartość samej tradycji konfucjańskiej. Nie jest ona jedynie depozytem patriarchalnych reguł ani ukrytym protoliberalizmem czekającym na odkrycie, lecz rozległym archiwum konfliktujących możliwości.

Selektywna rekonstrukcja tradycji przeciw uwięzieniu w hierarchii

Znajdziemy w nim normy podporządkowania żon, ale również kobiety przedstawiane jako moralne autorytety; ograniczenia, ale także przypadki przekraczania tych granic; konserwatywną dydaktykę Ban Zhao, lecz i precedens kobiecego wykształcenia; hierarchiczne interpretacje yin i yang, a zarazem kosmologię dynamicznej wzajemności. Intelektualna uczciwość wymaga zachowania wszystkich tych napięć. Projekt "collaborative hermeneutics" nabiera tu szczególnej wartości. Współczesność nie musi wybierać między bezkrytyczną restauracją tradycji a jej całkowitym odrzuceniem. Można poddać tradycję wewnętrznej selekcji, rekonstruować jej niewykorzystane możliwości i konfrontować ją z doświadczeniami, których dawne teksty nie potrafiły w pełni uwzględnić. W odniesieniu do płci oznacza to zachowanie relacyjnego pojęcia osoby przy jednoczesnym odrzuceniu założenia, że historyczne hierarchie rodzinne wyznaczają konieczną treść

tych relacji. Sandelowski podmiot refleksyjnie usytuowany okazuje się w tym kontekście szczególnie użyteczny.

Człowiek nie musi zaprzeczać rodzinie i tradycji, aby podważyć jedną z ich norm; może odwołać się do głębszych wartości własnej wspólnoty przeciwko jej historycznej praktyce. Kobieta może więc pozostawać osobą głęboko relacyjną, a zarazem odrzucać relację opartą na jednostronnej zależności. To właśnie rozróżnienie między przynależnością i uwięzieniem pozwala ocalić część konfucjańskiej intuicji bez sakralizowania patriarchalnej struktury. Analiza płci prowadzi również do kolejnego pytania. Skoro nie każda zastana różnica powinna być zachowana tylko dlatego, że jest "naturalna" lub tradycyjna, trzeba zapytać, co właściwie oznacza natura człowieka. Problem ten nabiera szczególnej ostrości wtedy, gdy współczesna technologia pozwala nie tylko redefiniować role społeczne, lecz ingerować w biologiczne warunki życia. Genetyka, selekcja embrionów, inżynieria reprodukcyjna i szerzej rozumiany human enhancement przenoszą dawny spór o kształtowanie człowieka na poziom jego biologicznej konstytucji. Tutaj spotykają się trzy dotychczas rozwijane linie argumentacji.

Sandel postawi pytanie o "darowany" charakter życia i granice projektowania potomstwa; daoizm wprowadzi krytykę jixin, czyli mechanicznego serca-umysłu traktującego żywy świat jako materiał technicznej optymalizacji; konfucjańska relacyjność przypomni natomiast, że decyzje reprodukcyjne nie dotyczą wyłącznie autonomicznego konsumenta, lecz przyszłego człowieka, rodziny i wspólnoty międzypokoleniowej. Spór o płeć pokazał, że powołanie się na naturę nie wystarcza do uzasadnienia społecznej hierarchii. Spór o genetykę stawia pytanie odwrotne: czy z faktu, że potrafimy zmieniać naturę, wynika, że powinniśmy ją traktować jako całkowicie dyspozycyjny projekt.

Chińska nowoczesność jako nakładanie się warstw i zerwań

Zerwanie, rewolucja i powrót tradycji: od Ruchu 4 Maja do konfucjańskiego renesansu

Największym błędem w interpretacji współczesnego społeczeństwa chińskiego byłoby wykreślenie prostej linii łączącej Konfucjusza z teraźniejszością. Relacyjność rodziny, prestiż edukacji, szacunek dla hierarchii, idea samokultywacji czy znaczenie harmonii mogą wykazywać historyczną trwałość, lecz ciągłość ta została przecięta serią gwałtownych transformacji. XX wiek w Chinach nie był jedynie okresem modernizacji instytucjonalnej; stanowił on wielokrotną próbę przedefiniowania źródeł moralnego autorytetu. W różnych momentach za przyczynę kryzysu uznawano tradycję

konfucjańską, imperializm, klasową strukturę starego społeczeństwa, kapitalizm, biurokrację czy ideologiczny dogmatyzm – a z drugiej strony rozpad dawnych więzi i nadmierną komercjalizację życia. W rezultacie chińska nowoczesność nie przypomina zastąpienia jednego systemu drugim, lecz raczej nakładanie się kolejnych warstw, z których żadna nie została całkowicie usunięta.

Książka interpretuje późniejszą popularność Sandela na tle "traumatycznych przekształceń XX wieku" oraz diagnozy jingshen kongxu – duchowej pustki wynikającej z destrukcji dawnych systemów wartości i późniejszej dominacji celów ekonomicznych. Diagnozę tę należy jednak traktować jako interpretację obecną w chińskim i międzynarodowym dyskursie intelektualnym, a nie jako empirycznie stwierdzony stan całego społeczeństwa. Pojęcie moralnej próżni opisuje doświadczenie części intelektualistów i publicystów, podczas gdy współczesne społeczeństwo chińskie pozostaje normatywnie zróżnicowane. Tradycyjne zobowiązania rodzinne, socjalistyczny język moralny, aspiracje konsumpcyjne, religijność, indywidualizm, nacjonalizm, etos edukacyjny i globalne wzory kulturowe mogą współistnieć w ramach jednej biografii.

Pierwsze głębokie zerwanie rozpoczęło się jeszcze przed powstaniem Chińskiej Republiki Ludowej. Kryzys późnego imperium Qing, porażki militarne, presja mocarstw zagranicznych, upadek dynastii w 1911 roku oraz poszukiwanie modelu nowoczesnego państwa doprowadziły do radykalnej rewizji dziedzictwa konfucjańskiego. Symbolicznym momentem tej przemiany stały się Ruch Nowej Kultury i Ruch 4 Maja. Cambridge History of China opisuje rok 1919 jako jeden z kluczowych punktów intelektualnego oddzielenia się od odziedziczonego systemu wartości: o ile wcześniejsze reformy skupiały się na instytucjach politycznych, o tyle Nowa Kultura i Ruch 4 Maja poddały krytyce również tradycyjny porządek moralny i społeczny, wiążąc modernizację z nauką, demokracją, nowym językiem i odrzuceniem elementów określanych jako "feudalne". Nie należy jednak postrzegać Ruchu 4 Maja jako jednolitego programu antykonfucjańskiego; był to konglomerat nurtów liberalnych, nacjonalistycznych, socjalistycznych, anarchistycznych, feministycznych i antyimperialistycznych.

Jednoczył je nie tyle wspólny projekt pozytywny, co przekonanie, że dotychczasowy model cywilizacyjny jest niewystarczający wobec kryzysu państwa i międzynarodowej słabości Chin. Historycy wskazują, że termin "Ruch 4 Maja" łączy studencki protest polityczny z szerszym ruchem kulturowym, który rozwijał się od około 1915 roku, obejmując reformę języka, emancypację kobiet, popularyzację nauki oraz krytykę tradycji konfucjańskiej jako dominującego źródła autorytetu. Chińska nowoczesność zaczęła się zatem częściowo jako bunt dzieci przeciwko ojcom - nie tylko dosłownym, ale także symbolicznym. Konfucjańska rodzina, synowska powinność, hierarchia wieku i autorytet klasyków zostały powiązane przez część reformatorów z blokadą emancypacji jednostki. Nowa kultura zaczęła kreować inny ideał osoby: młodego człowieka zdolnego zerwać z narzuconą

tradycją, samodzielnie wybrać przekonania i uczestniczyć w narodowej przebudowie. W tym miejscu konfucjańska relacyjność po raz pierwszy została na dużą skalę skonfrontowana w samych Chinach z silnym językiem indywidualnej emancypacji. Antykonfucjanizm nie oznaczał jednak zniknięcia struktur społecznych.

Można usunąć klasyk z programu lub zaatakować rytuał, lecz znacznie trudniej w krótkim czasie zmienić praktyki rodzinne, hierarchie wieku, oczekiwania wobec dzieci czy społeczne znaczenie edukacji. Dlatego nowoczesna historia Chin obfituje w sytuacje, w których oficjalny język zdecydowanie odrzuca dawną tradycję, podczas gdy jej wzorce nadal funkcjonują w praktykach społecznych. Zjawisko to należy rozumieć nie jako hipokryzję, lecz jako różnicę tempa między zmianą ideologii a zmianą głęboko zakorzenionych instytucji kulturowych. Po 1949 roku konflikt z tradycyjnym porządkiem przybrał nową formę. Marksizm-leninizm i maoizm wprowadziły inny język historii, w którym społeczeństwo interpretowano przede wszystkim przez pryzmat klas, walki społecznej, stosunków produkcji i rewolucji. Nowy porządek nie był jedynie kontynuacją wcześniejszego antykonfucjanizmu, gdyż posiadał własną teorię polityki, antropologię oraz instytucje mobilizacji. Niemniej część tradycji konfucjańskiej wciąż przedstawiano jako element "feudalnego" społeczeństwa, który należy przezwyciężyć. Badania nad chińską historią intelektualną sugerują, że XX wiek można interpretować jako przechodzenie między kolejnymi konkurencyjnymi ortodoksjami i okresami pluralizacji, a nie jako prosty marsz od konfucjanizmu do nowoczesności.

Rewolucja Kulturalna jako próba delegitymizacji tradycji

Najbardziej gwałtowna faza ikonoklazmu przypadła na Rewolucję Kulturalną, datowaną konwencjonalnie na lata 1966–1976. Kampania przeciwko „czterem starym” – ideom, kulturze, zwyczajom i nawykom – uderzyła w materialne oraz symboliczne fundamenty odziedziczonego porządku. Dokumenty archiwalne opisują niszczenie obiektów kultury i kultu, przemianowywanie przestrzeni publicznej, ataki na rytuały oraz próbę "rewolucjonizowania" środowiska życia codziennego.

Rewolucję Kulturalną należy jednak postrzegać jako szeroki konflikt polityczny i społeczny, a nie kampanię wymierzoną wyłącznie w konfucjanizm; redukowanie tej dekady do jednego wątku zatarłoby jej złożoność. Niemniej to właśnie Konfucjusz stał się ponownie bezpośrednim celem ataków w latach 1973–1974, gdy krytyka jego nauk splotła się z bieżącymi walkami o władzę. Analizy z epoki wskazują, że konfucjanizm przedstawiano wówczas jako nośnik elitaryzmu, konserwatyzmu i biurokratycznych hierarchii, a polemiczny język tej krytyki służył

wewnątrzsystemowym sporom. Symboliczna amplituda XX wieku staje się w tym miejscu szczególnie widoczna: filozof, który przez stulecia stanowił fundament kanonu państwowego, został uznany za przeciwnika rewolucji, by kilka dekad później powrócić do oficjalnego dyskursu o dziedzictwie. Nie oznacza to jednak, że Rewolucja Kulturalna „zniszczyła konfucjanizm" w sensie całkowitego wymazania jego wpływu społecznego. Trafniej jest stwierdzić, że poddała ona tradycyjne instytucje, symbole i autorytety intensywnej destrukcji oraz delegitymizacji. Sam fakt, że po erze maoistowskiej możliwe było odrodzenie praktyk rodzinnych, religijnych i studiów klasycznych, dowodzi ograniczeń projektów całkowitego zerwania kulturowego. Tradycja może zostać usunięta z oficjalnego kanonu, lecz przetrwać w języku, obyczaju i pamięci.

Punkt zwrotny nastąpił po 1978 roku.

Hybrydowość systemu a pluralizm normatywny

Reformy kojarzone z Deng Xiaopingiem nie były prostym przejściem „od socjalizmu do kapitalizmu". Stanowiły raczej proces stopniowego, eksperymentalnego wprowadzania mechanizmów rynkowych: decentralizacji decyzji ekonomicznych, rozwoju gospodarstw odpowiedzialności rodzinnej i przedsiębiorstw lokalnych, tworzenia specjalnych stref ekonomicznych oraz otwarcia na handel i inwestycje. Bank Światowy opisuje ten proces jako wyraźnie gradualistyczny – oparty na lokalnym testowaniu rozwiązań przed ich szerszym wdrożeniem.

W latach 1992–1993 oficjalnie utrwalono kierunek budowy „socjalistycznej gospodarki rynkowej", co uwidacznia hybrydowy charakter systemu: rynek został wbudowany w instytucjonalne ramy państwa socjalistycznego, a nie zastąpił go w całości. Właśnie dlatego sformułowania o przejściu „od socjalizmu" do społeczeństwa niemal całkowicie urynkowionego należy traktować jako publicystyczne skrócenie, nie jako ścisły opis systemowy. Choć transformacja była radykalna w obszarze bodźców, konsumpcji, przedsiębiorczości czy mobilności społecznej, odbywała się ona wewnątrz porządku, w którym państwo i partia zachowały kluczowe funkcje polityczne, regulacyjne i własnościowe. Zrozumienie współczesnych Chin wymaga uznania tej hybrydowości: rynek i socjalistyczne państwo nie są etapami następującymi po sobie, lecz współistnieją.

Reformy gospodarcze przekształciły również moralną strukturę społeczeństwa. Wzrost roli pieniądza i konkurencji nie oznaczał automatycznego zaniku norm, lecz zmianę środowiska, w którym były one praktykowane. Rodzina mogła pozostać silna, będąc jednocześnie włączoną w intensywny wyścig edukacyjny i mieszkaniowy; państwowy etos egalitarny współistniał z gwałtownie rosnącymi różnicami majątkowymi, a kariera administracyjna zaczęła funkcjonować

obok biznesowej. Aspiracje konsumpcyjne, globalna kultura popularna i indywidualna mobilność znacząco rozszerzyły wachlarz dostępnych sposobów życia.

Z tego względu pojęcie „pustki moralnej” wymaga ostrożności. Trafniej byłoby mówić o pluralizacji i konkurencji porządków normatywnych. Jednostka mogła być jednocześnie odpowiedzialnym synem, socjalistycznym obywatelem, rynkowym przedsiębiorcą, konsumentem globalnych marek i uczestnikiem tradycyjnego rytuału rodzinnego. Konflikt nie wynikał więc z braku wartości, lecz z nadmiarze wartości pochodzących z różnych systemów i nieukładających się w jedną hierarchię.

Współczesny konfucjanizm jako selektywna reinterpretacja

Lata osiemdziesiąte były okresem szczególnie intensywnego intelektualnego otwarcia. Badacze określają drugą połowę dekady mianem wenhua re, "gorączki kulturowej": intelektualiści sięgali po filozofię zachodnią, nauki społeczne i humanizm, próbując zrozumieć doświadczenie maoizmu oraz wyznaczyć kierunek reform.

Ten okres nie był prostym powrotem do tradycji. Przeciwnie, część debaty przypominała ponowne otwarcie pytań Ruchu 4 Maja: co w chińskim dziedzictwie należy zachować, co przezwyciężyć i czego można nauczyć się od Zachodu. W kolejnych dekadach nastąpił jednak wyraźny wzrost zainteresowania kulturą tradycyjną i konfucjanizmem. Współczesne badania mówią wręcz o "Confucian revival", choć termin ten obejmuje kilka odmiennych procesów: rozwój akademickiej filozofii konfucjańskiej, popularne zainteresowanie klasykami, edukację tradycyjną, rytuały, projekty politycznego konfucjanizmu oraz oficjalne wykorzystanie części tradycyjnego języka moralnego. Literatura naukowa ostrzega, że mówienie o jednym, jednolitym "odrodzeniu konfucjanizmu" może przesłaniać te różnice.

Współczesny powrót tradycji nie oznacza restauracji dawnego państwa konfucjańskiego. Obecna doktryna Chińskiej Republiki Ludowej pozostaje oparta na marksizmie i socjalizmie z chińską specyfiką, lecz świadomie włącza elementy "wybitnej tradycyjnej kultury chińskiej" do państwowego języka. Oficjalne dokumenty rozwijają koncepcję "drugiej integracji", czyli łączenia podstawowych zasad marksizmu z najlepszymi elementami tradycji, wymieniając wśród cenionych kategorii m.in. rządzenie przez cnotę, troskę o dobro wspólne, dobór ludzi według zdolności, samodoskonalenie oraz harmonię człowieka i natury.

Jest to oficjalna autointerpretacja polityki kulturowej, a nie neutralny opis naukowy jej skutków. Ta współczesna rekonstrukcja jest zatem selektywna. Państwo nie przywraca historycznego

konfucjanizmu w całości; nie rekonstruuje systemu cesarskiego, egzaminów klasycznych czy dawnej hierarchii rodowej w ich pierwotnym kształcie. Z przeszłości wybierane są pojęcia możliwe do włączenia w aktualną narrację modernizacji, wspólnoty i tożsamości cywilizacyjnej. Oficjalne wystąpienia mówią wprost o "twórczej transformacji" i "innowacyjnym rozwoju" tradycyjnej kultury, co w praktyce oznacza jej przetwarzanie w ramach współczesnego projektu socjalistycznego. Z perspektywy teorii tradycji jest to zjawisko naturalne – żadna żywa tradycja nie wraca w niezmienionej postaci; każdy "powrót" jest reinterpretacją dokonywaną przez teraźniejszość.

Dzisiejszy konfucjanizm nie jest konfucjanizmem dynastii Han, tak jak współczesny republikanizm nie jest republiką rzymską. Tradycja funkcjonuje jako archiwum pojęć, symboli i wzorców, z którego współczesność wybiera elementy potrzebne do rozwiązania własnych problemów. Dlatego sama obecność słów he, de, ren, xiao czy odwołań do Konfucjusza w dzisiejszym dyskursie nie dowodzi bezpośredniej ciągłości praktyk.

Pojęcie może zachować nazwę, zmieniając jednocześnie funkcję. "Harmonia" w klasycznej filozofii opisywała relację odmiennych elementów; w nowoczesnym języku państwowym służy jako kategoria społecznej integracji. "Cnota" mogła oznaczać osobistą samokultywację junzi, dziś występuje jako element programu wychowania publicznego. „Tradycja” staje się nie tylko dziedzictwem, ale i narzędziem budowania nowoczesnej tożsamości narodowej. Badania nad współczesnym odrodzeniem konfucjańskim podkreślają jego polityczną wieloznaczność: jedni widzą w nim źródło etyki społecznej i korektę atomistycznego indywidualizmu, inni analizują związek z nacjonalizmem kulturowym, a jeszcze inni rozwijają wersje demokratyczne lub liberalne. Nie istnieje zatem jeden współczesny konfucjanizm, podobnie jak nie ma jednej politycznej konsekwencji klasycznych tekstów. Ta wielość pozwala lepiej zrozumieć popularność Sandela.

Nie pojawił się on w społeczeństwie z pustką po całkowicie zniszczonej tradycji. Wszedł raczej w środowisko, w którym współistniały doświadczenia socjalizmu, pamięć rewolucji, konsekwencje urynkowienia, odrodzenie klasycznych kategorii oraz rosnący indywidualizm konsumpcyjny. Jego język dobra wspólnego i zakorzenionej tożsamości mógł być interpretowany jako współczesny odpowiednik pytań obecnych w chińskiej tradycji, posiadając jednocześnie prestiż zachodniej filozofii akademickiej. Książka interpretuje ten fenomen jako poszukiwanie zakorzenienia oraz języka pozwalającego mówić o granicach urynkowienia i technokracji. Tezę tę można zachować, jeśli zrezygnujemy z jej najbardziej generalizującej wersji: to nie "Chiny" jako jednolity podmiot odkrywają moralną pustkę, lecz część debaty publicznej rozpoznaje napięcie między szybkim rozwojem gospodarczym a pytaniem o cele, którym ten rozwój ma służyć.

Sandel okazuje się atrakcyjny właśnie dlatego, że nie proponuje prostego wyboru między rynkiem a tradycją. Co istotne, jego krytyka liberalizmu nie jest antynowoczesna – nie postuluje powrotu do społeczeństwa statusowego ani podporządkowania jednostki dziedzicznej roli. Jego argument o konstytutywnych więziach wspólnotowych może rezonować z konfucjanizmem, lecz zachowuje charakter krytycznej refleksji. Książka podkreśla ten dystans: podmiot pozostaje zakorzeniony w tradycji, lecz nie powinien być przez nią uwięziony. Właśnie dlatego jego filozofia może funkcjonować w Chinach nie tylko jako wsparcie dla restauracji wspólnotowości, ale również jako narzędzie badania jej granic.

Współczesna tożsamość jako selektywna rekombinacja tradycji i nowoczesności

Z historycznego punktu widzenia XX i XXI wiek można opisać jako serię odpowiedzi na pytanie, kto ma prawo formować człowieka. Późne cesarstwo posługiwało się językiem rytuału, klasyków i hierarchii rodzinnej. Ruch 4 Maja akcentował emancypację jednostki, naukę i zerwanie z tradycją. Maoizm próbował przekształcić człowieka poprzez rewolucję i walkę klas, natomiast reformy po 1978 roku wyniosły na pierwszy plan rynek, przedsiębiorczość i indywidualny sukces, choć wciąż w ramach silnego państwa. Współczesny dyskurs dąży z kolei do połączenia socjalistycznej ideologii oraz rozwoju technologicznego z selektywnie rekonstruowanym dziedzictwem tradycyjnym. Nie jest to historia ruchu wahadła, które najpierw odsunęło się od Konfucjusza, by następnie do niego wrócić; każde zerwanie pozostawiło trwałe ślady.

Ruch 4 Maja wprowadził język indywidualnej emancypacji i krytyki tradycji. Marksizm przedefiniował pojęcie społeczeństwa, klasy i państwa. Maoizm pozostawił doświadczenie radykalnej mobilizacji oraz głęboki sceptycyzm wobec dawnych instytucji. Reformy rynkowe zmieniły aspiracje, strukturę nierówności i codzienne bodźce, a globalizacja narzuciła nowe style życia i kryteria sukcesu. Współczesne odwołanie do tradycji odbywa się zatem po tych wszystkich doświadczeniach, a nie zamiast nich. Dlatego współczesnego społeczeństwa chińskiego nie należy określać mianem „konfucjańskiego” ani „postkonfucjańskiego” bez dalszych kwalifikacji. Jest ono przestrzenią selektywnej rekombinacji: rodzina może pozostawać relacyjna, podczas gdy młody człowiek silnie indywidualizuje własne aspiracje.

Państwo może posługiwać się językiem tradycyjnej kultury, funkcjonując jednocześnie poprzez instytucje nowoczesnej administracji i gospodarki technologicznej. Rynek promuje konkurencję, a dyskurs publiczny podkreśla harmonię i wspólnotę. To właśnie współobecność tych elementów, a

nie czysta ciągłość jednej tradycji, stanowi właściwy przedmiot analizy, co prowadzi do istotnej korekty naszego wcześniejszego wywodu.

Kiedy przywołujemy Konfucjusza, Mencjusza, Xunzi czy Zhuangzim do interpretacji dzisiejszych Chin, nie zakładamy, że klasyczne teksty bezpośrednio wyjaśniają zachowania współczesnych ludzi. Traktujemy je raczej jako część dostępnego repertuaru kulturowego, który wpływa na język moralny, praktyki rodzinne i debaty intelektualne, lecz zawsze w interakcji z innymi źródłami norm. Analogicznie nie można traktować marksizmu jedynie jako cienkiej warstwy narzuconej na „prawdziwie konfucjańskie" społeczeństwo.

Ponad siedem dekad państwowości PRC – socjalistyczna edukacja, reformy prawa, przemiany własności, urbanizacja i polityka rodzinna – pozostawiło głębokie ślady kulturowe. Nowoczesne Chiny nie są dawnymi Chinami w socjalistycznej administracji; to nowa formacja historyczna, która wykorzystuje elementy dziedzictwa po ich przeinterpretowaniu. Szczególnie trafna okazuje się tu idea „uczącej się cywilizacji". Tradycja nie musi być muzealnym reliktem ani absolutnym autorytetem, lecz zasobem podlegającym krytycznej reinterpretacji w obliczu nowych problemów. Przypadek Chin pokazuje, że cywilizacja może wielokrotnie próbować zerwać z przeszłością, by odkryć, iż dawne kategorie stają się użyteczne właśnie wtedy, gdy nowe instytucje generują problemy, których same nie potrafią rozwiązać. Konfucjański renesans nie jest więc powrotem do przeszłości, lecz świadectwem niedomkniętej nowoczesności.

Pojawia się on w momentach, gdy rozwój gospodarczy nie odpowiada na pytanie o sens sukcesu, technologia nie rozstrzyga kwestii jej właściwego użycia, administracja nie wyjaśnia, czym jest dobre państwo, a rynek nie potrafi określić granic towaru. W tych lukach powracają ren, li, yi, he, xiao, de i idee samokultywacji – już nie jako fundament jednego porządku, lecz jako konkurujące źródła odpowiedzi. Sandel znajduje się dokładnie w tej szczelinie historycznej.

Jego filozofia nie zastępuje chińskiej tradycji ani nie potwierdza jej bezwarunkowo. Działa raczej jak odczynnik chemiczny: ujawnia, które elementy klasycznego dziedzictwa zachowują siłę argumentacyjną, a które wymagają korekty przez pluralizm, indywidualną godność i publiczną deliberację. Konfucjanizm przypomina Sandelowi, że człowiek jest bardziej relacyjny, niż sugerują niektóre wersje liberalizmu; Sandel przypomina konfucjanizmowi, że relacja niewystawiona na krytykę może stać się więzieniem.

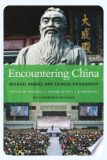
Współczesna chińska synteza pozostaje niedokończona. Oficjalna polityka kulturowa łączy marksizm z wybranymi elementami tradycji, przedstawiając tę integrację jako fundament współczesnej tożsamości państwa. Akademicka i społeczna recepcja konfucjanizmu jest jednak znacznie bardziej wielogłosowa: obejmuje restaurację moralną, filozofię polityczną, kulturę

narodową, prywatną edukację, liberalne reinterpretacje i krytykę. Ten pluralizm chroni przed iluzją, że „powrót Konfucjusza" ma jeden sens. Dopiero na tym tle można w pełni zrozumieć konflikt między indywidualizacją a relacyjnością. Po stu latach krytyki tradycji, rewolucyjnej mobilizacji, socjalistycznego kolektywizmu i globalnej konsumpcji chińska jednostka nie jest już po prostu konfucjańskim „węzłem relacji", ale nie stała się również liberalnym atomem.

Funkcjonuje pomiędzy rodziną, rynkiem, państwem, siecią cyfrową, pracą i prywatnymi aspiracjami. Ta wielokrotna przynależność będzie kolejnym przedmiotem analizy: nie jako abstrakcyjny spór „Wschód kontra Zachód", lecz jako konkretne pytanie o to, jak współczesny człowiek w Chinach negocjuje własną indywidualność w świecie nadal gęstym od zobowiązań rodzinnych, społecznych i państwowych.

> Czy współczesny człowiek, zawieszony między gęstą siecią tradycyjnych zobowiązań a obietnicą liberalnej autonomii, jest w stanie stworzyć nową formę przynależności, która nie będzie ani izolującym atomizmem, ani złotą klatką hierarchii? Być może prawdziwa harmonia nie polega na powrocie do dawnego porządku, lecz na odwadze negocjowania własnej tożsamości w szczelinach między rynkiem, państwem a rodziną. Pozostaje pytanie: czy potrafimy być głęboko zakorzenieni, nie pozwalając jednocześnie, by korzenie stały się naszymi kajdanami?

Inspiracje

[1] 

"Encountering China" Michael J Sandel

Harvard University Press | ISBN: 9780674976146

Michael J. Sandel (ur. 1953) jest wybitnym amerykańskim filozofem politycznym i profesorem nauk politycznych im. Anne T. i Roberta M. Bassów na Uniwersytecie Harvarda. Jest powszechnie uznawany za swoją działalność w dziedzinie filozofii politycznej, a w szczególności za krytykę liberalizmu i wkład w komunitaryzm. Sandel zyskał międzynarodowe uznanie dzięki popularnemu kursowi licencjackiemu „Sprawiedliwość", który jest dostępny online dla milionów studentów na całym świecie. Jego prace naukowe zgłębiają moralne granice rynków, rolę merytokracji w społeczeństwie oraz etykę inżynierii genetycznej. Jako członek Amerykańskiej Akademii Sztuk i Nauk, Sandel jest autorem wielu wpływowych książek, które łączą filozofię akademicką z dyskursem publicznym, zachęcając czytelników do rozważenia etycznych wymiarów współczesnego życia politycznego i gospodarczego. Jego prace nadal kształtują debaty na temat sprawiedliwości, demokracji i dobra wspólnego.

Michael J. Sandel (born 1953) is a prominent American political philosopher and the Anne T. and Robert M. Bass Professor of Government at Harvard University. He is widely recognized for his work in political philosophy, particularly his critique of liberalism and his contributions to communitarianism. Sandel gained international acclaim for his popular undergraduate course 'Justice,' which has been made available online to millions of students worldwide. His scholarly work explores the moral limits of markets, the role of meritocracy in society, and the ethics of genetic engineering. A fellow of the American Academy of Arts and Sciences, Sandel has authored numerous influential books that bridge academic philosophy and public discourse, challenging readers to consider the ethical dimensions of contemporary political and economic life. His work continues to shape debates on justice, democracy, and the common good.

Harvard University

Literatura uzupełniająca

Książki

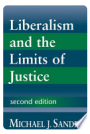
Książki autora i dzieła przywołane w tekście:



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

Michael J Sandel

Allen Lane | ISBN: 9780241407592



[2] "Liberalism and the Limits of Justice"

Michael J Sandel

1998 | Cambridge University Press | ISBN: 9781139643290



[3] "What Money Can't Buy"

Michael J. Sandel

2012 | Penguin UK | ISBN: 9780141969800

[4] "The Tyranny of Merit"

Michael J. Sandel

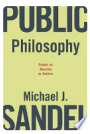
2020 | ISBN: 9780374911010



[5] "Justice"

Michael J. Sandel

2009 | Penguin UK | ISBN: 9781846142802



[6] "Public Philosophy"

Michael J. Sandel

2005 | Harvard University Press | ISBN: 9780674019287



[7] "Democracy's Discontent"

Michael J. Sandel

2022 | Harvard University Press - T | ISBN: 9780674287433



[8] "The Case against Perfection"

Michael J. Sandel

2009 | Harvard University Press | ISBN: 9780674043060

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[9] "The Analects of Confucius"

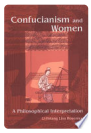
Konfucjusz

e-artnow

[10] **"The Holy Family"**

Karol Marks

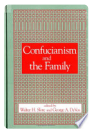
ISBN: 9781628450347



[11] **"Confucianism and Women"**

Li-Hsiang Lisa Rosenlee

2007 | SUNY Press | ISBN: 9780791467503



[12] **"Confucianism and the Family"**

Walter H. Slote, George A. De Vos

1998 | State University of New York Press | ISBN: 9781438420295



[13] **"Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan"**

Dorothy Ko, JaHyun Kim Haboush, Joan R. Piggott

2003 | Univ of California Press

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] **"Institution of Establishing the Main Pavilion Taijidian in the Imperial Palace of Ancient China and Its Involvement in the Relationship Between Then China and Other East Asian Countries"**

Wang Zhongshu

2004 | Chinese Archaeology | DOI: 10.1515/char.2004.4.1.175

Źródło

[2] **"The Chinese revolution and the Chinese Communist Party."**

Mao Zedong

1961

Źródło

[3] **"Fundamental issues in present-day China"**

Deng Xiaoping

1987

Źródło

[4] "On the Peaceful Reunification of China's Mainland and Taiwan"

Deng Xiaoping

2002 | Chinese Law & Government | DOI: 10.2753/clg0009-4609350332

Źródło

[5] "Impacts of Parenting Style,Physical Self on Gender Role Development in High School Students"

Deng Xiaoping

2008 | Xinli fazhan yu jiaoyu

Źródło

[6] "A New Perspective on Structure of Self-Esteem:The Two Factor Model within Dual Structure"

Deng Xiaoping

2010 | Journal of The Northwest Normal University

Źródło

[7] "A Traditional Timeline of Early Chinese History"

Hg Xunzi

2015 | DOI: 10.1515/9781400852550-003

Źródło

[8] "Musings of a Chinese mystic : selections from the philosophy of Chuang Tzu"

Zhuangzi, Charles Lang Freer

1906 | J. Murray eBooks | DOI: 10.5479/sla.876225.39088015192685

Źródło

Artykuły naukowe autora:

[9] "Multiculturalism, Economics, European Citizenship, and Modern Anxiety"

Michael SANDEL

1997 | Ethical Perspectives | DOI: 10.2143/ep.4.1.563014

Źródło

[10] "Designer Babies"

Michael Sandel

2007 | Tikkun | DOI: 10.1215/08879982-2007-5015

Źródło

[11] **"The Predicament of Democracy in Modern Society"**

Michael SANDEL

1997 | Ethical Perspectives | DOI: 10.2143/ep.4.1.563013

Źródło

[12] **"23 The Price of Everything and the Value of Nothing"**

Michael Sandel

2026 | The Sealed Envelope | DOI: 10.12987/9780300289633-024

Źródło

[13] **"Prawo do wolności wyznania. Przekład i glosa Łukasz Dominiak"**

Michael Sandel

2007 | Dialogi Polityczne | DOI: 10.12775/dp.2007.033

Źródło

[14] **"7 / LIBERALISM. Politics, Ethics, and Markets Dialogue with Alfredo Gomez-Muller and Ronan Sharkey"**

Michael Sandel

2011 | Politics of Culture and the Spirit of Critique | DOI: 10.7312/rock15186-008

Źródło

[15] **"Liberalism"**

Michael Sandel

2011 | Politics of Culture and the Spirit of Critique | DOI: 10.7312/columbia/9780231151870.003.0008

Źródło

[16] **"Ability, Disability, and Discrimination: Cheerleaders and Golf Carts"**

Michael J Sandel

2007 | Justice: A Reader | DOI: 10.1093/oso/9780195335118.003.0011

Źródło

[17] **"Kant: Freedom as Autonomy"**

Michael J Sandel

2007 | Justice: A Reader | DOI: 10.1093/oso/9780195335118.003.0006

Źródło

[18] "Introduction: Doing the Right Thing"

Michael J Sandel

2007 | Justice: A Reader | DOI: 10.1093/oso/9780195335118.003.0001

Źródło

[19] "Liberalism and the Limits of Justice"

Michael J. Sandel

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

Źródło

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

Michael J. Sandel

2012

Źródło

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

Michael J. Sandel

1984 | Political Theory | DOI: 10.1177/0090591784012001005

Źródło

[22] "The Case against Perfection"

Michael J. Sandel

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

Źródło

[23] "Liberalism and its critics"

Michael J. Sandel

1984 | New York University Press eBooks

Źródło

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

Michael J. Sandel

2009 | bepress Legal Repository

Źródło

APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 037ee255-e2b0-4515-a113-2ad0a3660132