Współczesna osoba chińska między relacyjnością a rynkiem: analiza w świetle myśli Michaela Sandela

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje specyfikę procesu indywidualizacji we współczesnych Chinach, który nie prowadzi do zachodniej atomizacji społecznej, lecz do modelu hybrydowego. Autor wskazuje na zjawisko „indywidualizacji bez atomizacji", gdzie wzrost autonomii jednostki i mobilności przestrzennej współistnieje z silnymi zobowiązaniami rodzinnymi w formie tzw. rodzin sieciowych. Wykorzystując perspektywę Michaela Sandela oraz badania Yunxianga Yana, tekst opisuje przejście od hierarchicznego obowiązku do negocjowanej odpowiedzialności. Proces ten określono mianem selektywnej indywidualizacji – mechanizmu, w którym Chińczycy świadomie łączą elementy egalitarnych wzorców zachodnich z tradycyjną relacyjnością i konfucjańską etyką ról, tworząc nową, refleksyjną tożsamość zakorzenioną w społeczności, ale wolną od całkowitego determinizmu.

The article analyzes the specificity of the individualization process in contemporary China, which does not lead to Western social atomization but to a hybrid model. The author points to the phenomenon of "individualization without atomization," where increased individual autonomy and spatial mobility coexist with strong family obligations in the form of so-called network families. Using the perspective of Michael Sandel and the research of Yunxiang Yan, the text describes the transition from hierarchical duty to negotiated responsibility. This process is termed selective individualization—a mechanism in which Chinese people consciously combine elements of Western egalitarian patterns with traditional relationality and Confucian role ethics, creating a new, reflexive identity rooted in community but free from total determinism.

Artykuł analizuje specyfikę współczesnej indywidualizacji w Chinach, stawiając tezę, że nie jest ona prostym przejściem od kolektywizmu do zachodniego atomizmu, lecz procesem tworzenia „refleksyjnego zakorzenienia". Autor dowodzi, że chińska jednostka zyskuje autonomię w wyborach biograficznych i zawodowych, jednak nie wyrywa się z sieci relacyjnych zobowiązań rodzinnych (xiao), lecz renegocjuje ich formę – np. zamieniając wspólne mieszkanie na cyfrową opiekę i transfery finansowe. Tekst bada napięcie między tą relacyjną antropologią a ekspansją logiki rynkowej, która poprzez komodyfikację dóbr (od edukacji po organy) zaczyna zmieniać samą semantykę ludzkich więzi. Wykorzystując myśl Michaela Sandela oraz tradycje konfucjańskie i daoistyczne, autor ukazuje współczesnego Chińczyka jako „refleksyjny węzeł sieci" – podmiot, który zarządza swoimi powiązaniami w świecie, gdzie rynek oferuje nieskończone opcje, ale nie dostarcza hierarchii wartości. To studium nad granicami rynku i możliwością pogodzenia osobistej sprawczości z głęboką współzależnością społeczną.

SŁOWA KLUCZOWE

indywidualizacja bez atomizacji | relacyjność vs rynek | podmiot narracyjny | rodziny sieciowe | selektywna indywidualizacja | tang ping | komodyfikacja dóbr | merytokratyczna pycha | cyfrowa autokreacja | przedsiębiorczość ja | moralne granice rynku | luką teleologiczna | relacyjna etyka rodziny | konfucjańska samokultywacja

Indywidualizacja bez atomizacji jako negocjowane zakorzenienie

Indywidualizacja bez atomizacji: współczesna osoba chińska między rodziną, rynkiem, pracą i siecią

Współczesna indywidualizacja społeczeństwa chińskiego jest procesem, który wyjątkowo łatwo opisać przy użyciu niewłaściwego słownika. Jeśli utożsamimy indywidualizm z liberalną antropologią autonomicznego podmiotu, można dojść do wniosku, że rozwój rynku, urbanizacji, mobilności, konsumpcji i cyfrowej autokreacji prowadzi Chiny prostą drogą ku zachodniemu modelowi jednostki. Jeśli natomiast zbyt silnie podkreślimy ciągłość konfucjańskiej rodziny i etyki

ról, przeoczymy głębokie przemiany w biografiach ludzi urodzonych po reformach gospodarczych. Oba ujęcia są niepełne.

Proces indywidualizacji może bowiem osłabiać kontrolę tradycyjnej wspólnoty, nie wytwarzając jednocześnie człowieka społecznie odseparowanego. Jednostka zyskuje większą przestrzeń wyboru, lecz dokonuje go w obrębie nadal intensywnych zobowiązań rodzinnych, ekonomicznych i państwowych. Książka dostarcza właśnie takiego punktu wyjścia.

Konfucjański model osoby zostaje w nim zrekonstruowany jako tożsamość powstająca poprzez role rodzinne i społeczne, Sandelowski model republikański jako podmiot narracyjny i zakorzeniony, natomiast liberalny biegun porównania jako jednostka bardziej niezależna od zastanych zobowiązań. Jednocześnie podkreślana jest konieczność zachowania „krytycznego dystansu" wobec ról dziedziczonych: wspólnota może być warunkiem tożsamości, ale nie powinna stawać się jej więzieniem. Właśnie pomiędzy tymi dwoma wektorami – społecznym zakorzenieniem a rosnącą refleksyjnością jednostki – należy umieścić współczesną chińską indywidualizację. Kluczowym badaczem tego procesu pozostaje Yunxiang Yan, który opisywał postsocjalistyczne Chiny jako społeczeństwo przechodzące głęboką transformację relacji jednostki z rodziną, pracą i lokalną wspólnotą. Indywidualizacja w jego ujęciu nie jest prostym importem zachodniego liberalizmu, lecz skutkiem współdziałania rynku, przemian państwa, migracji, reform własności, konsumpcji i przekształceń rodziny. Późniejsze badania wykorzystujące tę koncepcję pokazują, że osłabienie patriarchalnej kontroli nie oznacza zaniku więzi rodzinnych. W miejskich Chinach oddzielne zamieszkanie pokoleń współistnieje z intensywnymi transferami pieniędzy, opieki i czasu, tworząc "rodziny sieciowe" – rozproszone przestrzennie, lecz funkcjonalnie nadal silnie powiązane.

Rozróżnienie między autonomią mieszkaniową a autonomią relacyjną jest tutaj zasadnicze. Dorosłe dziecko może mieszkać setki kilometrów od rodziców, wykonywać inny zawód niż poprzednie pokolenie i samodzielnie kształtować styl życia, a jednocześnie pozostawać uwikłane w system obowiązków: wsparcia finansowego, opieki nad rodzicami, edukacji dzieci czy inwestycji mieszkaniowych. Mobilność nie rozrywa relacji; zmienia jedynie ich formę. Konfucjańskie xiao nie musi dziś przejawiać się w codziennym współzamieszkiwaniu – może zostać przełożone na transfery pieniężne, finansowanie leczenia, regularny kontakt cyfrowy lub organizację opieki na odległość.

Współczesna psychologia rozwojowa również nie potwierdza prostego zaniku rodzinnej odpowiedzialności. Badanie podłużne z 2025 roku, obejmujące 554 młodych Chińczyków, wykazało, że przekonanie o obowiązkach wobec rodziny w okresie dorastania wiąże się z większym poczuciem odpowiedzialności za rodziców, lepszym radzeniem sobie z wyzwaniami szkolnymi oraz bezpieczniejszą relacją z matką i ojcem. Wyniki te są przykładem kulturowo osadzonego modelu

rozwoju, w którym zobowiązanie rodzinne nie musi być przeciwieństwem indywidualnej kompetencji. Jest to ważna korekta wobec teorii modernizacji zakładających, że rozwój autonomii wymaga rozpadu obowiązków rodzinnych. Możliwy jest model hybrydowy: jednostka staje się bardziej refleksyjna w wyborze własnej biografii, lecz nadal traktuje odpowiedzialność za rodzinę jako element tożsamości. Autonomia nie oznacza wtedy braku zobowiązań, lecz zmianę sposobu ich interpretowania – przejście od obowiązku oczywistego i sankcjonowanego hierarchią do takiego, który jest poddawany negocjacji. Przemianę tę widać wyraźnie w relacjach rodzic-dziecko.

Badanie młodych dorosłych analizujących amerykańskie seriale telewizyjne pokazało dwoistą reakcję: część respondentów fascynowały egalitarne, „przyjacielskie" relacje rodzinne i większa ekspresja indywidualna, lecz jednocześnie wielu krytycznie oceniało aspekty modelu amerykańskiego, doceniając intensywność chińskich więzi. Autor interpretuje tę recepcję jako refleksyjne konstruowanie własnego obrazu rodziny, a nie mechaniczną westernizację. Jest to przykład procesu, który można nazwać selektywną indywidualizacją. Człowiek nie wybiera między dwiema kompletnymi kulturami – „chińską" i „zachodnią" – lecz przejmuje fragmenty różnych repertuarów.

Może pragnąć bardziej partnerskiej komunikacji z rodzicami, a równocześnie zachowywać silne poczucie obowiązku wobec nich. Może cenić samodzielność w wyborze zawodu, ale oczekiwać wsparcia rodziny przy zakupie mieszkania. Może odrzucać część tradycyjnej hierarchii płci, lecz nadal uważać rodzinę wielopokoleniową za moralnie istotną.

Jednostka jako refleksyjny węzeł w sieci relacji

Taki człowiek nie jest już prostą "cebulą" złożoną ze stabilnych ról, ale nie staje się również "brzoskwinią" posiadającą całkowicie niezależny rdzeń. Bardziej adekwatna wydaje się metafora węzła w ruchomej sieci. Relacje pozostają konstytutywne, lecz ich konfiguracja ulega zmianie: niektóre więzi słabną, inne są wybierane świadomie, a jeszcze kolejne zostają wzmocnione przez technologię. Jednostka staje się menedżerem własnych powiązań, choć nie jest ich wyłącznym twórcą.

Rynek odegrał w tym procesie rolę ambiwalentną. Z jednej strony zwiększył zakres biograficznego wyboru – mobilność zawodowa, rozwój sektora prywatnego, wzrost dochodów, miejska konsumpcja i nowe profesje stworzyły przestrzeń dla życiorysów mniej zależnych od miejsca urodzenia czy dawnych struktur pracy. Z drugiej jednak indywidualizacja rynkowa obarczyła jednostkę nowymi ryzykami: konkurencją edukacyjną, niepewnością zatrudnienia oraz kosztami

mieszkania i opieki nad starzejącymi się rodzicami. Człowiek zyskuje szerszy wybór, ale i większą odpowiedzialność za jego skutki.

W tym ujęciu indywidualizacja nie musi oznaczać wzrostu wolności w prostym znaczeniu. Ulrich Beck opisywał ją jako proces, w którym tradycyjne scenariusze życia tracą swoją moc, a jednostka zostaje zmuszona do konstruowania własnej biografii. Wolność i ryzyko rosną tu jednocześnie.

Indywidualizacja jako prawo do wyboru zakorzenienia

Współczesne badania nad chińską młodzieżą posługują się właśnie tym modelem. Studium dotyczące młodych Chińczyków wyjeżdżających do Australii w ramach working holiday wskazuje na "rozczarowanie, wykorzenienie i ponowne zakorzenienie" jako trzy kluczowe elementy indywidualizacji. Badani kwestionowali utarte ścieżki kariery, normy panujące w miejscu pracy oraz pewne wzorce płciowe, jednak nie dążyli do życia w całkowitej izolacji od wspólnoty.

Poszukiwali raczej alternatywnego sposobu osadzenia własnej biografii. Jest to istotny punkt w kontekście Sandelowskiej kategorii refleksyjnie usytuowanego "ja". Indywidualizacja nie musi bowiem oznaczać wykorzenienia, lecz może być rozumiana jako prawo do wyboru sposobu zakorzenienia. Człowiek nie przestaje potrzebować wspólnoty, ale zaczyna kwestionować tę, w której się urodził, szukając innych relacji, zawodów, miejsc czy stylów życia. Tożsamość pozostaje społeczna, lecz staje się bardziej biograficznie negocjowana.

Proces ten ujawnia się jeszcze wyraźniej w młodzieżowym dyskursie o pracy. Fenomen tang ping, czyli "leżenia płasko", interpretowany jest w badaniach nie tylko jako rezygnacja z ambicji, ale przede wszystkim jako krytyczna odpowiedź na dominujące definicje sukcesu, presję zawodową i oczekiwanie nieustannego awansu. Badanie jakościowe z 2025 roku przedstawia tang ping jako próbę ponownego negocjowania relacji między pracą, sukcesem a autonomią przez część miejskiej młodzieży. Choć postawy tej nie należy utożsamiać z całym pokoleniem, stanowi ona ważny symptom istnienia kontrdyskursu wobec obowiązku maksymalizacji kariery. W tym kontekście nową aktualność zyskują daoistyczne pojęcia zhi zu i zhi zhi.

"Wiedzieć, co wystarcza" może stać się formą krytyki społeczeństwa, w którym każda faza życia jest zorganizowana wokół kolejnej konkurencji: szkoła podstawowa przygotowuje do średniej, ta do uniwersytetu, studia do pracy, a praca do awansu, większego mieszkania i wyższego statusu. Problem nie tkwi w samym dążeniu do poprawy bytu, lecz w braku kulturowego języka, który pozwoliłby uznać pewien poziom osiągnięć za wystarczający. Sandelowska krytyka merytokratycznej pychy spotyka się tutaj z daoistyczną krytyką nienasycenia.

Jeśli sukces jest traktowany jako jedyny dowód osobistej wartości, wycofanie się z wyścigu jawi się jako moralna porażka. Jeśli jednak sukces stanie się jednym z wielu dóbr, a nie uniwersalną miarą człowieka, otwiera się możliwość pluralizacji biografii. Tang ping można zatem interpretować nie tylko jako bierność ekonomiczną, lecz jako spór o telos pracy: pytanie o to, czy praca ma służyć życiu, czy też życie powinno być podporządkowane maksymalizacji produktywności. Współczesny chiński indywidualizm nie jest więc koniecznie hedonistycznym odrzuceniem obowiązku; wiele jego przejawów przypomina raczej walkę o prawo do samodzielnego określenia granicy tego obowiązku. Człowiek może nadal wspierać rodzinę, lecz odrzucać żądanie nieograniczonego poświęcenia dla firmy. Może być lojalny wobec rodziców, ale kwestionować ich prawo do wyboru partnera. Może cenić edukację, lecz odrzucać utożsamianie wartości człowieka z posiadanym dyplomem. Napięcia te potęguje sytuacja demograficzna: pod koniec 2024 roku Chiny liczyły około 1,408 miliarda mieszkańców, z czego 22 procent miało co najmniej 60 lat, a ludność miejska stanowiła 67 procent populacji.

Napięcie między normą xiao a infrastrukturą życia

Starzenie się społeczeństwa i kurczące się gospodarstwa domowe sprawiają, że dawny model rozproszonej opieki rodzinnej funkcjonuje w zupełnie innych warunkach niż w czasach wielodzietności. Obowiązek xiao może wciąż pozostawać silną normą, jednak jego praktyczna realizacja staje się trudna, gdy jedno dorosłe dziecko musi wspierać kilku starszych krewnych i jednocześnie wychowywać własne potomstwo. Oficjalna polityka demograficzna sama dostrzega związek między decyzjami rodzinnymi a kosztami współczesnego życia. Państwowe badanie gospodarstw domowych z 2024 roku, dotyczące małżeństwa, dzietności i rozwoju rodziny, zaprojektowano m.in. po to, by analizować wpływ zatrudnienia, dochodów, mieszkalnictwa, edukacji oraz doświadczeń migracyjnych na intencje prokreacyjne. Sam zakres tego badania dowodzi, że decyzje rodzinne nie są jedynie rezultatem wartości kulturowych, lecz są głęboko osadzone w strukturze kosztów i możliwości. Relacyjna etyka rodziny zderza się tu z ekonomią gospodarstwa domowego: można moralnie cenić rodzicielstwo, uznając jednocześnie, że koszty mieszkania i opieki są zbyt wysokie; można przywiązywać wagę do troski o rodziców, będąc od nich oddalonym geograficznie przez wymogi rynku pracy.

Współczesna jednostka znajduje się zatem między normą a infrastrukturą. Nie wszystkie przemiany rodziny wynikają z ideologicznego indywidualizmu; wiele z nich jest efektem urbanizacji, migracji czy struktury zatrudnienia. Właśnie dlatego język „upadku wartości rodzinnych” bywa poznawczo niebezpieczny, gdyż może prowadzić do moralizowania zachowań, które mają przyczyny strukturalne.

Dziecko mieszkające daleko od starzejącego się rodzica niekoniecznie odrzuca xiao – może być ekonomicznie zmuszone do migracji. Para odkładająca rodzicielstwo nie musi kierować się hedonizmem; może po prostu reagować na niestabilność rynku pracy i wysokie koszty wychowania dzieci. Moralność działa wewnątrz materialnych warunków życia. Jednocześnie rodzina pozostaje aktywną instytucją kształtującą jednostkę. Statystyki za 2024 rok wskazują na rozwój państwowych programów wsparcia i usług opiekuńczych, a także na polityczne znaczenie przypisywane edukacji rodzinnej. Nie jest to jednak dowód na istnienie jednolitego modelu życia rodzinnego, lecz raczej sygnał, że rodzina pozostaje kluczowym polem polityki społecznej właśnie dlatego, że jej funkcje ulegają przekształceniu. Równolegle do tych zmian, drugim wielkim środowiskiem współczesnej indywidualizacji staje się internet. Pod koniec 2025 roku liczba użytkowników sieci w Chinach wyniosła około 1,125 miliarda, a penetracja osiągnęła poziom 80,1 procent. Już rok wcześniej z mediów społecznościowych korzystało ponad 1,1 miliarda osób, a krótkie formy wideo dotarły do ponad miliarda użytkowników. Przy takiej skali internet nie jest już tylko dodatkiem do życia społecznego – stał się jednym z jego podstawowych środowisk.

Cyfrowa autokreacja jako synteza relacyjności i rynkowej optymalizacji

Cyfrowa indywidualizacja różni się jednak od klasycznej, liberalnej prywatności. Sieć pozwala jednostce budować profil, estetykę i krąg znajomych oraz kształtować publiczny głos, lecz ta autokreacja odbywa się na oczach innych, przy nieustannym przepływie informacji zwrotnych. Cyfrowe „ja” jest zatem jednocześnie indywidualizowane i relacyjne; człowiek projektuje siebie, ale czyni to z myślą o publiczności. Można uznać, że platformy społecznościowe radykalizują konfucjańską intuicję, według której osoba istnieje poprzez relacje, zmieniając jednak samą naturę tych więzi. Dawna rola była zakotwiczona w rodzinie, miejscu i rytuale; rola cyfrowa bywa bardziej płynna, fragmentaryczna i performatywna. Jedna osoba może funkcjonować równolegle jako profesjonalistka na platformie zawodowej, pasjonatka subkultury w innej sieci, córka w rodzinnym komunikatorze czy anonimowa uczestniczka forum. Tożsamość przestaje być jedną cebulą; staje się zbiorem częściowo nakładających się profili.

Sociologia Ervinga Goffmana okazuje się tutaj równie użyteczna, co etyka ról Amesa i Rosemonta. Człowiek zawsze prezentuje siebie w zależności od sytuacji społecznej, jednak środowisko cyfrowe archiwizuje, mierzy i porównuje te prezentacje na niespotykaną dotąd skalę. Liczba obserwujących, reakcji czy wyświetleń zamienia społeczne uznanie w wskaźnik. Ren jako jakość relacji łatwo spotyka się tu z jixin jako logiką mierzalności. Powstaje nowy paradoks: dysponując większą liczbą

narzędzi do wyrażenia własnej niepowtarzalności, człowiek otrzymuje jednocześnie więcej mierników informujących go, czy ta odrębność jest społecznie atrakcyjna. Autokreacja może zatem paradoksalnie zwiększać konformizm – użytkownik pragnie być „sobą", lecz uczy się, jaki rodzaj tego „siebie" algorytmicznie i społecznie przyciąga uwagę.

Zjawisko to nie jest specyficznie chińskie, choć skala cyfryzacji w Chinach czyni je szczególnie istotnym dla pytania o osobę relacyjną. W sieci relacja przestaje być wyłącznie więzią moralną, stając się infrastrukturą danych. Człowiek pozostaje węzłem sieci, lecz sieć ta jest jednocześnie rynkiem i środowiskiem algorytmicznej selekcji. To tutaj powraca daoistyczny problem jixin w formie społecznej, a nie biologicznej. Mechaniczny umysł nie musi projektować genomu; może projektować własną osobowość zgodnie z metrykami widzialności. Człowiek zaczyna traktować siebie jako produkt wymagający optymalizacji: lepszego ciała, profilu, kariery czy narracji osobistej. Indywidualizacja przechodzi w przedsiębiorczość "ja".

Sandelowska krytyka społeczeństwa rynkowego nabiera w tym kontekście szczególnej ostrości. Gdy logika rynku przekracza granice wymiany dóbr i zaczyna organizować postrzeganie wartości człowieka, jednostka może zacząć zarządzać sobą tak, jak firma zarządza marką. Nie tylko pracuje, lecz buduje „kapitał osobisty"; nie tylko nawiązuje relacje, lecz rozwija „sieć kontaktów"; nie tylko odpoczywa, lecz „regeneruje produktywność". Granica między osobą a zasobem zaciera się. Współczesny indywidualizm nie jest więc prostym zwycięstwem jednostki nad wspólnotą, lecz może być przeniesieniem presji społecznej do wnętrza człowieka. Dawniej podlegał on jawnej kontroli rodziny lub urzędu; dziś sam monitoruje własną wydajność i status, porównując się z innymi. Kontrola staje się w dużej mierze samokontrolą.

Michel Foucault opisywał podobne mechanizmy jako technologie siebie, jednak chiński materiał pozwala uzupełnić tę perspektywę o konfucjańską samokultywację. Choć oba pojęcia mówią o pracy nad sobą, nie są one tożsame. Konfucjańskie xiushen miało prowadzić do ukształtowania moralnego charakteru i lepszego wypełniania ról relacyjnych; neoliberalna samoprodukcja dąży natomiast do zwiększenia wartości rynkowej. Ten sam imperatyw „pracuj nad sobą" może zatem oznaczać zupełnie inne projekty egzystencjalne. Współczesny człowiek często znajduje się pomiędzy tymi biegunami: inwestuje w kompetencje i buduje karierę, by zapewnić bezpieczeństwo rodzinie, a zarazem osiągnąć osobistą samorealizację. Nie ma tu konieczności wyboru między egoizmem a altruizmem; motywacje mogą się nakładać, a sukces jednostki może jednocześnie podnosić status rodziny i realizować własne ambicje. Właśnie dlatego kategoria homo economicus słabo opisuje tę strukturę – racjonalność działania jest tutaj relacyjna.

Człowiek inwestuje w edukację często przy intensywnym wsparciu rodziców i z poczuciem przyszłych zobowiązań. Rodzina funkcjonuje wówczas jako wspólnota moralna, system ubezpieczeń

i inwestor w kapitał ludzki jednocześnie. Relacje uczuciowe, ekonomiczne i statusowe splatają się w jedną całość. Konfucjańskie zobowiązanie nie znika pod wpływem rynku; rynek zostaje wbudowany w rodzinę. Rodzice finansują edukację jako akt troski, dziecko interpretuje sukces zawodowy jako sposób jej odwzajemnienia, a mieszkanie staje się zarówno aktywem ekonomicznym, jak i warunkiem założenia nowej komórki rodzinnej.

Indywidualizacja jako przejście od struktur dziedziczonych do relacji negocjowanych

Moralność i ekonomia nie są oddzielnymi systemami; wzajemnie się organizują, co pozwala inaczej spojrzeć na konsumpcję. Nie musi ona oznaczać wyłącznie indywidualistycznego hedonizmu, gdyż dobra materialne mogą pełnić funkcję relacyjną: prezent, mieszkanie, samochód, edukacja dziecka czy opieka medyczna dla rodziców stają się sposobem wyrażania odpowiedzialności. Jednocześnie te same dobra mogą służyć statusowej rywalizacji i zwiększać presję na sukces. Konsumpcja może więc równocześnie wzmacniać relacje i je komercjalizować. Na tym tle materialny przykład obecny w notatce – sprzedaż nerki przez młodego człowieka w celu zakupu produktów konsumpcyjnych – nabiera znaczenia symbolicznego, choć nie należy go traktować jako reprezentatywnego dla całego społeczeństwa. Jest to skrajna ilustracja pytania Sandela o granice rynku: co dzieje się wtedy, gdy pragnienie uczestnictwa w kulturze konsumpcyjnej przenika do samego ciała? Problem nie sprowadza się wyłącznie do nierozsądnej decyzji jednostki.

Dotyczy on kultury, w której przedmiot może stać się tak ważnym znakiem przynależności, że ciało zostaje potraktowane jako wymienialny zasób. Konfucjańska relacyjność dostarcza tutaj interesującego kontrargumentu wobec czysto własnościowej koncepcji ciała. Jeśli ciało jest związane z historią rodziny i relacjami odpowiedzialności, decyzja o jego skrajnym uprzedmiotowieniu nie dotyczy wyłącznie właściciela. Nie oznacza to, że rodzina posiada ciało jednostki, lecz raczej, że skutki decyzji cielesnych mają wymiar relacyjny: choroba, niepełnosprawność czy opieka angażują również innych. Ten sam argument może być jednak używany paternalistycznie – jeśli każda decyzja jednostki zostanie podporządkowana dobru rodziny, autonomia znika. Dlatego po raz kolejny potrzebne jest "ja refleksyjnie usytuowane": człowiek ma prawo podejmować decyzje o własnym życiu, ale odpowiedzialna autonomia uwzględnia wpływ tych wyborów na ludzi, z którymi jest realnie związany.

Współczesna indywidualizacja Chin nie powinna więc być mierzona prostym pytaniem: "czy Chińczycy stają się bardziej indywidualistyczni?". Należy pytać raczej, które sfery życia podlegają indywidualnym negocjacjom, a które zobowiązania pozostają silne. Wybór zawodu może być dziś

bardziej autonomiczny niż dawniej, lecz opieka nad rodzicami nadal pozostaje głęboko relacyjna. Styl konsumpcji bywa wysoce spersonalizowany, podczas gdy decyzja o małżeństwie wciąż może być przedmiotem intensywnego dialogu rodzinnego. Cyfrowa autoprezentacja może nosić znamiona indywidualizmu, lecz materialne podstawy życia nadal opierają się na rodzinnych transferach.

Z tego punktu widzenia przeciwstawienie "indywidualizmu" i "konfucjanizmu" traci znaczną część wartości analitycznej. Kultura konfucjańska posiada własne pojęcie samodoskonalenia jednostki, zaś nowoczesny indywidualizm nie znosi zależności od innych. Prawdziwe napięcie przebiega gdzie indziej: między rolą dziedziczoną a negocjowaną, między obowiązkiem przyjmowanym bezrefleksyjnie a uznanym po refleksji, między sukcesem rozumianym jako relacyjne zobowiązanie a sukcesem interpretowanym jako dowód osobistej wyższości. Wkład Sandela okazuje się tu bardziej użyteczny niż prosta pochwała wspólnoty.

Jego "ja usytuowane" pozwala opisać człowieka, który nie jest autorem wszystkich warunków własnego życia, lecz pozostaje autorem sposobu, w jaki interpretuje swoje zobowiązania. Jest to właśnie doświadczenie późnej nowoczesności: nikt nie wybiera początku swojej biografii, jednak coraz więcej osób oczekuje prawa do współtworzenia jej dalszego ciągu. Współczesne Chiny nie pokazują więc przejścia od "wspólnoty" do "jednostki", lecz raczej ewolucję od dziedziczonych struktur relacji ku bardziej refleksyjnym więziom, negocjowanym pod presją rynku i państwa.

Człowiek jest bardziej indywidualny, ponieważ musi dokonywać większej liczby wyborów, ale niekoniecznie bardziej samotny ontologicznie. Jego decyzje pozostają uwikłane w rodzinę, edukację, miejsce zamieszkania, warunki pracy, cyfrowe platformy i społeczne oczekiwania. Indywidualizacja może zatem wręcz zwiększać znaczenie relacyjnej antropologii. Im więcej człowiek ma wyborów, tym bardziej potrzebuje odpowiedzi na pytanie, według czego wybierać. Rynek dostarcza opcji, lecz nie hierarchii dobra. Sieć oferuje publiczność, ale nie rozstrzyga, które uznanie jest warte zabiegania. Rodzina zapewnia więzi, choć jej oczekiwania mogą kolidować z własnymi aspiracjami. Państwo wyznacza ramy, lecz nie może przeżyć życia za obywatela.

Refleksyjny węzeł sieci i granice rynku

Współczesny Chińczyk staje się zatem punktem przecięcia wszystkich analizowanych dotychczas tradycji. Konfucjanizm przypomina mu o sieci zobowiązań; liberalna koncepcja autonomii – że nie każda odziedziczona rola jest wiążąca; republikanizm Sandela – że wolność wymaga współtworzenia wspólnego dobra; daoizm – że nie każdą możliwość należy maksymalizować. Z kolei rynek uczy, że wybór można przeliczyć, technologia – że tożsamość da się mierzyć, profilować

i prezentować, a rodzina – że sukces nigdy nie jest wyłącznie prywatny. Najtrafniejszą figurą współczesnego człowieka w Chinach nie jest zatem ani atom, ani tradycyjny wykonawca roli.

Jest nim refleksyjny węzeł sieci: podmiot z coraz większymi możliwościami zmiany własnej pozycji, lecz wciąż osadzony w gęstej strukturze zależności. Jego autonomia ma charakter relacyjny, sama relacyjność staje się przedmiotem negocjacji, a biografia coraz częściej wymaga samodzielnego uzasadnienia. Model ten pozwala uniknąć wartościującego przeciwstawiania sobie cywilizacji. Społeczeństwa Zachodu również przechodzą proces ponownego odkrywania wspólnoty i zależności, podczas gdy społeczeństwa wschodnioazjatyckie wypracowują nowe języki indywidualności. Nie istnieje jedna linearna droga modernizacji prowadząca od wspólnoty do autonomicznego atomu; istnieją za to różne sposoby łączenia sprawczości jednostki ze społeczną współzależnością.

Czas powrócić do kwestii rynku, korzystając z wypracowanej antropologii. Jeśli współczesny człowiek jest jednocześnie uczestnikiem relacji, konsumentem i twórcą własnej biografii, należy zapytać, które dobra mogą zostać prawomocnie podporządkowane logice ceny, a które tracą sens w momencie, gdy stają się przedmiotem transakcji. Pytanie to przywraca koncepcje z What Money Can't Buy do centrum analizy i pozwala spojrzeć na chińskie przykłady komodyfikacji – handel organami, dostęp do usług, kolejki, edukację czy status – nie jako na zbiór anegdot, lecz jako problem moralnej gospodarki nowoczesnego społeczeństwa. Co pieniądz zmienia w samym dobru?

Rynek, komodyfikacja i moralna gospodarka współczesnych Chin. Rynek jest jednym z najskuteczniejszych mechanizmów koordynacji społecznej stworzonych przez nowoczesność, jednak jego efektywność nie oznacza, że zakres jego zastosowania powinien być nieograniczony. Cena potrafi przekazywać informacje o niedoborze, synchronizować miliony rozproszonych decyzji i motywować produkcję, umożliwiając wymianę między ludźmi, którzy nie muszą dzielić wspólnej moralności.

Właśnie dlatego gwałtowne wprowadzenie mechanizmów rynkowych odegrało kluczową rolę w rozwoju gospodarczym Chin po 1978 roku. Bank Światowy wskazuje na bezprecedensowy wzrost dochodów i redukcję ubóstwa, podkreślając znaczenie reform dla pobudzenia przedsiębiorczości i mobilności zasobów. Problem postawiony przez Michaela Sandela nie dotyczy jednak zakwestionowania rynku jako takiego.

Chodzi o zmianę jakościową: moment, w którym mechanizm wymiany zaczyna definiować znaczenie dóbr, relacji i osób. Sandel nazywa to przejściem od „gospodarki rynkowej" do „społeczeństwa rynkowego". Pierwsza jest narzędziem organizacji gospodarczej; drugie zaś sposobem życia, w którym coraz więcej praktyk podporządkowuje się kryteriom wydajności i wyceny pieniężnej. W What Money Can't Buy przedmiotem krytyki nie jest sama odpłatność, lecz

pytanie, czy rynkowa forma relacji zmienia naturę dobra. Sandel analizuje edukację, zdrowie, środowisko czy organy ludzkie, pytając, czy powinny być one rozdzielane według zdolności zapłaty i czy cena nie wypiera norm właściwych dla danej sfery. Jego argument składa się z dwóch odrębnych warstw.

Pierwsza dotyczy nierówności. Im więcej kluczowych dóbr można kupić, tym większe znaczenie społeczne ma dysproporcja dochodów. Jeśli pieniądz pozwala na zakup lepszego samochodu, konsekwencje są określone. Jeśli jednak umożliwia systematyczne nabywanie lepszego bezpieczeństwa, edukacji, zdrowia czy wpływów politycznych, nierówność materialna przeobraża się w nierówność egzystencjalną. Sandel opisuje ten proces metaforą „skyboxification": ludzie z różnych klas rzadziej korzystają z tych samych instytucji i przestrzeni, tracąc poczucie uczestnictwa we wspólnym świecie. Druga warstwa argumentu jest bardziej radykalna, gdyż nie zniknęłaby nawet przy równości majątkowej. Jest nią korupcja dobra. Sandel twierdzi, że pewne praktyki posiadają wewnętrzne normy, które zostają trwale zmienione przez sam sposób ich dystrybucji.

Rynek zmienia semantykę relacji i wartości

Przyjaźń kupiona nie jest jedynie droższą wersją relacji spontanicznej; sama zapłata zmienia charakter tej więzi. Podobnie nagroda pieniężna za lekturę książki może wprawdzie zwiększyć liczbę przeczytanych stron, lecz jednocześnie przesunąć sens czytania z obszaru ciekawości i przyjemności w stronę zadania wykonywanego dla wynagrodzenia.

Rynek nie ogranicza się do rozdzielania istniejących dóbr – potrafi on zmienić społeczną interpretację tego, czym dane dobro w ogóle jest. Współczesna ekonomia behawioralna dostarcza empirycznych podstaw dla tej intuicji. Uri Gneezy, Stephan Meier i Pedro Rey-Biel, analizując literaturę dotyczącą bodźców, wskazują, że zachęta finansowa może modyfikować sposób postrzegania danej czynności, wypierając motywacje wewnętrzne. W edukacji krótkookresowa nagroda może wzmocnić zachowania pożądane przez instytucję, lecz niekoniecznie rozwinąć trwałą pasję do samej aktywności. Nie oznacza to, że bodźce pieniężne są zawsze szkodliwe; dowodzi natomiast, że zachowanie człowieka nie pozostaje semantycznie obojętne na sposób jego wynagradzania.

Rozróżnienie to ma szczególne znaczenie dla społeczeństwa, które w ciągu kilku dziesięcioleci doświadczyło gwałtownej ekspansji mechanizmów rynkowych. Książka interpretuje chińską recepcję myśli Sandela właśnie poprzez napięcie między imponującym rozwojem gospodarczym a pytaniem o granice komercjalizacji. Jako przykłady przywołuje handel organami, spekulację biletami kolejowymi w okresie Chunyun, sprzedaż miejsc w kolejkach do publicznych szpitali oraz

społeczną segregację opisywaną Sandelowskim terminem skyboxification. Przykłady te należy traktować przede wszystkim jako materiał problemowy zawarty w źródle, a nie jako twierdzenie, że reprezentują one przeciętną codzienność całego chińskiego społeczeństwa. Istotne jest również skorygowanie innego uproszczenia.

Rozszerzenie rynku w Chinach nie oznaczało prostego zastąpienia socjalizmu modelem laissez-faire. Współczesny model pozostaje gospodarką, w której mechanizmy rynkowe współistnieją z rozbudowaną rolą państwa, przedsiębiorstw państwowych, planowania strategicznego oraz regulacji. Bank Światowy opisuje historię reform jako proces stopniowego wprowadzania bodźców i konkurencji rynkowej przy jednoczesnym utrzymaniu znaczących funkcji państwowych. Dlatego właściwym problemem nie jest „kapitalistyczna komodyfikacja Chin" jako jednorodny proces, lecz sposób, w jaki pieniężne mechanizmy alokacji przeniknęły do określonych sfer życia społecznego wewnątrz hybrydowej gospodarki politycznej.

Rynek jako narzędzie zmiany znaczenia równości

Ekonomiczne rezultaty reform były dwojakie. Rozszerzenie rynku przyczyniło się do ogromnej redukcji ubóstwa i otworzyło ścieżki indywidualnego awansu, których poprzedni system w wielu obszarach nie zapewniał. Jednocześnie pierwsze dekady przemian przyniosły znaczący wzrost nierówności dochodowych. Bank Światowy wskazywał, że chiński współczynnik Giniego wzrósł z poziomu poniżej 0,30 do wartości bliskiej 0,50, a późniejszy spadek nie wyeliminował problemu głębokich dysproporcji i nierównego dostępu do części usług publicznych. Nie jest to argument przeciwko samemu rynkowi, lecz pokazuje, dlaczego Sandelowskie pytanie "co jeszcze można kupić?" nabiera wagi tym bardziej, im bardziej zróżnicowana jest zdolność kupowania. Jeżeli podstawowy dostęp do określonego dobra zależy od ceny, pieniądz pełni funkcję alokacyjną. Jeśli jednak oficjalnie wspólne dobro publiczne zostaje uzupełnione nieformalnym rynkiem pozwalającym zamożniejszym ominąć kolejkę, pieniądz wykonuje coś więcej: zmienia znaczenie formalnej równości. Kolejka jest prymitywnym, ale moralnie interesującym mechanizmem dystrybucji. Zasada "kto pierwszy, ten pierwszy" ignoruje bogactwo, status i szereg innych różnic. Można ją krytykować za nieefektywność, lecz właśnie ta bezosobowość nadaje jej określony sens sprawiedliwości.

Kupienie miejsca w kolejce przekształca ten mechanizm. Ekonomista zauważyłby, że handel pozwala osobom o niższym koszcie czasu sprzedać swoje miejsce tym, których czas jest droższy; z perspektywy efektywności takie rozwiązanie wydaje się racjonalne. Z perspektywy Sandela pojawia się jednak pytanie, czy kolejka jest wyłącznie mechanizmem alokacji rzadkiego zasobu, czy także

praktyką wyrażającą równość statusu. Jeśli ten drugi element ma znaczenie, stworzenie rynku miejsc może „poprawić" efektywność, a jednocześnie usunąć część normatywnej treści instytucji.

Podobny mechanizm działa w ochronie zdrowia. Medycyna wykorzystuje ceny i rynki na wielu poziomach: lekarze otrzymują wynagrodzenie, sprzęt jest kupowany, badania kosztują, a leki powstają w przedsiębiorstwach. Nie oznacza to jednak, że relacja lekarz-pacjent powinna zostać zredukowana do zwykłej transakcji konsumenckiej. Dobro medyczne posiada własny telos: leczenie, łagodzenie cierpienia, ratowanie życia i przywracanie możliwości funkcjonowania. Jeżeli dostęp zostaje podporządkowany wyłącznie zdolności płacenia, pieniądz może wypierać zasadę potrzeby medycznej jako kryterium pierwszeństwa. Właśnie z tego powodu nierówność w dostępie do usług publicznych pozostaje problemem także w wysoko rozwiniętej gospodarce. Bank Światowy wskazywał na utrzymujące się różnice w jakości edukacji i ochrony zdrowia między regionami, obszarami miejskimi a wiejskimi oraz grupami związanymi z systemem hukou.

Instytucje jako przestrzenie wspólnoty a granice rynkowej komodyfikacji

Z perspektywy Sandela problem nie sprowadza się wyłącznie do tego, że osoba biedniejsza otrzymuje mniej. Chodzi o rozpad doświadczenia wspólnej instytucji: gdy klasy społeczne funkcjonują w całkowicie odrębnych światach edukacji, zdrowia, mieszkalnictwa i wypoczynku, trudniej podtrzymać przekonanie, że należą do jednej wspólnoty losu. Sandel nazywa ten proces społecznym kosztem skyboxification. Dawne stadiony były przykładem miejsc, w których ludzie o różnych dochodach przynajmniej uczestniczyli w tej samej praktyce i oglądali to samo wydarzenie. Nowoczesne strefy VIP, prywatne loże, odrębne wejścia i dedykowana obsługa zwiększają możliwości różnicowania produktu, ale jednocześnie fizycznie rozdzielają uczestników. Problem wykracza jednak poza symbolikę stadionu. Jeśli analogiczna separacja obejmuje szkołę, osiedle, transport, opiekę medyczną i przestrzeń wypoczynku, nierówność ekonomiczna staje się nierównością doświadczenia społecznego.

Perspektywa konfucjańska może uzupełnić ten argument w sposób odmienny od liberalnej teorii redystrybucji. Problem nierówności nie polegałby tu jedynie na nieproporcjonalnym rozdziale zasobów, lecz na utracie relacyjnej wspólnoty. Jeśli bogaci i biedni niemal nie spotykają się w tych samych instytucjach, zanika możliwość praktykowania konkretnych form wzajemnego rozpoznania. Ren nie jest abstrakcyjną deklaracją troski; wymaga relacji pozwalających dostrzec drugiego jako konkretnego człowieka. Sandelowska koncepcja wspólnych przestrzeni i konfucjańska relacyjność spotykają się zatem w tezie, że instytucje pełnią funkcję moralną

niezależnie od transferu zasobów. Publiczny park, szkoła, kolej czy szpital mogą być miejscami, w których ludzie o różnych pozycjach spotykają się jako użytkownicy tego samego dobra. Ich wartość nie jest więc równa sumie prywatnych korzyści każdego z nich; instytucja wytwarza bowiem specyficzny rodzaj społecznego doświadczenia.

Ten argument wymaga jednak kontrargumentu ekonomicznego. Rynek często rozszerza dostęp do dóbr, których wcześniej brakowało. Prywatna konkurencja może zwiększać liczbę produktów, poprawiać ich jakość, obniżać koszty i przyspieszać innowacje. Historia chińskich reform stanowi silny przykład transformacyjnej siły bodźców rynkowych: otwarcie przestrzeni dla przedsiębiorczości i umożliwienie ludziom czerpania korzyści z dodatkowego wysiłku przyczyniło się do wzrostu produktywności i dochodów.

Z tego względu argument Sandela nie może być traktowany jako ogólna zasada, według której „im mniej rynku, tym lepiej". Właściwe pytanie brzmi raczej: dla jakiego dobra rynek jest adekwatnym mechanizmem i jakie normy może przy tym zmieniać? W przypadku zwykłego produktu konsumpcyjnego cena często jest właściwym sposobem koordynacji. W przypadku głosu wyborczego byłaby zaprzeczeniem sensu politycznej równości. Cena prezentu urodzinowego ma znaczenie ekonomiczne, lecz nie wyczerpuje wartości gestu. Przy przeszczepie organu pojawia się natomiast zarówno problem podaży i ratowania życia, jak i kwestia godności, ubóstwa, przymusu ekonomicznego oraz nierównej pozycji sprzedającego i kupującego. Książka przywołuje w tym kontekście historię Wang Shankuna – młodego człowieka, który sprzedał nerkę, by kupić elektronikę konsumpcyjną, ponosząc następnie ciężkie konsekwencje zdrowotne. Przykład ten należy odczytywać przede wszystkim jako skrajny przypadek ujawniający różnicę między formalną dobrowolnością a realną autonomią ekonomiczną. Sam fakt zgody na transakcję nie rozstrzyga, czy jej warunki są moralnie wystarczające. Ekonomiczna teoria kontraktu zakłada możliwość wzajemnej korzyści: jeśli obie strony zgadzają się na wymianę, można przypuszczać, że każda ocenia rezultat jako lepszy od alternatywy.

Bioetyka i teoria sprawiedliwości wprowadzają jednak pytanie o strukturę wyboru. Osoba skrajnie uboga może „dobrowolnie" akceptować warunki, których ktoś dysponujący większymi zasobami nigdy by nie przyjął. Formalna zgoda pozostaje faktem, lecz jej normatywna waga zależy od dostępnych opcji. Rozróżnienie to jest kluczowe dla relacyjnej koncepcji osoby: człowiek nie sprzedaje organu jako abstrakcyjny właściciel odseparowanego zasobu. Decyzja ta wpływa na jego przyszłe zdrowie, możliwość pracy, funkcjonowanie rodziny i potrzeby opiekuńcze – konsekwencje są rozłożone społecznie. Dlatego konfucjańskie rozumienie ciała jako otrzymanego wewnątrz genealogii i relacji rodzinnej może stanowić korektę czysto własnościowego modelu autonomii. Książka interpretuje ontologię ciała właśnie w tym kierunku: nie jako rzecz całkowicie oddzieloną

od zobowiązań wobec innych. Nie można jednak uznać, że wspólnota automatycznie zyskuje prawo do decydowania o ciele jednostki; byłby to paternalizm równie problematyczny co skrajny model własnościowy. Relacyjna autonomia musi łączyć dwie intuicje: osoba posiada zasadnicze prawo do własnego ciała, lecz odpowiedzialne rozumienie tego prawa uwzględnia rzeczywiste zależności i warunki wyboru. Właśnie na tym polega przewaga modelu "refleksyjnie usytuowanego ja" nad atomizmem oraz kolektywistycznym podporządkowaniem.

Konflikt racjonalności rynkowej i relacyjnej

Kolejny aspekt komodyfikacji ujawnia przykład biletów kolejowych podczas Chunyun. Powrót do rodziny w czasie święta można opisać ekonomicznie jako sezonowy wzrost popytu na ograniczoną przepustowość transportową, gdzie wyższa cena służy jako klasyczne narzędzie równoważenia podaży i popytu. Z perspektywy społecznej ten sam przejazd jest jednak elementem rytuału rodzinnego i obowiązku międzypokoleniowego. Wartość takiej podróży nie sprowadza się więc do liczby kilometrów przemieszczonego ciała, co prowadzi do konfliktu dwóch racjonalności.

Rynek sugeruje, że rzadkie dobro powinno trafić do osoby gotowej zapłacić najwięcej, gdyż taka gotowość ujawnia intensywność preferencji. Perspektywa konfucjańska odpowiada jednak, że zdolność zapłaty zależy od dochodu, a moralna doniosłość powrotu do chorego rodzica nie jest funkcją zasobności portfela. Ekonomia mierzy preferencję ceną, lecz cena miesza intensywność pragnienia z zasobnością portfela. Nie oznacza to jednak istnienia prostego, nierynkowego algorytmu rozdzielania każdego rzadkiego dobra. Kolejka, losowanie, potrzeba, zasługa, wiek czy pierwszeństwo rezerwacji to różne zasady alokacji, z których każda wyraża inną moralność. Sandelowska koncepcja zasługi pokazuje właśnie, że wybór mechanizmu nie jest kwestią czysto techniczną; decyzja o sprzedaży temu, kto zapłaci najwięcej, zawiera już w sobie określone rozumienie dobra.

W tym punkcie filozofia rynku spotyka się z myślą Xunziego. Jego analiza pragnień i ograniczonych zasobów przypomina, że społeczeństwo potrzebuje mechanizmów dystrybucyjnych, ponieważ ludzkie pragnienia zawsze przewyższają dostępne dobra. Rytuał li służył m.in. organizacji różnic i łagodzeniu konfliktów. Nowoczesny rynek pełni funkcję częściowo analogiczną, choć opiera się na zupełnie innej logice: cena porządkuje konkurencyjne roszczenia bez konieczności wcześniejszego uzgadniania wspólnej teorii dobra. Z tego właśnie względu rynek posiada ogromną przewagę w dużym społeczeństwie obcych.

Nie muszę znać producenta ryżu, komputera czy butów ani dzielić z nim systemu wartości – cena koordynuje nasze działania na odległość. Rynek jest genialną technologią społeczną właśnie

dlatego, że wymaga relatywnie „cienkiej” zgody normatywnej. Problem pojawia się, gdy tę zaletę uniwersalizuje się i zakłada, że wszystkie relacje społeczne powinny mieć równie cienką strukturę. Rodzina nie funkcjonuje sprawnie jako czysty rynek świadczeń; przyjaźń traci sens, gdy każde zachowanie rozlicza się według ekwiwalentu; obywatelstwo słabnie, jeśli udział publiczny interpretuje się wyłącznie jako transakcję podatkową. Edukacja traci treść, gdy student widzi w niej jedynie zakup certyfikatu prowadzącego do wyższej pensji, a etos lekarza wymaga czegoś więcej niż maksymalizacji przychodu.

Konfucjańska teoria ról wyjaśnia dlaczego: dobra powstają w praktykach osadzonych w relacjach. Dobry rodzic nie jest taki dlatego, że maksymalizuje usługę rodzicielską; dobry nauczyciel to nie tylko sprzedawca wiedzy, a dobry urzędnik to nie wykonawca prywatnego kontraktu. Każda rola posiada treść normatywną, której nie da się w pełni przeliczyć na wynagrodzenie. Nie jest to jednak idealizacja relacji nierynkowych. Rodzina może być miejscem dominacji, urząd korupcji, a przyjaźń nepotyzmu; tradycyjny etos zawodowy bywa z kolei narzędziem ochrony zamkniętych grup przed konkurencją. Rynek potrafi być mechanizmem emancypacji od arbitralnych hierarchii osobistych – możliwość zakupu dobra bez konieczności przynależności do rodu czy posiadania patrona zwiększa niezależność jednostki. Dlatego krytyka rynku wymaga równie rzetelnej krytyki jego alternatyw, co dobrze obrazują historyczne Chiny: system guanxi może budować solidarność, ale potrafi też uprzywilejowywać osoby z odpowiednimi kontaktami.

Bezpośrednia relacyjność nie jest automatycznie sprawiedliwsza od bezosobowej transakcji. Czasem to właśnie formalna cena i publiczna procedura ograniczają wpływ osobistych powiązań. Celem nie powinien być zatem prosty powrót do „relacji”, lecz rozpoznanie, które dobra wymagają rynkowej bezosobowości, które relacyjnego etosu, a które kombinacji obu tych mechanizmów. Można to ująć jako problem moralnej infrastruktury rynku. Rynek nie funkcjonuje w próżni – potrzebuje prawa własności, egzekwowania kontraktów, zaufania do pieniądza i norm przeciwko oszustwu. Wymaga więc nierynkowych warunków do własnego działania; wiarygodności systemu pieniężnego nie da się kupić w każdym pojedynczym kontrakcie – uczestnicy muszą ufać instytucji wcześniej. Paradoksalnie rynek potrzebuje dóbr, których sam nie potrafi wyprodukować, w tym motywacji moralnej. Gdyby każde pożądane społecznie zachowanie wymagało zapłaty, koszty utrzymania społeczeństwa stałyby się olbrzymie. Ludzie przestrzegają norm nie dlatego, że otrzymują za to pieniądze, lecz ponieważ internalizują reguły, identyfikują się z rolami, cenią reputację lub po prostu uważają dane działanie za właściwe. W tym miejscu konfucjańskie li i nowoczesna teoria norm społecznych spotykają się z ekonomią instytucjonalną.

Wpływ logiki rynkowej na etos praktyk społecznych

Właśnie dlatego niewłaściwie skonstruowany bodziec może okazać się szkodliwy, nawet jeśli w krótkim terminie zwiększa pożądaną aktywność. Płatność bywa bowiem sygnałem, że zachowanie będące dotąd moralnym obowiązkiem stało się usługą świadczoną za cenę. Jeśli obywatele otrzymują wynagrodzenie za każdy akt pomocy, mogą przestać postrzegać ją jako element zwykłej wzajemności.

Tym właśnie mechanizmem — crowding out — interesuje się Sandel oraz ekonomia behawioralna. Istnieje jednak zjawisko odwrotne: crowding in. Odpowiednio zaprojektowany system nagród może wzmacniać normy, o ile zostanie zinterpretowany jako wyraz uznania, a nie jako zakup zachowania. Wynagrodzenie pielęgniarki nie musi niszczyć jej etosu opieki; wręcz przeciwnie, godziwa płaca może być formą społecznego potwierdzenia znaczenia tej pracy. Problem nie sprowadza się zatem do dychotomii "pieniądze kontra moralność", lecz do pytania o to, jak pieniądz zostaje społecznie zinterpretowany. Taka perspektywa pozwala uniknąć romantycznej krytyki rynku. Wiele prac wykonywanych w rodzinach i wspólnotach przez stulecia pozostawało bezpłatnych nie z powodu szczególnego szacunku społeczeństwa, lecz dlatego, że obowiązek spoczywał na osobach o małej możliwości odmowy — najczęściej kobietach. Wprowadzenie wynagrodzenia może w takim przypadku nie korumpować dobra, lecz ujawnić ekonomiczną wartość wcześniej niewidzialnej pracy. Każda teoria komodyfikacji musi zatem uwzględniać konkretne relacje władzy. Podobnie sprzedaż usługi edukacyjnej nie degraduje automatycznie moralnie samej edukacji: prywatna szkoła może przekazywać wiedzę rzetelniej niż instytucja publiczna, a ta ostatnia może funkcjonować fatalnie.

Pytanie Sandela dotyczy nie tyle formy własności, co norm dominujących w praktyce. Jeżeli uniwersytet zaczyna traktować studenta wyłącznie jako klienta, zmienia się relacja między wymaganiem intelektualnym a satysfakcją konsumenta. Jeśli natomiast opłata służy finansowaniu instytucji, nie określając przy tym celu edukacji, komodyfikacja jest znacznie słabsza.

Analogicznie wygląda sytuacja w ochronie zdrowia. Odpłatność sama w sobie nie wymazuje etosu medycyny; problem pojawia się wtedy, gdy zdolność zapłaty wypiera potrzebę jako zasadę dostępu lub gdy interes finansowy systematycznie modyfikuje decyzje kliniczne. Moralna analiza rynku wymaga więc badania telosu praktyki. Tutaj Sandel odwołuje się do Arystotelesa: zanim zdecydujemy, jak coś rozdzielać, musimy ustalić, czym dana rzecz jest i czemu służy. W kontekście chińskim ta metoda teleologiczna współgra z konfucjańską ideą "właściwej nazwy" i właściwego wypełniania roli. Jeśli lekarz ma być lekarzem, nauczyciel nauczycielem, urzędnik urzędnikiem, a rodzic rodzicem, to każda z tych praktyk posiada normy wykraczające poza prywatny interes

wykonawcy. Rynek może wspierać realizację roli, ale nie powinien automatycznie definiować jej celu.

W tym miejscu rozumienie komodyfikacji można poszerzyć. Nie polega ona wyłącznie na dosłownym sprzedawaniu tego, co wcześniej było bezpłatne. Jest to głębsza zmiana języka, w którym oceniamy praktykę. Kiedy uniwersytet mówi jedynie o "zwrocie z inwestycji", szpital o "klientach", obywatel o "usługach państwa", a człowiek o własnej "marce osobistej", ekonomiczna metaforyka zaczyna organizować sposób widzenia relacji. Nie zawsze jest to niewłaściwe, lecz nigdy nie jest całkowicie neutralne. Daoistyczne jixin może w tym punkcie stanowić drugą, odmienną od Sandelowskiej krytykę.

Moralne granice rynku i instrumentalizacja wartości

Problemem staje się nie tylko sam rynek, lecz szersza instrumentalizacja: tendencja do postrzegania każdej rzeczy przez pryzmat jej użyteczności. Książka łączy tę krytykę z koncepcjami zhi zu i zhi zhi, czyli umiejętnością rozpoznania wystarczalności oraz granicy działania. Podczas gdy Sandel pyta, czego nie powinniśmy kupować, daoizm stawia pytanie, dlaczego w ogóle zakładamy, że rosnąca zdolność do nabywania i konsumowania przekłada się na lepsze życie. Obie te perspektywy spotykają się w analizie konsumpcji statusowej. Rynek sprawnie zaspokaja istniejące preferencje, lecz jednocześnie aktywnie uczestniczy w ich kształtowaniu. Reklama, mechanizmy porównań społecznych i dobra pozycjonalne kreują pragnienia, których zaspokojenie zależy od utrzymania względnej przewagi nad innymi. Gdy określone dobro statusowe staje się powszechne, traci ono swoją funkcję, a wyścig przesuwa się w stronę kolejnego celu. Daoistyczna krytyka nienasycenia i Sandelowska krytyka merytokracji analizują ten sam proces z różnych stron: pierwsza skupia się na nieskończoności pragnienia, druga na nieskończoności porównania.

W społeczeństwie gwałtownie się bogacącym problem ten nabiera szczególnego znaczenia. Wzrost konsumpcji jest przecież oznaką poprawy dobrobytu materialnego, zwłaszcza gdy dotyczy zdrowia, edukacji, żywności czy warunków mieszkaniowych. Nie należy zatem moralizować aspiracji ludzi, którzy wcześniej żyli w niedostatku. Problem zaczyna się jednak tam, gdzie dobra konsumpcyjne stają się dominującym językiem społecznej wartości osoby. Krytyka Sandela nie jest więc formą ascetyzmu; nie zakłada ona, że pieniądz jest nieczysty, ani że rynek degraduje każde dobro. Twierdzi ona raczej, że społeczeństwo musi zachować zdolność rozróżniania sfer, a każda taka granica wymaga uzasadnienia moralnego. Można sprzedać samochód, ale nie sprzedajemy głosu wyborczego. Możemy płacić nauczycielowi, lecz nie chcemy, by ocena była przedmiotem transakcji.

Wynagradzamy lekarza, ale nie dopuszczamy, by diagnoza stała się funkcją łapówki. Granice rynku są zatem granicami wyznaczanymi przez społeczne rozumienie dóbr.

W tym miejscu powraca kwestia neutralności państwa. Jeśli ustawodawca zakazuje handlu organami, głosami czy określonymi funkcjami publicznymi, przestaje być neutralny wobec moralnego znaczenia tych wartości. Przyznaje tym samym, że istnieją sfery, w których sposób dystrybucji nie może zależeć od ceny. Sandel wykorzystuje tę intuicję, by podważyć tezę o możliwości całkowitego wycofania się państwa ze sporów o dobro. Jednocześnie sama deklaracja, że dane dobro znajduje się „poza rynkiem", nie gwarantuje jego sprawiedliwego podziału. Może pojawić się nieformalny rynek korupcyjny, patronat, polityczne uprzywilejowanie lub guanxi. Dlatego moralna granica rynku wymaga wsparcia w postaci sprawnych instytucji. Nie wystarczy bowiem ogłosić, że urząd nie jest na sprzedaż; należy stworzyć procedury, które faktycznie uniemożliwią taką transakcję.

Rynek zmienia semantykę dóbr niezbywalnych

W tym punkcie konfucjańska cnota musi ponownie spotkać się z tradycją fa: charakter i reguła wzajemnie się uzupełniają. Najgłębszy sens chińskiego dialogu z What Money Can't Buy nie polega zatem na prostym oskarżeniu reform gospodarczych o moralny rozpad. Reformy rynkowe przyniosły ogromny wzrost dobrobytu, aktywności gospodarczej i możliwości życiowych; jednocześnie ich sukces sprawił, że pytanie o granice rynku stało się bardziej, a nie mniej istotne. Dopóki społeczeństwo walczy o podstawową poprawę bytu materialnego, ekspansja rynku może być przede wszystkim narzędziem emancypacji od niedoboru. Gdy jednak staje się bogatsze, wyraźniej wybrzmiewa pytanie: jakie dobra mają być celem tego bogactwa? Właśnie tutaj pojęcie jingshen kongxu można odczytać precyzyjniej. Nie musi ono oznaczać braku norm czy masowej dezorientacji moralnej, lecz lukę teleologiczną: rosnącą skuteczność w osiąganiu celów przy jednoczesnym sporze o to, które z nich są warte realizacji. Rynek jest doskonałym mechanizmem odpowiedzi na pytanie „jak efektywnie?", lecz znacznie gorzej radzi sobie z pytaniem „po co?".

Odpowiedź na to drugie pytanie musi dostarczyć filozofia, religia, kultura, polityka, wspólnoty oraz refleksja obywatelska. Konfucjanizm wypełnia tę lukę kategorią dobrego charakteru i właściwych relacji. Daoizm odpowiada kategorią umiaru i nieinstrumentalnego sposobu życia. Sandel wskazuje na dobro wspólne i publiczną deliberację nad moralnymi granicami rynku. Choć każda z tych odpowiedzi jest inna, wszystkie odrzucają przekonanie, że wzrost liczby preferencji zaspokajanych przez transakcję stanowi wystarczającą miarę dobrego społeczeństwa. Wspólna intuicja jest subtelniejsza niż hasło „nie wszystko jest na sprzedaż": niektóre dobra tracą część swojej wartości,

jeśli sposób ich nabywania zaprzecza normie, która czyni je tym, czym są. Szacunek kupiony nie jest szacunkiem w pełnym znaczeniu. Urząd zdobyty za zapłatę nie jest urzędem merytokratycznym. Kupiona ocena nie świadczy o wiedzy. Przyjaźń wynajęta nie tworzy tej samej więzi, co ta oparta na wzajemności. Rynek nie jest więc jedynie narzędziem wymiany; wkraczając w daną praktykę, może zmienić jej semantykę. Z kolei dobra relacyjne przypominają, że ich wartość powstaje „pomiędzy" osobami. Troski rodzicielskiej, zaufania, lojalności, przyjaźni czy obywatelskiej solidarności nie można zgromadzić indywidualnie, by następnie sprzedać je drugiemu człowiekowi – są one rezultatem praktyki.

Można kupić usługę opiekuńczą, ale nie automatycznie troskę; można zapłacić za towarzystwo, lecz nie od razu za przyjaźń; można opłacić nauczyciela, ale nie kupić własnego zrozumienia.

Moralna gospodarka jako synteza rynku, prawa i kultury

Właśnie tutaj relacyjna filozofia chińska oferuje Sandelowi coś więcej niż egzotyczne przykłady. Pozwala ona ontologicznie wyjaśnić, dlaczego pewne dobra są odporne na pełną komodyfikację: nie są one rzeczami istniejącymi przed relacją, lecz wyłaniają się dzięki jej jakości. Rynek może wprawdzie stwarzać warunki ich powstania lub dostarczać zasobów niezbędnych do praktyki, ale nie jest w stanie zastąpić samej praktyki. Jednocześnie Sandel wprowadza istotną korektę do współczesnego konfucjanizmu.

Nie każda relacja nierynkowa jest bowiem dobra. Lojalność rodzinna może przerodzić się w nepotyzm, dar w klientelizm, wzajemność w nieprzejrzystą sieć wpływów, a hierarchia moralna w zasłonę dla przemocy. Alternatywą dla rynku nie może zatem być bezkrytyczna relacyjność; potrzebujemy norm pozwalających oceniać zarówno transakcje rynkowe, jak i więzi wspólnotowe. Najbardziej obiecująca synteza wymaga trzech poziomów: rynek powinien funkcjonować tam, gdzie sprawnie koordynuje wymianę i poszerza ludzkie możliwości; prawo musi wyznaczać granice w momentach, gdy pieniądz zagraża równości, godności lub integralności dobra; kultura moralna zaś winna podtrzymywać motywacje i wartości, których ani rynek, ani regulacje nie są w stanie samodzielnie wytworzyć. Tak rozumiana moralna gospodarka nie jest walką „przeciw rynkowi", lecz zdolnością do odróżniania ceny od wartości.

Cena odpowiada na pytanie, ile ktoś jest gotów zapłacić. Wartość moralna pyta o coś innego: czym dana rzecz w istocie jest, jakiej relacji służy i co dzieje się z nią w momencie, gdy zaczynamy traktować ją jak towar. Właśnie tego rozróżnienia Sandel szuka w „What Money Can't Buy", a chińska tradycja relacyjna dostarcza mu do tego odpowiedniego języka: ren, yi, li, he i xiao nie są cenami konkretnych zachowań, lecz sposobami definiowania jakości więzi. Dzięki temu przypadek

Chin nie jest jedynie regionalnym studium komodyfikacji, lecz staje się powiększającym szkłem procesu występującego we wszystkich nowoczesnych społeczeństwach. Rozwój przynosi nowe możliwości konsumpcji, ale i pytanie o jej granice; rynek zwiększa wolność wyboru, lecz może zmieniać język, w którym definiujemy wybór dobry; nierówność dochodów zyskuje na znaczeniu, gdy coraz więcej sfer życia podlega dystrybucji cenowej.

W takim świecie dylemat „więcej rynku" lub „więcej państwa" okazuje się intelektualnie zbyt ubogi. Właściwy spór dotyczy bowiem architektury sfer społecznych. Musimy wiedzieć, które dobra wymagają efektywności, które równego statusu, które potrzeby, zasługi czy kolejności, a które wzajemności lub miłości i odpowiedzialności niewymienialnej na ekwiwalent. Żadne społeczeństwo nie posługuje się bowiem jednym kryterium dystrybucji wszystkich dóbr.

Dojrzałość instytucjonalna polega raczej na świadomości tego, kiedy określone kryterium przestaje być adekwatne. W tym sensie problem granic rynku prowadzi bezpośrednio do kwestii sprawiedliwości. Jeśli nie wszystkie dobra powinny być dystrybuowane za pieniądze, konieczne jest określenie innych zasad oraz wskazanie, kto ma prawo je ustalać. Jeżeli ochrona zdrowia ma zależeć od potrzeby, trzeba tę potrzebę zdefiniować i sfinansować system; jeśli edukacja ma dawać równe szanse, należy określić zakres tej równości; jeśli urząd ma wynikać z kompetencji, trzeba ustalić ich kryteria. Moralna krytyka rynku przechodzi zatem natychmiast w projekt instytucjonalny.

Warto powrócić do prawa i współczesnej konstrukcji chińskiego ładu społecznego. Dotychczas rozważaliśmy cnotę, harmonię, relacje i rynek; teraz należy zapytać, jak normy moralne zostają przetłumaczone na formalne reguły oraz czy konfucjańska nieufność wobec nadmiernego fa jest możliwa do pogodzenia ze społeczeństwem wielkiej skali, w którym miliony obcych ludzi nie mogą polegać wyłącznie na cnocie i osobistej relacji. To właśnie na granicy między li i fa, zaufaniem a procedurą, relacją a prawem ujawni się, czy nowoczesny porządek może być jednocześnie moralnie „gęsty" i instytucjonalnie przewidywalny.

> Ostatecznie pytanie o granice rynku w Chinach staje się pytaniem o architekturę ludzkiej godności: czy potrafimy odróżnić cenę, która informuje o niedoborze, od wartości, która definiuje sens istnienia? Jeśli pozwolimy, by logika transakcji zastąpiła logikę relacji, ryzykujemy stworzenie świata perfekcyjnie efektywnego, w którym jednak nie ma już miejsca na to, co bezinteresowne. Czy w pogoni za optymalizacją własnego „kapitału osobistego" nie stajemy się jedynie najlepiej wycenionymi produktami w sieci, z której nie potrafimy już wyjść?

Inspiracje

[1] "Encountering China" Michael J Sandel

Michael J. Sandel (ur. 5 marca 1953 r.) jest amerykańskim filozofem politycznym i profesorem nauk politycznych im. Anne T. i Roberta M. Bassów na Uniwersytecie Harvarda, gdzie wykłada od 1980 roku. Sandel zyskał międzynarodową sławę dzięki krytyce liberalnej teorii Johna Rawlsa w książce z 1982 roku „Liberalizm a granice sprawiedliwości", która ugruntowała jego pozycję czołowej postaci myśli komunitariańskiej. Jego badania naukowe obejmują filozofię moralną i polityczną, granice rynków, merytokrację i etykę publiczną. Sandel jest powszechnie ceniony za swój kurs „Sprawiedliwość" na Harvardzie, który stał się pierwszym kursem uniwersyteckim udostępnionym bezpłatnie online i w telewizji publicznej, docierając do dziesiątek milionów widzów na całym świecie. Jako członek Amerykańskiej Akademii Sztuk i Nauk, Sandel wygłaszał prestiżowe wykłady na całym świecie, w tym w ramach cyklu BBC Reith Lectures i Oxford Tanner Lectures.

Michael J. Sandel (born March 5, 1953) is an American political philosopher and the Anne T. and Robert M. Bass Professor of Government at Harvard University, where he has taught since 1980. Sandel first gained international prominence with his critique of John Rawls's liberal theory in his 1982 book Liberalism and the Limits of Justice, establishing him as a leading figure in communitarian thought. His scholarship examines moral and political philosophy, the limits of markets, meritocracy, and public ethics. Sandel is widely celebrated for his Harvard course "Justice," which became the first university course made freely available online and on public television, reaching tens of millions of viewers worldwide. A fellow of the American Academy of Arts and Sciences, Sandel has delivered prestigious lectures globally, including the BBC Reith Lectures and the Oxford Tanner Lectures.

Harvard University

Literatura uzupełniająca

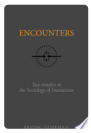
Książki

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:

[1] "Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings"

Erving Goffman

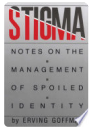
Greenwood Publishing Group | ISBN: 9780313223907



[2] "Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction – Fun in Games & Role Distance"

Erving Goffman

Ravenio Books



[3] "Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity"

Erving Goffman

Simon and Schuster | ISBN: 9781439188330



[4] "Technologies of the Self"

Michel Foucault

1988

[5] "The Analects of Confucius"

Konfucjusz



[6] "Xunzi"

Xunzi

BooksWhale LLC

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] "The Chinese path to individualization"

Yunxiang Yan

2010 | British Journal of Sociology | DOI: 10.1111/j.1468-4446.2010.01323.x

Źródło

[2] "The Flow of Gifts: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village."

Hill Gates, Yunxiang Yan

1998 | Journal of the Royal Anthropological Institute | DOI: 10.2307/3034495

Źródło

[3] "Private Life under Socialism"

Yunxiang Yan

2003 | Stanford University Press eBooks | DOI: 10.1515/9780804764117

Źródło

[4] **"The Individualization of Chinese Society"**

Yunxiang Yan

2020 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9781003135623

Źródło

[5] **"The social morals of an individual life"**

Ulrich Beck

1997 | Cultural Values | DOI: 10.1080/14797589709367137

Źródło

[6] **"From Kupperman's Character Ethics to Confucian Role Ethics: Putting Humpty Dumpty Together Again"**

Roger T. Ames, Henry Rosemont

2016 | Confucian Role Ethics | DOI: 10.14220/9783737006057.131

Źródło

[7] **"From Kupperman's Character Ethics to Confucian Role Ethics"**

Roger T. Ames, Henry Rosemont

2014 | Moral Cultivation and Confucian Character | DOI: 10.1515/9781438453248-004

Źródło

[8] **"The Ethics of Public Relations"**

Carole A. Ames

2008 | DOI: 10.1016/b978-0-240-80921-2.50017-9

Źródło

[9] **"Rights-Bearing Individuals and Role-Bearing Persons"**

Henry Jr. Rosemont

2016 | V&R unipress eBooks | DOI: 10.14220/9783737006057.33

Źródło

[10] **"Confucian Role Ethics: A Moral Vision for the 21st Century?"**

Henry Jr. Rosemont, Roger T. Ames

2016

Źródło

[11] "Unreason within Reason: Essays on the Outskirts of Rationality"

JOHN H. BERTHRONG, A. C. Graham, Henry Jr. Rosemont

1994 | Philosophy East and West | DOI: 10.2307/1399761

Źródło

[12] "Whose Democracy? Which Rights? A Confucian Critique of Modern Western Liberalism"

Henry Jr. Rosemont

2004 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511606960.005

Źródło

[13] "Of Other Spaces"

Michel Foucault, Jay Miskowiec

1986 | diacritics | DOI: 10.2307/464648

Źródło

[14] "Experimental methods: Between-subject and within-subject design"

Gary Charness, Uri Gneezy, Michael A. Kuhn

2011 | Journal of Economic Behavior & Organization | DOI: 10.1016/j.jebo.2011.08.009

Źródło

[15] "Gender Differences in Competition: Evidence\\ From a Matrilineal and a Patriarchal Society"

Uri Gneezy, Kenneth L. Leonard, John A. List

2009 | Econometrica | DOI: 10.3982/ecta6690

Źródło

[16] "Change Behavior, Motivation Will Follow(?): Acquired Taste and Incentives"

G. Chapman, U. Gneezy

2024 | AEA Papers and Proceedings | DOI: 10.1257/pandp.20241088

Źródło

[17] "Doing Good or Doing Well? Image Motivation and Monetary Incentives in Behaving Prosocially"

Dan Ariely, Anat Bracha, Stephan Meier

2009 | American Economic Review | DOI: 10.1257/aer.99.1.544

Źródło

[18] **"Social Comparisons and Pro-social Behavior: Testing “Conditional Cooperation” in a Field Experiment"**

Bruno S. Frey, Stephan Meier

2004 | American Economic Review | DOI: 10.1257/0002828043052187

Źródło

[19] **"The Impact of Group Membership on Cooperation and Norm Enforcement: Evidence Using Random Assignment to Real Social Groups"**

Lorenz F. Goette, David Huffman, Stephan Meier

2006 | American Economic Review | DOI: 10.1257/000282806777211658

Źródło

[20] **"Poverty and Economic Decision-Making: Evidence from Changes in Financial Resources at Payday"**

Leandro Carvalho, Stephan Meier, Stephanie W. Wang

2016 | American Economic Review | DOI: 10.1257/aer.20140481

Źródło

[21] **"Selections from Xunzi (c. 213 BCE)"**

Xunzi, P. Hasall

1999

Źródło

Artykuły naukowe autora:

[22] **"Liberalism and the Limits of Justice"**

Michael J. Sandel

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

Źródło

[23] **"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

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

Michael J. Sandel

2012

Źródło

[25] **"The Procedural Republic and the Unencumbered Self"**

Michael J. Sandel

1984 | Political Theory | DOI: 10.1177/0090591784012001005

Źródło

[26] **"The Case against Perfection"**

Michael J. Sandel

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

Źródło

[27] **"Liberalism and its critics"**

Michael J. Sandel

1984 | New York University Press eBooks

Źródło

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

Michael J. Sandel

2009 | bepress Legal Repository

Źródło

[29] **"Public Philosophy: Essays on Morality in Politics"**

Michael J. Sandel

2005

Źródło

[30] **"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

[31] **"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: 43940f22-5766-4d7b-b72a-18c617ab52c5