Synteza li i fa: między cnotą a prawem w refleksji nad książką Encountering China Michaela J Sandela

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst analizuje filozoficzny spór między konfucjańskim rytuałem (li) a legalistycznym prawem (fa), przeciwstawiając wewnętrzne formowanie dyspozycji moralnych zewnętrznemu sterowaniu zachowaniem poprzez sankcje. Autor wskazuje, że o ile w małych wspólnotach dominuje zaufanie interpersonalne i nieformalna infrastruktura instytucjonalna, o tyle w złożonych społeczeństwach pluralistycznych niezbędne jest prawo jako bezosobowa technologia zaufania. Prawo pozwala na funkcjonowanie relacji między obcymi poprzez przejście od wiary w charakter jednostki do zaufania proceduralnego. Synteza obu podejść ukazuje współzależność instytucji i moralności: systemy formalne ograniczają szkody, ale wymagają fundamentu etycznego, by nie stać się ekonomicznie i społecznie niewydolnymi.

The text analyzes the philosophical dispute between Confucian ritual (li) and Legalist law (fa), contrasting the internal shaping of moral dispositions with external behavior control through sanctions. The author indicates that while interpersonal trust and informal institutional infrastructure dominate small communities, law is essential as an impersonal technology of trust in complex pluralistic societies. Law enables relations between strangers by shifting from faith in an individual's character to procedural trust. The synthesis of both approaches reveals the interdependence of institutions and morality: formal systems limit harm but require an ethical foundation to avoid becoming economically and socially inefficient.

Artykuł analizuje fundamentalne napięcie między dwiema strategiami budowania ładu społecznego: konfucjańskim modelem cnoty i rytuału (li) oraz legalistycznym systemem bezosobowych norm i sankcji (fa). Autor stawia tezę, że stabilność nowoczesnego

społeczeństwa nie wynika z wyboru jednej z tych dróg, lecz z ich głębokiej komplementarności. Prawo zostaje tu zdefiniowane jako „technologia zaufania” – niezbędne narzędzie pozwalające na bezpieczną współpracę w pluralistycznym świecie obcych, gdzie osobiste więzi i reputacja są niewystarczające. Jednocześnie tekst dowodzi, że czysty formalizm prawny bez zakorzenienia w kulturze moralnej prowadzi do biurokratycznej ślepoty i rozmycia odpowiedzialności. Prawdziwa praworządność wymaga zatem syntezy: instytucjonalnych bezpieczników chroniących przed arbitralnością władzy oraz etycznego habitusu obywateli, który nadaje regułom sens. W ten sposób prawo staje się tarczą dla jednostki wobec presji wspólnoty, a cnota zapobiega degeneracji systemów w martwe algorytmy kontroli.

SŁOWA KLUCZOWE

synteza li i fa | konfucjanizm vs legalizm | technologia zaufania | zaufanie proceduralne | rule of law vs rule by law | nieformalna infrastruktura instytucjonalna | habitus społeczny | internalizacja normy | pluralizm wartości | emancypacyjna funkcja prawa | relacyjna antropologia | wykładnia teleologiczna | kapitał zaufania | legitymizacja dyskursywna

Prawo jako technologia zaufania w społeczeństwie obcych

Między rytuałem a normą: li, fa, zaufanie i problem prawa w społeczeństwie obcych

Spór między li a fa nie powinien być przedstawiany jako historyczna osobliwość chińskiej filozofii czy prosty wybór między moralnością a prawem. Dotyczy on kluczowego zagadnienia teorii społecznej: czy stabilny ład powstaje dlatego, że ludzie stają się zdolni do właściwego działania, czy dlatego, że instytucje czynią zachowanie niewłaściwe kosztownym, trudnym lub bezskutecznym. Konfucjańska odpowiedź akcentuje jakość podmiotu; tradycja fa kładzie nacisk na jakość struktury. Pierwsza pyta, jakiego człowieka należy wychować, aby nie chciał nadużywać władzy; druga – jak zbudować system, w którym szkody pozostaną ograniczone nawet wtedy, gdy człowiek okaże się interesowny, przeciętny lub nieuczciwy. Jest to napięcie między antropologicznym optymizmem formacji a instytucjonalnym realizmem kontroli, choć żadna z tych tradycji nie daje się w pełni

sprowadzić do prostego optymizmu czy pesymizmu. Książka ujmuje klasyczny konfucjański punkt wyjścia poprzez opozycję fa i xing wobec li i ren.

Prawo i kara mają w tym ujęciu przede wszystkim powstrzymywać zachowania poprzez obawę przed konsekwencjami, podczas gdy rytuał i cnota powinny prowadzić do uwewnętrznienia normy. Przywołane Dialogi 2.3 przeciwstawiają ludzi unikających sankcji tym, którzy dzięki cnocie i rytuałowi rozwijają poczucie wstydu oraz zdolność samoregulacji; ta sama część notatki wiąże rządzenie zheng z prawością zheng oraz oddziaływaniem moralnego przykładu władcy. Już na tym poziomie różnica między prawem a rytuałem okazuje się rozbieżnością dwóch mechanizmów kontroli: zewnętrznego sterowania zachowaniem i wewnętrznego formowania dyspozycji. W języku współczesnej teorii norm można powiedzieć, że fa operuje przede wszystkim poprzez przewidywaną konsekwencję, li natomiast poprzez tożsamość, nawyk i społeczne oczekiwanie.

Człowiek przestrzegający zakazu wyłącznie dlatego, że kamera rejestruje wykroczenie, podporządkowuje się normie inaczej niż ten, który nawet bez nadzoru uważa określone zachowanie za niedopuszczalne. Prawo potrzebuje pierwszego mechanizmu, gdyż instytucje nie mogą zakładać doskonałości obywateli. Społeczeństwo potrzebuje jednak również drugiego, ponieważ system wymagający policjanta przy każdej decyzji byłby niemożliwy ekonomicznie i społecznie. Tutaj ujawnia się istotna współzależność: instytucje potrzebują moralności, choć moralność nie może zastąpić instytucji.

Émile Durkheim zauważał, że kontrakt nie może sam stworzyć wszystkich warunków własnej ważności. Umowa działa dlatego, że przed zawarciem konkretnego kontraktu istnieje już społeczny świat zaufania, norm własności, obowiązku dotrzymywania słowa i oczekiwania wzajemności. Podobnie Douglass North ujmował instytucje jako formalne i nieformalne reguły gry, pokazując, że prawo pisane funkcjonuje zawsze w otoczeniu norm kulturowych. Konfucjańskie li można z pewną ostrożnością zestawić z pojęciem nieformalnej infrastruktury instytucjonalnej: rytuał określa, czego oczekuje się od osoby, zanim konieczna stanie się formalna sankcja. Nie jest to oczywiście tożsamość pojęć, lecz analogia funkcjonalna.

Różnica pojawia się w momencie konfliktu. Nieformalna norma działa szczególnie skutecznie wtedy, gdy ludzie podzielają podobne oczekiwania. W rodzinie, lokalnej wspólnocie czy trwałej organizacji wiele problemów można rozstrzygać przez reputację, wstyd, mediację i wzajemne zobowiązania. W wielkim społeczeństwie obcych taka infrastruktura staje się niewystarczająca. Sandel przywołuje właśnie Tongdonga Baia i jego „przepaść” między małą wspólnotą wspólnych wartości a nowoczesnym państwem obcych, gdzie pluralizm jest nieunikniony. Problem ten ma znaczenie szersze niż projekt ustrojowy Baia: im mniej wspólnej biografii posiadają uczestnicy interakcji, tym większego znaczenia nabiera bezosobowa norma. Georg Simmel widział w wielkim

mieście przestrzeń relacji pomiędzy obcymi, które nie mogą opierać się wyłącznie na osobistym zaufaniu. Max Weber wiązał rozwój nowoczesnego kapitalizmu z przewidywalnością formalnych reguł i administracji.

Obaj, choć z różnych perspektyw, wskazują tę samą przemianę: wraz ze wzrostem skali społeczeństwa coraz więcej relacji musi działać bez wcześniejszej wiedzy o charakterze drugiej osoby. Kupujący nie zna sprzedawcy, inwestor urzędnika, pacjent administratora szpitala, a obywatel większości innych obywateli.

Prawo staje się technologią zaufania między ludźmi, którzy nie mają powodów, by ufać sobie osobiście. Pozwala to uchwycić istotną różnicę pomiędzy zaufaniem interpersonalnym a zaufaniem instytucjonalnym. W pierwszym przypadku wierzę konkretnej osobie, ponieważ znam jej charakter, historię i reputację.

Przejście od zaufania personalnego do proceduralnego

W drugim przypadku ufam procedurze, zakładając, że niezależnie od osoby zajmującej urząd istnieją reguły ograniczające jej swobodę. Konfucjański ideał dobrego urzędnika opiera się na modelu zaufania personalnego: właściwy człowiek właściwie wykorzysta władzę. Nowoczesne prawo stara się natomiast przesunąć ten ciężar w stronę zaufania proceduralnego – nawet przeciętny urzędnik ma być związany regułą, kontrolą i odpowiedzialnością. W tym punkcie tradycja fa okazuje się zadziwiająco nowoczesna, choć utożsamianie jej ze współczesnymi rządami prawa byłoby błędem. Badania nad wczesnochińskim legalizmem podkreślają, że fa oznaczało nie tylko prawo w naszym rozumieniu, lecz także standard, normę, model i publicznie określone kryterium działania.

Han Fei nie ufał systemowi wymagającemu dużej liczby moralnie wyjątkowych urzędników; rozwiązaniem miały być bezosobowe normy i procedury, zdolne działać nawet przy przeciętnym poziomie cnoty. Jest to argument, który współczesna teoria konstytucyjna określiłaby jako zasadę projektowania instytucji dla realnych, a nie idealnych aktorów. Należy jednak wyraźnie oddzielić pojęcia rule by law i rule of law. System może intensywnie posługiwać się prawem, traktując je jednocześnie przede wszystkim jako narzędzie realizacji celów władzy. Liberalna tradycja rządów prawa dodaje do funkcji sterującej funkcję ograniczającą: prawo ma wiązać również tych, którzy je ustanawiają i stosują. W starożytnej tradycji fa publiczność i bezosobowość standardów służyły przede wszystkim sprawności państwa, a nie nowoczesnej doktrynie praw jednostki wobec władzy. Stanford Encyclopedia przestrzega właśnie przed prostym tłumaczeniem fazhi dawnych myślicieli jako zachodniego rule of law. Można zatem stwierdzić, że tradycja fa odkrywa problem

bezosobowości, lecz nie rozwiązuje automatycznie kwestii ograniczenia suwerena. To zasadnicza różnica.

Prawo może być bezosobowe wobec obywateli, a zarazem pozostawać instrumentem w rękach władzy. Pełna teoria praworządności wymaga zatem metanormy: reguły określające zachowanie obywateli powinny wiązać również aparat stosujący prawo, a decyzje władzy muszą podlegać procedurze, uzasadnieniu i kontroli.

Wzajemne uzupełnianie się cnoty i procedury

Konfucjanizm dostrzegał ten sam problem z innej perspektywy. Nie pytał przede wszystkim o to, jak formalnie ograniczyć władzę, lecz jak moralnie ją ukształtować. Minister ma napominać władcę, junzi powinien kierować się yi, a urząd ma być zobowiązaniem do działania dla dobra wspólnego. Oxfordowska synteza wczesnej myśli chińskiej opisuje tradycję konfucjańską jako model przywództwa o silnym komponencie de, podczas gdy tradycję instytucjonalną wiąże z administracyjnym fa.

To dwa odmienne rozwiązania problemu nadużycia władzy: jedno buduje hamulec wewnątrz człowieka, drugie próbuje zbudować go wokół człowieka. Nowoczesna teoria instytucji ma powody, by nie ufać żadnemu z tych rozwiązań stosowanych samodzielnie. Moralny lider pozbawiony instytucjonalnych ograniczeń może utożsamić własne przekonanie o dobru z interesem wspólnoty. Z kolei formalny system pozbawiony kultury moralnej może przekształcić się w maszynę literalnego wykonywania reguł, nawet gdy rezultat staje się jawnie absurdalny lub niesprawiedliwy. Tragedie biurokratyczne często nie wynikają ze złamania procedury, lecz z faktu, że wszyscy wypełniali swoją część procesu, nie przyjmując odpowiedzialności za całość. Hannah Arendt analizowała w innym kontekście możliwość moralnego zaniku odpowiedzialności w strukturach zbiurokratyzowanych, a Zygmunt Bauman pokazywał, jak podział funkcji oddziela wykonawcę od końcowego rezultatu. Nie chodzi tu o historyczne zrównywanie różnych systemów, lecz o ogólniejszą strukturę: procedura zmniejsza arbitralność, ale może jednocześnie rozpraszać odpowiedzialność. Konfucjańska insistencja na charakterze przypomina zatem o czymś, czego czysta teoria reguły nie może pominąć: człowiek stosujący prawo nadal pozostaje podmiotem moralnym. Yong Huang rozwija tę intuicję, przeciwstawiając literalne przestrzeganie normy rozumieniu jej moralnego celu.

W książce posługuje się on przykładem prawa drogowego: możliwość wykonania manewru nie oznacza jeszcze, że należy go wykonać niezależnie od konsekwencji dla innych. „Sprawiedliwość cnót” wymaga od wykonawcy rozumienia ducha regulacji, a nie jedynie spełnienia minimalnego warunku formalnego. Jest to konfucjańska wersja problemu znanego nowoczesnemu

prawoznawstwu jako napięcie pomiędzy regułą a zasadą, literą a celem, formalizmem a wykładnią teleologiczną.

W prawie zachodnim podobny problem pojawia się u H.L.A. Harta w koncepcji „otwartej tekstowości" prawa: żadna reguła językowa nie przewidzi wszystkich przyszłych przypadków. Ronald Dworkin odpowiadał, że sędziowie działają nie tylko poprzez reguły, lecz również przez zasady nadające systemowi moralną spójność. Lon Fuller podkreślał z kolei wewnętrzną moralność prawa: ogólność, jawność, prospektywność, względną jasność, niesprzeczność i zgodność oficjalnego działania z ogłoszoną regułą. Konfucjańska krytyka literalizmu spotyka się więc z nowoczesną teorią prawa w uznaniu, że norma nie jest mechanicznym algorytmem. Różnica polega na tym, gdzie umieszczamy źródło korekty.

Konfucjanizm ufa roztropności moralnie ukształtowanego aktora; nowoczesny konstytucjonalizm dąży do instytucjonalizacji korekty poprzez procedury odwoławcze, niezależne kryteria, kontrolę decyzji i obowiązek uzasadnienia. Zaufanie do cnoty zostaje uzupełnione zaufaniem do architektury. Dobry system nie pyta zatem tylko: „czy sędzia jest dobrym człowiekiem?", lecz również: „czy zła decyzja może zostać ujawniona, zakwestionowana i skorygowana?". To właśnie możliwość korekty odróżnia instytucję odporną od tej opartej wyłącznie na reputacji jej aktorów. Karl Popper przenosił analogiczną intuicję na poziom polityki: ważniejsze od znalezienia idealnych rządzących jest stworzenie mechanizmów pozwalających usuwać złe decyzje bez wywoływania katastrofy. Nie trzeba przyjmować całej filozofii Poppera, aby dostrzec znaczenie tego przesunięcia. Moralna doskonałość jest rzadka i trudna do zmierzenia; korekta błędu może być natomiast zaprojektowana instytucjonalnie. Jednocześnie formalna możliwość korekty nie wystarcza, jeśli korzystanie z niej w sensie społecznym oznacza zdradę, nielojalność albo utratę twarzy. Tu ponownie powraca li.

Prawo może przyznać człowiekowi prawo do skargi, ale kultura organizacyjna może skutecznie zniechęcić go do jego użycia. Formalny kanał informacji zwrotnej bywa martwy, jeśli jego wykorzystanie wiąże się z sankcją społeczną. Dlatego instytucja działa poprzez jednoczesność norm formalnych i nieformalnych. Można rzec, że fa określa dopuszczalne zachowanie, lecz li wpływa na prawdopodobieństwo rzeczywistego skorzystania z możliwości przewidzianych przez fa. Prawo może chronić sygnalistę, ale kultura decyduje, czy będzie on postrzegany jako odpowiedzialny uczestnik wspólnoty, czy zdrajca grupy. Prawo może przewidywać konflikt interesów, lecz praktyka organizacyjna rozstrzyga, czy ludzie rzeczywiście uznają recuzję za obowiązek. Ten wymiar wyjaśnia, dlaczego transplantacja samego tekstu prawnego rzadko produkuje identyczne rezultaty w różnych społeczeństwach. Współczesne badania porównawcze mówią o „legal culture" – kulturze prawnej – a nie wyłącznie o kodeksach. Ngoc Son Bui opisuje konfucjańską tradycję prawną jako

historyczne ucieleśnianie pojęć cnoty i „dobrych ludzi” w strukturach prawnych Azji Wschodniej. Nowsze badanie Jingrong Li z 2026 roku podważa z kolei zbyt prosty obraz trwałej wojny między li a prawem: wskazuje na stopniowe procesy ich zbliżania i integracji już w starożytnych Chinach, szczególnie poprzez syntezę Xunziego i późniejszą instytucjonalizację norm rytualnych w prawie Qin.

Prawo jako instrument emancypacji wobec presji norm społecznych

Xunzi jest postacią kluczową. Przyjmuje on, że spontaniczne pragnienia człowieka nie tworzą same z siebie dobrego ładu, jednak nie wyprowadza z tego czysto penalnej teorii państwa. Potrzebne są li, edukacja, podział ról i świadomie wytworzony porządek kulturowy. Jego antropologia stanowi most pomiędzy moralnością a instytucją: rytuał jest sztuczny w tym znaczeniu, że został wytworzony przez ludzi, lecz właśnie dzięki tej sztuczności może korygować spontaniczne tendencje.

To bardzo nowoczesna intuicja. Instytucje są „sztuczne”, ale człowiek jest zwierzęciem żyjącym poprzez sztuczne środowiska normatywne. Prawo, pieniądz, uniwersytet, urząd, małżeństwo czy własność nie istnieją biologicznie, a mimo to realnie kształtują zachowanie. John Searle mówił o faktach instytucjonalnych: pewne rzeczy istnieją społecznie dlatego, że zbiorowo przypisujemy im funkcję i status. Xunzi powiedziałby innym językiem, że porządek powstaje dzięki świadomej konstrukcji rytuału, który kanałuje pragnienia zamiast oczekiwać ich zaniku. Właśnie dlatego przeciwstawienie „naturalnej wspólnoty” i „sztucznego prawa” jest mylące. Konfucjańskie li samo w sobie jest rodzajem społecznej technologii. Nie koduje zachowania w artykułach ustawy, lecz w rytuale, zwyczaju, języku szacunku, architekturze relacji i oczekiwaniu właściwego zachowania. Pierre Bourdieu powiedziałby, że normy stają się habitusem: strukturą uwewnętrznioną tak głęboko, że określone zachowanie wydaje się naturalne. Michel Foucault zauważyłby natomiast, że największa skuteczność władzy pojawia się wtedy, gdy nie musi ona stale interweniować, ponieważ podmioty zaczynają regulować same siebie. Ta analogia odsłania ciemną stronę li.

Internalizacja normy może być moralnym sukcesem, ale może też sprawić, że hierarchia przestaje być postrzegana jako hierarchia. Człowiek nie protestuje nie dlatego, że przekonano go lepszym argumentem, lecz dlatego, że nie dysponuje językiem umożliwiającym nazwanie relacji jako niesprawiedliwej. Wstyd, który u Konfucjusza ma zastąpić zewnętrzny przymus, może wtedy działać jako niezwykle efektywny mechanizm kontroli społecznej. Dlatego nowoczesna teoria praw potrzebuje prawa właśnie także przeciwko normie społecznej. Prawo nie musi wyłącznie kodyfikować istniejących wartości; może stanowić instrument krytyki tradycji. Zakaz

dyskryminacji, ochrona dzieci przed przemocą, prawa kobiet czy ochrona pracownika mogą ograniczać praktyki, które przez długi czas były społecznie akceptowane. Tu fa uzyskuje funkcję emancypacyjną: pozwala jednostce przeciwstawić bezosobowe prawo wspólnocie, która powołuje się na tradycję. W tym punkcie liberalizm wnosi do konfucjańsko-legistycznego sporu element, którego nie da się zredukować ani do cnoty, ani do skuteczności administracyjnej – prawo podmiotowe.

Człowiek posiada roszczenie nie dlatego, że pełni daną rolę właściwie, ale dlatego, że ma określony status jako osoba. Relacyjna antropologia pyta, kim jesteśmy wobec innych; teoria praw pyta, czego inni nie mogą nam zrobić nawet wtedy, gdy wspólnota uważałaby takie działanie za pożyteczne. Obie perspektywy opisują inne wymiary moralności.

Prawo i cnota jako wzajemne ograniczenia

Sandel komplikuje ten kontrast; nie chce rezygnować z praw, lecz uważa, że same w sobie nie wytworzą one wspólnoty zdolnej do ich podtrzymywania. Prawo może chronić wolność słowa, ale nie nauczy człowieka słuchać argumentów. Może gwarantować formalną równość, lecz nie stworzy solidarności. Może zakazać korupcji, jednak nie sprawi automatycznie, że urząd zacznie być rozumiany jako służba. Sandel sytuuje się zatem pomiędzy liberalizmem praw a konfucjanizmem cnoty: procedura jest konieczna, ale jej trwałość zależy od charakteru obywateli.

Spór ten można ująć w języku teorii gier. W jednorazowej interakcji między obcymi racjonalny aktor ma silniejszy bodziec do oportunizmu, jeśli naruszenie umowy nie pociąga za sobą sankcji. W relacjach powtarzalnych to reputacja pozwala zastąpić część formalnej kontroli. W dużym społeczeństwie większość interakcji oscyluje właśnie między tymi biegunami.

Instytucje zwiększają możliwość współpracy, tworząc przewidywalne konsekwencje, natomiast normy społeczne obniżają koszt stałego nadzoru. Społeczny kapitał zaufania i formalne państwo prawa są zatem częściowo substytutami, lecz jednocześnie komplementami. Francis Fukuyama opisywał zaufanie jako czynnik obniżający koszty transakcyjne, jednak i tutaj potrzebna jest korekta. Wysokie zaufanie wewnątrz grupy nie zawsze oznacza wysokie zaufanie społeczne. Rodzina może być niezwykle solidarna wobec swoich członków, a zarazem nieufna wobec obcych; podobnie mafia stanowi system relacyjny o bardzo silnej lojalności wewnętrznej. Problemem nowoczesnego ładu jest zatem generalizacja zaufania: zdolność współpracy z człowiekiem, którego nie znamy osobiście. Prawo może właśnie taką generalizację umożliwiać.

Nie ufam obcemu sprzedawcy dlatego, że znam jego cnotę; ufam raczej istnieniu systemu reklamacji, dowodowi transakcji, sądowi i możliwości egzekucji. Bezosobowość, która w filozofii relacyjnej może wydawać się moralnie chłodna, staje się tutaj warunkiem wolności. Pozwala człowiekowi działać poza własnym klanem, rodziną i siecią znajomości. To kluczowa zaleta fa, której nie wolno zgubić w konfucjańskiej krytyce formalizmu.

Bezosobowe prawo może poszerzyć krąg współpracy właśnie dlatego, że nie wymaga osobistej więzi. Może także chronić człowieka przed sytuacją, w której dostęp do dobra zależy od posiadania właściwego guanxi. Formalizm ma więc nie tylko koszt alienacji; ma również wartość antynepotyczną. Jednak bezosobowość może przerodzić się w moralną ślepotę.

Prawo stosujące identyczną kategorię do sytuacji materialnie bardzo różnych może produkować nierówność poprzez pozorną równość. Arystotelesowska epieikeia – słuszność – powstała z rozpoznania, że uniwersalna reguła nie może przewidzieć wszystkich szczegółów jednostkowego przypadku. Konfucjańskie yi i współczesne pojęcie proporcjonalności pełnią podobną funkcję: wymagają osądu sytuacyjnego. Stąd kolejne napięcie: równość reguły kontra adekwatność przypadku. Im bardziej prawo pozostawia miejsce roztropności, tym lepiej reaguje na indywidualną sytuację, lecz jednocześnie zwiększa przestrzeń arbitralności. Im sztywniejsza reguła, tym większa przewidywalność, ale i ryzyko niesprawiedliwości wynikającej z pominięcia kontekstu. Nie istnieje rozwiązanie doskonałe. Państwo prawa jest sztuką instytucjonalnego równoważenia formalności i osądu.

W tym punkcie chińska tradycja mediacji zasługuje na szczególną uwagę. Konfucjański ideał harmonii zachęca do rekonstrukcji relacji zamiast traktowania sporu wyłącznie jako konkurencji roszczeń. Współczesna literatura dotycząca chińskiego sądownictwa wskazuje, że mediacja nadal zajmuje istotne miejsce w praktyce rozwiązywania sporów. Xin He w analizie z 2024 roku opisuje aktywną rolę sądów w mediacji, wskazując zarówno na argumenty efektywności i stabilności, jak i problemy dotyczące równości proceduralnej oraz due process.

Jest to współczesne wcielenie starego napięcia: rozstrzygnięcie sporu i odbudowa relacji nie zawsze prowadzą w tym samym kierunku. Mediacja może być moralnie bogatsza od wyroku, ponieważ pozwala uwzględnić kontekst, relację i interesy, których sztywna norma nie mieści. Może jednak wywoływać presję na stronę słabszą, by „dla harmonii" zaakceptowała mniej, niż wynikałoby z jej formalnych praw. Dlatego mediacja potrzebuje prawa w tle. Paradoksalnie najlepsze warunki do dobrowolnego porozumienia istnieją często wtedy, gdy obie strony wiedzą, jakie byłyby ich prawa bez ugody. Li potrzebuje fa jako zabezpieczenia przed wymuszoną harmonią. Tak samo fa potrzebuje li, ponieważ nawet najbardziej szczegółowy kodeks nie może przewidzieć wszystkich sytuacji ani skłonić ludzi do współpracy bez minimalnego zaufania.

Ten punkt zbliża nas do dojrzałej syntezy chińskiej tradycji prawnej. Nowsze badania porównawcze podkreślają, że historyczna praktyka nie rozwijała się jako czysta dominacja jednej szkoły; elementy konfucjańskie i tradycje fa z czasem wchodziły w złożone procesy wzajemnej integracji. Tę syntezę można przedstawić jako podwójne ograniczenie.

Cnota bez prawa jest zawodna, ponieważ zakłada wysoką jakość ludzi i może pozostawiać słabszego zależnego od dobrej woli silniejszego. Prawo bez cnoty jest kruche, gdyż żadna procedura nie wykona się sama, a jej stosowanie zawsze zależy od interpretatorów posiadających określone motywacje. Pierwsza struktura ryzykuje paternalizm, druga formalistyczny oportunizm. Dojrzały porządek potrzebuje ludzi zdolnych szanować normy nawet wtedy, gdy nie są obserwowani, oraz norm zdolnych ograniczać ludzi wtedy, gdy ich cnota zawodzi.

Prawo jako technologia zaufania i środowisko rytuału

Wniosek ten można pogłębić, odwołując się do teorii Elinor Ostrom. Badania nad zarządzaniem wspólnymi zasobami dowiodły, że skuteczne systemy nie opierają się ani wyłącznie na spontanicznej moralności, ani tylko na odgórnym przymusie. Wymagają one jasno rozpoznawalnych reguł, udziału zainteresowanych w ich tworzeniu, monitorowania, stopniowanych sankcji, mechanizmów rozwiązywania konfliktów oraz społecznej legitymizacji. To niemal modelowa ilustracja komplementarności li i fa: norma musi być formalnie wystarczająco wyraźna, a jednocześnie społecznie osadzona. Habermas dodałby do tego trzeci wymiar – legitymizację dyskursywną.

Prawo nie zyskuje stabilności samym faktem uchwalenia czy możliwości egzekucji; potrzebuje również publicznego uzasadnienia. W tym punkcie Sandelowska deliberacja spotyka się z nowoczesnym konstytucjonalizmem: obywatel nie powinien być jedynie moralnie wychowywany przez li ani sterowany przez fa, lecz winien uczestniczyć w sporze o treść reguł. To pozwala odróżnić posłuszeństwo, zgodność i legitymizację. Posłuszeństwo może wynikać z lęku, zgodność zaś z nawyku i internalizacji. Legitymizacja oznacza natomiast przekonanie, że norma opiera się na racjach możliwych do uzasadnienia wobec tych, których wiąże. Konfucjanizm jest niezwykle silny w teorii zgodności, tradycja fa – w teorii przewidywalnego posłuszeństwa, natomiast republikańska i deliberacyjna teoria polityki przesuwa punkt ciężkości ku legitymizacji. Dojrzały system potrzebuje wszystkich trzech mechanizmów w różnych proporcjach, jednak nie wolno ich ze sobą mylić. Współczesny porządek prawny Chin można właśnie dlatego analizować jako nową, znacznie bardziej złożoną konfigurację norm, a nie bezpośrednią kontynuację sporu między Konfucjuszem a Han Feim.

Reformy prawne wdrażane od 1978 roku stworzyły rozbudowany system ustawodawczy, administracyjny, sądowy i zawodowy. Ngoc Son Bui opisuje je jako kompleksowy, prowadzony odgórnie proces konstrukcji odrębnego chińskiego socjalistycznego modelu prawnego. Równolegle współczesne badania konstytucyjno-prawne zwracają uwagę na szczególną relację między regulacją państwową a wewnątrzpartyjną; Wenjia Yan w analizie z 2024 roku bada właśnie wzajemne przenikanie tych dwóch sfer legislacyjnych. Nie należy więc opisywać współczesnego prawa chińskiego przez pryzmat prostego stereotypu "konfucjańskiej niechęci do prawa". Dzisiejsze Chiny dysponują rozbudowanymi kodeksami, sądami, administracją i nowoczesnymi instytucjami prawniczymi. Skalę tej formalizacji obrazuje obowiązujący od 2021 roku kodeks cywilny, wokół którego rozwinęła się obszerna refleksja nad prawami osobistymi i godnością; badania konstytucyjne wskazują, że pojęcie godności zajęło znaczące miejsce w tej przebudowie prawa prywatnego. Pytanie nie brzmi już więc "rytuał czy kodeks", lecz jak różne porządki normatywne są zestawiane i hierarchizowane. W tym kontekście historyczne kategorie stają się użyteczne nie jako proste genealogie, lecz jako narzędzia analityczne. Li przypomina o kulturze, normie, relacji i formacji; fa – o standardzie, przewidywalności i egzekwowalności.

Ren wskazuje na humanitarny cel instytucji, yi – na konieczność osądu właściwego konkretnej sytuacji, a he – na potrzebę rozwiązania konfliktu bez niszczenia wspólnoty. Liberalna teoria praw dodaje do tego granicę, której nie może przekroczyć nawet harmonijnie zintegrowana wspólnota. Właśnie zderzenie tych kategorii pozwala sformułować najmocniejszą tezę tej części: prawo nie jest przeciwieństwem zaufania, lecz technologią umożliwiającą zaufanie tam, gdzie nie istnieje więź osobista; rytuał nie jest przeciwieństwem prawa, lecz społecznym środowiskiem, w którym prawo otrzymuje albo traci realną skuteczność.

Oba systemy mogą się wspierać, ale oba mogą również degenerować. Nadmiar fa prowadzi do społeczeństwa, w którym każdy zachowuje się właściwie wyłącznie pod nadzorem. Nadmiar li może z kolei stworzyć świat, w którym człowiek nie potrafi odwołać się od oczekiwań wspólnoty, gdyż sam sprzeciw uznawany jest za wadę moralną. Dlatego przeciwstawienie "rządów prawa" i "rządów ludzi" okazuje się niewystarczające. Każde prawo jest tworzone, interpretowane i wykonywane przez ludzi, a każdy człowiek działa w strukturze norm. Problemem nie jest usunięcie człowieka z prawa, lecz zaprojektowanie warunków, w których jego roztropność może działać bez przekształcania się w arbitralność. Prawo potrzebuje osądu, ale osąd potrzebuje granic. Właśnie tu powraca Sandel.

Synteza cnoty, prawa i praw podmiotowych jako warunek trwałego ładu

Jego projekt dobra wspólnego można uznać za próbę odzyskania moralnej treści prawa bez rezygnacji z nowoczesnej świadomości pluralizmu. Stoi on bliżej Konfucjusza niż Rawlsowskiej neutralności w jednym punkcie – uważa, że polityka musi rozmawiać o wartościach – lecz bliżej pluralistycznej nowoczesności niż klasycznej konfucjańskiej ortodoksji w drugim: nie chce przyjmować jednej historycznej tradycji jako ostatecznego arbitra tych wartości.

To bardzo delikatna równowaga. Jeśli prawo zostanie całkowicie odłączone od dobra, może przeobrazić się w technikę zarządzania. Jeśli zaś zostanie mu w pełni podporządkowane, utraci zdolność ochrony pluralizmu. Nowoczesność prawna potrzebuje więc, paradoksalnie, zarówno „cienkich" norm chroniących ludzi o różnych światopoglądach, jak i „grubszej" kultury, dzięki której uczestnicy systemu rozumieją, dlaczego warto tych norm przestrzegać. Joseph Chan proponuje właśnie taki umiarkowany perfekcjonizm konfucjański: państwo może promować określone wartości, ale nie powinno przekształcać całej doktryny konfucjańskiej w obowiązujący światopogląd społeczeństwa pluralistycznego.

Jest to rozwiązanie teoretyczne zbliżone do Sandelowskiej próby pogodzenia moralnego zaangażowania z pluralizmem. Ani absolutna neutralność, ani moralny monopol nie są tu uznawane za satysfakcjonujące. Taka konstrukcja wymaga jednak czegoś więcej niż sprawnej teorii – potrzebuje instytucji zdolnych tolerować konflikt interpretacyjny. Jeżeli he ma być harmonią bez jednolitości, prawo musi chronić możliwość bu tong – nierówności poglądów i nieidentyczności stanowisk. Jeśli li ma kształtować człowieka bez jego zniewolenia, musi pozostawiać przestrzeń na refleksyjną rewizję. Jeśli fa ma być standardem, a nie wyłącznie narzędziem, musi cechować się stabilnością pozwalającą adresatowi przewidzieć konsekwencje działania. W tym świetle można raz jeszcze odczytać konfucjańską nieufność wobec procesu sądowego.

Idealna wspólnota rzeczywiście nie powinna wymagać ciągłego pozywania się jej członków. Jednak społeczeństwo, w którym nikt nie pozywa silniejszego, niekoniecznie jest harmonijne; może po prostu nie zapewniać realnej możliwości skargi. Podobnie niska liczba konfliktów formalnych nie dowodzi automatycznie wysokiego zaufania. Brak sporu może oznaczać zgodę, ale równie dobrze bezsilność.

Tę samą lekcję wyprowadziliśmy wcześniej z pojęcia harmonii. Dochodzimy zatem do strukturalnego trójkąta, który przewija się przez cały artykuł. Konfucjanizm pyta: jakiego człowieka potrzebuje dobry porządek? Tradycja fa: jakich instytucji potrzeba, skoro człowiek nie zawsze

będzie dobry? Nowoczesna teoria praw i deliberacji dodaje pytanie trzecie: jak osoba może zakwestionować zarówno władzę, jak i samą instytucję, gdy obie okażą się niesprawiedliwe?

Dopiero razem pytania te obejmują pełny problem ładu. Nie można budować trwałego społeczeństwa na samej cnocie, gdyż jest ona nierówno rozłożona, zmienna i podatna na autosugestię. Nie można go opierać wyłącznie na prawie, ponieważ prawo wymaga interpretacji i kultury lojalności wobec reguły. Nie można też polegać tylko na prawach indywidualnych, jeśli zanika gotowość do ponoszenia kosztów dobra wspólnego. Każdy z tych porządków generuje własny deficyt, który musi być korygowany przez pozostałe. Najgłębszym problemem nowoczesnego społeczeństwa nie jest więc wybór między li a fa, lecz sposób ich sprzężenia. Dobra norma formalna powinna ograniczać arbitralność bez niszczenia odpowiedzialnego osądu. Dobra norma społeczna powinna promować zaufanie bez tłumienia sprzeciwu. Dobra wspólnota powinna wychowywać do odpowiedzialności bez roszczenia do całkowitego posiadania sumienia swoich członków. Dobre prawo powinno być dostatecznie bezosobowe, aby chronić obcego, i dostatecznie ludzkie, aby zauważać konkretnego człowieka.

To właśnie w tym punkcie relacyjna filozofia chińska przestaje być przeciwieństwem nowoczesnego państwa prawa, a staje się jego potencjalną korektą. Przypomina, że procedura zawsze odbywa się w relacji, urząd jest rolą moralną, a zaufanie nie rodzi się z samego tekstu normy. Nowoczesna teoria prawa przypomina z kolei konfucjanizmowi, że dobra relacja potrzebuje wyjścia awaryjnego: prawa do skargi, formalnej granicy i możliwości odwołania się od arbitralności wspólnoty oraz człowieka. Współczesna cywilizacja nie potrzebuje zatem zwycięstwa li nad fa ani fa nad li, lecz porządku, w którym cnota nie zastępuje kontroli, kontrola nie zabija cnoty, a harmonia nie wymaga milczenia. Dopiero taki układ pozwala mówić o zaufaniu, które nie jest naiwnością, prawie, które nie jest czystą techniką, oraz wspólnocie, która nie przestaje widzieć człowieka jako osoby zdolnej zarówno do zobowiązania, jak i do sprzeciwu.

Ta synteza prowadzi do jeszcze głębszego problemu, który powinien zostać podjęty w kolejnej części. Skoro normy formalne, rytuały, rynki, rodziny i technologie jednocześnie kształtują jednostkę, trzeba zapytać, kto dziś rzeczywiście produkuje społeczną normę w Chinach. Nie jest to już wyłącznie rodzina, nauczyciel czy urzędnik.

Coraz większą rolę odgrywają platformy cyfrowe, systemy reputacji, algorytmiczna selekcja informacji, dane i infrastruktury sztucznej inteligencji. Klasyczny konflikt li-fa zaczyna wówczas przyjmować trzecią postać: pomiędzy normą uwewnętrznioną, normą prawną a normą zakodowaną w technicznym systemie.

> Czy w świecie zdominowanym przez algorytmiczną selekcję i cyfrowe systemy reputacji klasyczny spór między rytuałem a prawem nie staje się anachronizmem? Być może dziś największym wyzwaniem nie jest już wybór między cnotą a kodeksem, lecz pytanie o to, czy w starciu z zakodowaną normą techniczną pozostanie nam jeszcze przestrzeń na ludzki osąd i prawo do sprzeciwu. Prawdziwa harmonia nie może bowiem wymagać milczenia, lecz odwagi bycia osobą wewnątrz systemu.

Inspiracje

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

Michael Joseph Sandel (ur. 5 marca 1953) jest amerykańskim filozofem politycznym i profesorem teorii rządu im. Anne T. i Roberta M. Bassów na Uniwersytecie Harvarda, gdzie wykłada od 1980 roku. Najbardziej znany z komunitariańskiej krytyki liberalnej teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa w jego przełomowym dziele „Liberalizm a granice sprawiedliwości". Sandel wniósł znaczący wkład w filozofię moralną, republikanizm obywatelski i współczesną teorię polityki. Jego ceniony kurs „Sprawiedliwość" na Harvardzie stał się jednym z pierwszych masowo dostępnych wykładów uniwersyteckich online na świecie. Obszerna praca naukowa Sandela krytycznie bada moralne wymiary demokracji, etyczne granice rynków kapitalistycznych oraz wpływ merytokracji na solidarność społeczną i demokratyczny dyskurs publiczny.

Michael Joseph Sandel (born March 5, 1953) is an American political philosopher and the Anne T. and Robert M. Bass Professor of Government Theory at Harvard University, where he has taught since 1980. Best known for his communitarian critique of John Rawls's liberal theory of justice in his landmark work Liberalism and the Limits of Justice, Sandel has made major contributions to moral philosophy, civic republicanism, and contemporary political theory. His widely acclaimed Harvard course 'Justice' became one of the first massively accessible online university lectures worldwide. Sandel's extensive scholarship critically investigates the moral dimensions of democracy, the ethical boundaries of capitalist markets, and the consequences of meritocracy on social solidarity and democratic public discourse.

Harvard University

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[1] **"The Division of Labour in Society"**

Émile Durkheim



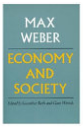
[2] **"The Stranger"**

Georg Simmel

Routledge | ISBN: 9780429857539

[3] **"The rational and social Foundations of music"**

Max Weber



[4] **"Economy and Society"**

Max Weber

Univ of California Press | ISBN: 9780520035003



[5] **"The Analects of Confucius"**

Konfucjusz

ISBN: 9781636001227



[6] **"Strangers at Our Door"**

Zygmunt Bauman

John Wiley & Sons | ISBN: 9781509512201



[7] **"44 Letters from the Liquid Modern World"**

Zygmunt Bauman

Polity | ISBN: 9780745650579



[8] **"The Concept of Law"**

Herbert L.A. Hart

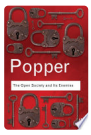
Oxford : Clarendon Press



[9] **"Taking Rights Seriously"**

Ronald Dworkin

A&C Black | ISBN: 9781780938332



[10] **"The Open Society and Its Enemies"**

Karl Popper

Routledge | ISBN: 9781136700323

[11] **"The Construction of Social Reality"**

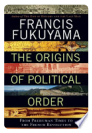
John Searle



[12] "John Searle: Our shared condition -- consciousness"

John Searle

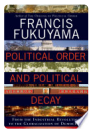
Cambridge University Press | ISBN: 9780521797047



[13] "The Origins of Political Order"

Francis Fukuyama

Farrar, Straus and Giroux | ISBN: 9781429958936



[14] "Political Order and Political Decay : from the industrial revolution to the globalization of democracy"

Francis Fukuyama

Farrar, Straus and Giroux | ISBN: 9781429944328



[15] "Rules, Games, and Common-pool Resources"

Elinor Ostrom

University of Michigan Press | ISBN: 9780472065462

[16] "Understanding Knowledge as a Commons"

Elinor Ostrom

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] "The Human Condition"

Hannah Arendt, Margaret Canovan, Danielle Allen

1998 | University of Chicago Press eBooks | DOI: 10.7208/chicago/9780226586748.001.0001

Źródło

[2] "The Division of Labour in Society"

Émile Durkheim

1984 | DOI: 10.1007/978-1-349-17729-5

Źródło

[3] "On the Division of Labor in Society"

Charles E. Gehlke, Émile Durkheim, George Gaylord Simpson

1935 | Columbia Law Review | DOI: 10.2307/1116093

Źródło

[4] **"De la division du travail social"**

Émile Durkheim

2013 | Presses Universitaires de France eBooks | DOI: 10.3917/puf.durk.2013.01

Źródło

[5] **"On individuality and social forms"**

Georg Simmel

1971

Źródło

[6] **"Georg Simmel on Individuality and Social Forms"**

Donald N. Levine, Georg Simmel

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

Źródło

[7] **"On individuality and social forms : selected writings"**

Georg Simmel, Donald N. Levine

1971 | University of Chicago Press eBooks

Źródło

[8] **"Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms"**

Georg Simmel, Anthony J. Blasi, Anton K. Jacobs, Mathew J. Kanjirathinkal, Horst Jürgen Helle

2009 | BRILL eBooks | DOI: 10.1163/ej.9789004173217.i-698

Źródło

[9] **"Preámbulo al Archivo de Ciencia Social y Política Social"**

Weber Max

1992 | DOAJ (DOAJ: Directory of Open Access Journals)

Źródło

[10] **"FROM THE PROTESTANT ETHIC AND THE SPIRIT OF CAPITALISM"**

M. Weber

2021 | DOI: 10.2307/j.ctv1f886rp.5

Źródło

[11] **"Condition de l'homme moderne"**

Hannah Arendt, Georges Fradier, Paul Ricœur

2020 | Philosophie Magazine | DOI: 10.3917/phimag.141.0044

Źródło

[12] **"From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity"**

Zygmunt Bauman

2011 | SAGE Publications Ltd eBooks | DOI: 10.4135/9781446221907.n2

Źródło

[13] **"3 The war against forgetfulness (1989)"**

Zygmunt Bauman

2023 | The photographs of Zygmunt Bauman | DOI: 10.7765/9781526168436.00006

Źródło

[14] **"Taking Rights Seriously."**

Alan Robert White, R. Dworkin

1977 | The Philosophical Quarterly | DOI: 10.2307/2218969

Źródło

[15] **"RIGHTS AS TRUMPS"**

R. Dworkin

2002

Źródło

[16] **"The Judge's New Role: Should Personal Convictions Count?"**

R. Dworkin

2003 | Journal of International Criminal Justice | DOI: 10.1093/jicj/1.1.4

Źródło

[17] **"A bill of rights for Britain"**

R. Dworkin

1990 | Chatto & Windus eBooks

Źródło

[18] **"Constitutional Mobilisation in China"**

Bui Ngoc Son

2017 | International Journal of Law in Context | DOI: 10.1017/s1744552317000222

Źródło

[19] **"China: Legal Reform and Legal Divergence"**

Ngoc Son Bui

2024 | Legal Reform in the Contemporary Socialist World | DOI: 10.1093/9780191948053.003.0004

Źródło

[20] "International Human Rights Law in Asian Constitutions"

Son Ngoc Bui

2023 | Social Science Research Network | DOI: 10.2139/ssrn.4407471

Źródło

[21] "From pixels to privacy: A comprehensive review of visual privacy detection technologies and challenges"

Yinglong Li, Xingxing Li, Xiaoyu Jiang, Tieming Chen, Baiyang Ji

2026 | Computer Vision and Image Understanding | DOI: 10.1016/j.cviu.2026.104887

Źródło

[22] "Digital inclusive finance and urban innovation: Evidence from China"

Jing-Rong Li, Bo-Wen Li

2021 | Review of Development Economics | DOI: 10.1111/rode.12846

Źródło

[23] "Farmers' Cooperatives and Smallholder Farmers' Access to Credit: Evidence from China"

Meishan Jiang, Jing-Rong Li, Yun-Sheng Mi

2024 | Journal of Asian Economics | DOI: 10.1016/j.asieco.2024.101746

Źródło

[24] "Reply to "More Than Words Can Say: Searle on the Constitution of Social Facts""

John R. Searle

2010 | John R. Searle | DOI: 10.1515/9783110326185.233

Źródło

[25] "Some remarks about social ontology and law: an interview with John R. Searle"

A. Condello, J. Searle

2017 | DOI: 10.1111/raju.12161

Źródło

[26] "The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences."

F. C. T. Moore, Michel Foucault

1971 | Man | DOI: 10.2307/2799252

Źródło

[27] "The China Model: A Dialogue between Francis Fukuyama and Zhang Weiwei"

FRANCIS FUKUYAMA, ZHANG WEIWEI

2011 | New Perspectives Quarterly | DOI: 10.1111/j.1540-5842.2011.01287.x

Źródło

[28] "Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity"

G. John Ikenberry, Francis Fukuyama

1996 | Foreign Affairs | DOI: 10.2307/20047503

Źródło

[29] "Elinor Ostrom Speaks about Property Rights"

Elinor Ostrom

2020 | SSRN Electronic Journal | DOI: 10.2139/ssrn.6380998

Źródło

[30] "Can chatbots satisfy me? A mixed-method comparative study of satisfaction with task-oriented chatbots in mainland China and Hong Kong"

Yu-Li Liu, Bo Hu, Wen-Jia Yan, Zhi Lin

2023 | Computers in Human Behavior | DOI: 10.1016/j.chb.2023.107716

Źródło

[31] "Chatbots or Humans? Effects of Agent Identity and Information Sensitivity on Users' Privacy Management and Behavioral Intentions: A Comparative Experimental Study between China and the United States"

Yu-Li Liu, Wen-Jia Yan, Bo Hu, Zhi Lin, Yunya Song

2023 | International journal of human computer interactions | DOI: 10.1080/10447318.2023.2238974

Źródło

Artykuły naukowe autora:

[32] "Liberalism and the Limits of Justice"

Michael J. Sandel

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

Źródło

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

Paul K. Conkin, Michael J. Sandel

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

Źródło

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

Michael J. Sandel

2012

Źródło

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

Michael J. Sandel

1984 | Political Theory | DOI: 10.1177/0090591784012001005

Źródło

[36] "The Case against Perfection"

Michael J. Sandel

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

Źródło

[37] "Liberalism and its critics"

Michael J. Sandel

1984 | New York University Press eBooks

Źródło

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

Michael J. Sandel

2009 | bepress Legal Repository

Źródło

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

Michael J. Sandel

2005

Źródło

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

Michael J. Sandel

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

Źródło

[41] "Populism, liberalism, and democracy"

Michael J. Sandel

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

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 11b27bc4-8aff-4ee4-ad39-2e0951af6819