

UNIwersytet Marii Curie-Skłodowskiej  
W Lublinie  
Wydział Filozofii i Socjologii

Eryk Maciejowski

**LIBERTARIAŃSKA FILOZOFIA POLITYCZNA W  
ŚWIEtle KONCEPCJI PAŃSTWA MINIMALNEGO  
ROBERTA NOZICKA: PRÓBA ANALIZY  
KRYTYCZNEJ**

Rozprawa doktorska przygotowana  
w Zakładzie Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej  
pod kierunkiem naukowym dr hab. Jolanty Zdybel

Lublin 2019

## Spis treści

Wstęp.....	4
CZEŚĆ PIERWSZA: ANTROPOLOGIA LIBERTARIANIZMU.....	13
1. Metodologiczne wprowadzenie do problematyki rozprawy.....	14
1.1. Cel analizy: próba analizy krytycznej i materiał badawczy.....	14
1.1.1. Materiał badawczy: filozofia polityki Roberta Nozicka.....	17
1.1.2. Miejsce filozofii polityki w dorobku filozoficznym Nozicka.....	20
1.2. Metoda analizy: antropologia filozoficzna jako podstawa filozofii polityki.....	23
1.3. Przedmiot analizy: uwagi ogólne na temat libertarianizmu.....	27
1.3.1. Problem definicji libertarianizmu.....	27
1.3.2. Wewnętrzna struktura teorii libertariańskich.....	35
1.4. Nozick o pierwszeństwie antropologii w budowaniu filozofii polityki.....	42
2. Panorama teorii libertariańskich.....	45
2.1. Problem klasyfikacji libertarianizmu.....	45
2.1.1. Podstawowe podziały wewnątrz libertarianizmu.....	45
2.1.2. Główne osie podziału i próba nowej klasyfikacji.....	47
2.2. Przegląd filozofii libertariańskich.....	51
2.2.1. Prawica libertariańska.....	51
2.2.2.1. Propertarianizm.....	52
2.2.3. Lewica libertariańska.....	54
2.2.3.1. Geolibertarianizm.....	56
2.2.3.2. Zielony libertarianizm (ekolibertarianizm).....	59
2.2.4. Agoryzm.....	61
2.2.5. Anarchokapitalizm i minarchizm.....	63
2.2.6. Paleolibertarianizm.....	65
2.2.6.1. Fuzjonizm.....	67
2.2.6.2. Chrześcijański libertarianizm.....	67
2.2.7. Neolibertarianizm.....	69
2.2.8. Libertarianizm transhumanistyczny i technolibertarianizm.....	70
2.2.9. <i>Bleeding-heart libertarianism</i> i szkoła arizońska.....	71
3. Zarys libertariańskiej ontologii społecznej i teorii praw.....	73
3.1. Uwagi wstępne.....	73
3.2. Indywidualistyczna ontologia społeczna libertarianizmu.....	73
3.3. Libertariański spór o źródło normatywności.....	79
3.3.1. Libertarianizm deontologiczny.....	81
3.3.2. Libertarianizm konsekwencjalistyczny.....	93
3.3.3. Libertarianizm kontraktariański.....	96
3.4. Dwa aspekty prawa własności prywatnej.....	96
3.4.1. Samoposiadanie.....	97
3.4.2. Zasada nieagresji.....	99
4. Własność prywatna i teoria sprawiedliwości.....	108
4.1. Związki zasady nieagresji i własności prywatnej.....	108
4.2. Teoria sprawiedliwości uprawnieniowej.....	112
4.2.1. Ogólny kształt teorii sprawiedliwości.....	112
4.2.1. Krytyka własności wspólnej i własności publicznej.....	114
4.2.2. Powstawanie własności: pierwotne zawłaszczenie.....	117
4.2.3. Zasada naprawy niesprawiedliwości.....	121
4.2.3.1. Schematyczność i nieschematyczność.....	121
4.2.3.2. Historyczność sprawiedliwości.....	123

4.2.3.3. Zadośćuczynienie: uprawnione naruszenie zasady nieagresji.....	125
4.3. Libertariańska koncepcja człowieka w świetle poglądów Nozicka.....	135
CZEŚĆ DRUGA: LIBERTARIANSKA FILOZOFIA PAŃSTWA.....	138
5. Libertariański spór o państwo.....	139
5.1. Ogólny zarys sporu.....	139
5.2. Krytyka państwa w myśli anarchokapitalistycznej.....	142
5.2.1. Argument z przymusu.....	144
5.2.2. Argument z zepsucia.....	150
5.2.3. Argument z ekonomii.....	156
5.2.4. Problem prawa w społeczności anarchokapitalistycznej.....	157
5.3. Państwo minimalne: ogólny zarys doktryny.....	162
5.3.1. Problem kompetencji państwa.....	164
5.3.2. Problem finansowania państwa.....	169
5.3.3. Problem rozrostu państwa.....	171
6. Metodologiczne podstawy teorii państwa minimalnego.....	174
6.1. Wprowadzenie i ogólna struktura nozickowskiej filozofii państwa.....	174
6.2. Metodologia nozickowskiej filozofii państwa.....	176
6.2.1. Dwa modele wyjaśniania: zasada skrytej ręki i zasada niewidzialnej ręki.....	176
6.2.2. Krytyka metodologii Nozicka w świetle teorii umowy społecznej.....	180
6.3. Koncepcja fundamentu pod utopię.....	188
6.3.1. Nozickowska krytyka utopii pozytywnych.....	188
6.3.2. Model światów możliwych.....	192
6.3.3. Krytyka koncepcji fundamentu.....	194
7. Uzasadnienie koncepcji państwa minimalnego w <i>Anarchii, państwie, utopii</i> .....	201
7.1. Ogólny kształt argumentacji.....	201
7.2. Od stanu natury do agencji ochronnych.....	203
7.2.1. Stan natury.....	203
7.2.2. Powstanie agencji ochronnych.....	210
7.3. Od agencji ochronnych do państwa ultraminimalnego.....	216
7.3.1. Wzajemne relacje między agencjami.....	216
7.3.2. Monopolizacja usług ochronnych i powstanie państwa ultraminimalnego... ..	218
7.4. Od państwa ultraminimalnego do państwa minimalnego.....	223
7.4.1. Problem osób niezależnych.....	223
7.4.2. Krytyka koncepcji zadośćuczynienia.....	228
8. Praktyczna realizacja libertarianizmu.....	241
8.1. Paradoks Linda i problem utopijności.....	241
8.2. Strategie działania w libertarianizmie.....	246
8.2.1. Ścieżka pokojowa: Rothbard, <i>non-voting</i> i partie libertariańskie.....	248
8.2.2. Ścieżka rewolucyjna: Konkin, nieposłuszeństwo obywatelskie i doktryna kontrekononii.....	259
8.3. Problem moralnych konsekwencji libertarianizmu.....	275
8.3.1. Humanitaryzm i brutalizm.....	276
8.3.2. Normatywne konsekwencje libertarianizmu.....	278
Zakończenie.....	283
SPIS ILUSTRACJI.....	305
BIBLIOGRAFIA.....	306
NETOGRAFIA.....	314

## Wstęp

Libertarianizm jest niszowym, chociaż dobrze znanym nurtem dwudziestowiecznej filozofii polityki, a jednak ani w piśmiennictwie anglojęzycznym, ani tym bardziej polskim, nie znajdziemy zadowalającej monografii będącej w miarę pełną i obiektywną panoramą całego nurtu, albo syntezą poglądów autorów, którzy się do niego zaliczają. Większość prób tego typu podejmowali sami libertarianie, ale głównie w formie prac popularyzatorskich. Można natomiast znaleźć opracowania poświęcone poszczególnym autorom lub zagadnieniom, jak też fragmenty większych prac, dotyczące ogólnego ujęcia zjawiska, jakim jest libertarianizm. Magdalena Modrzejewska, autorka jednej z nielicznych w języku polskim prac poświęconych libertariańskim poglądom dotyczącym państwa<sup>1</sup>, zauważa, że omówienia są na ogół fragmentaryczne i zwykle skupiają się na wewnętrznym zróżnicowaniu nurtu, a nie na wydobyciu tego, co wspólne<sup>2</sup>. Prezentacje różnych odmian i podziałów libertarianizmu zwykle mają charakter opisowy i często nie zawierają próby zrozumienia ich pochodzenia i znaczenia dla całości nurtu.

Podobny problem dotyczy uwag krytycznych wysuwanych wobec libertarianizmu. Trudno znaleźć rzetelne, akademickie opracowania krytyczne poświęcone *stricto* libertarianizmowi<sup>3</sup>; o wiele łatwiej odnaleźć prace poświęcone szczegółowym aspektom tego stanowiska, a także teksty krytyczne opublikowane w Internecie przez blogerów, publicystów i samych libertarian<sup>4</sup>. Wiele krytyk stanowiska ma charakter albo ogólny: dotyczą całokształtu libertarianizmu jako zjawiska bez uwzględnienia jego dywersyfikacji, albo też skrajnie szczegółowy, skoncentrowany na technicznych aspektach teorii;

---

<sup>1</sup> W języku polskim ukazały się dwie książki poświęcone ściśle tej właśnie problematyce. Por. M. Modrzejewska, *Libertariańskie koncepcje jednostki i państwa we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010; T. Teluk, *Koncepcje państwa we współczesnym libertarianizmie*, 2S Media, Warszawa 2006.

<sup>2</sup> M. Modrzejewska, *Libertariańskie koncepcje jednostki i państwa we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej...*, s. 24.

<sup>3</sup> Przykładami prac koncentrujących się na tej problematyce są książki Davida Attasa, Geralda Cohena, czy Alana Hawortha. Por. D. Attas, *Liberty, Property and Market. A Critique of Libertarianism*, Routledge, London 2005; G. Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality Studies in Marxism and Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1995; A. Haworth, *Anti-libertarianism: Markets, Philosophy and Myth*, Routledge, London 1994. W polskim piśmiennictwie znajdziemy jedną książkę poświęconą temu zagadnieniu. Por. T. Teluk, *Libertarianizm. Krytyka.*, Instytut Globalizacji, Gliwice 2009.

<sup>4</sup> Interesującą syntezą trudności generowanych przez libertarianizm jest opublikowany w Internecie tekst Scotta Alexandra z 2010 roku, *The Non-Libertarian FAQ*. Wzbudził on wystarczająco dużo zainteresowania, by na jego zarzuty odpowiedział jeden z czołowych anarchokapitalistów, David Friedman. Por. S. Alexander, *The Non-Libertarian FAQ*, <https://slatestarcodex.com/2017/02/22/repost-the-non-libertarian-faq/> [dostęp: 01.01.2019]; D. Friedman, *My Response To a Non-Libertarian FAQ*, <http://www.davidfriedman.com/Miscellaneous/My%20Response%20to%20a%20Non-Libertarian%20faq.html> [dostęp: 01.01.2019].

merytoryczne argumenty mieszają się z krytyką *ad personam*, a uwagi dotyczące postulatów praktycznych mieszają się z krytyką teoretycznych źródeł libertarianizmu, co prowadzi do dużego zamętu<sup>5</sup>. Warto też zauważyć, że przynajmniej część krytyki, jaką można sformułować wobec libertarian, dotyczy także całokształtu poglądów liberalnych.

Pomimo pozornej prostoty teoretycznej libertarianizmu stawia on duży opór każdemu, kto chce podjąć próbę jego konstruktywnej krytyki. Jego przedstawiciele podzielają pewien wspólny zespół tez antropologicznych, etycznych i aksjologicznych, jednak różnią się bardzo w kwestiach ich interpretacji, które są niezbędne do przekształcenia tych tez w spójną filozofię społeczną i polityczną. Skutkiem takiej niezgody jest znaczne rozdrobnienie nurtu i brak jednego, koherentnego stanowiska, które można nazwać właściwym libertarianizmem, co znacząco utrudnia nie tylko badanie i krytykę, ale też samo studiowanie zagadnienia. Libertarianizm jako stanowisko intelektualne można metaforycznie przyrównać do agory, na której setki osób prowadzą tysiące bardzo różnorodnych i często bardzo szczegółowych dyskusji, gdy jednak pojawi się ktoś z zewnątrz i poprosi o wyjaśnienie i przedstawienie tego, o czym zgromadzeni dyskutują, wówczas nie otrzyma zadowolającej odpowiedzi. Próba ustalenia, w czym rozmówcy się zgadzają może doprowadzić do stwierdzenia, że to, co nie podlega wśród nich dyskusji, jest tak ogólne, że nie może być nazywane filozofią, a jedynie jakimś luźno zdefiniowanym światopoglądem.

Skrupulatne badanie powinno więc w pierwszej kolejności skupić się na rozpoznaniu i uporządkowaniu wewnętrznego zróżnicowania poglądów libertariańskich. Bez takiego uporządkowania nie jest możliwe ani przeprowadzenie rzetelnej analizy krytycznej, ani dokonanie syntezy tego nurtu.

Niniejsza rozprawa ma na celu przeprowadzenie wstępnej, ale też możliwie jak najdokładniejszej, analizy krytycznej libertarianizmu, ze szczególnym naciskiem położonym na libertariańską koncepcję państwa. Jej zadaniem jest rozpoznanie terenu i nakreślenie problematycznych kwestii związanych z libertarianizmem, z wykorzystaniem metod mających na celu wniknięcie możliwie jak najdalej w głąb jego twierdzeń. Aby tego dokonać, niezbędne jest właśnie uporządkowanie poglądów libertariańskich, dlatego główny nacisk rozprawy położony jest na systematyzację tego stanowiska, niekoniecznie zaś na drobiazgową analizę konkretnych zagadnień. Rozprawa stara się ująć libertarianizm jako całość z pewnej konkretnej perspektywy, nawet za cenę pewnych uproszczeń i

---

<sup>5</sup> Bardzo obszerną i użyteczną bibliografię różnorodnych tekstów krytycznych poświęconych libertarianizmowi podaje na swojej stronie internetowej Mike Huben. Por. M. Huben, *Critiques of Libertarianism*, <http://world.std.com/~mhuben/libindex.html> [dostęp: 01.01.2019].

niedostatecznego rozwinięcia części zagadnień.

Dokonanie takiej systematyzacji wymaga przyjęcia odpowiedniej metody badawczej. Metoda ta, wyłożona dokładnie w rozdziale pierwszym, zakłada porządkowanie libertarianizmu od zagadnień ogólnych do zagadnień szczegółowych. Przyjmuje się tu raczej niewzbudzające kontrowersji twierdzenie, że zbudowanie wiarygodnej koncepcji i filozofii państwa wymaga przyjęcia określonej koncepcji człowieka, ta zaś musi być oparta na jeszcze ogólniejszych przesłankach o charakterze ontologicznym, przyrodniczym czy religijnym. W myśl tego założenia, filozofię libertariańską trzeba analizować przez pryzmat zawartej w niej teorii człowieka i dotyczących go praw, a tę z kolei przez pryzmat jeszcze ogólniejszej wizji rzeczywistości o charakterze ontologicznym. Po wyodrębnieniu antropologii filozoficznej libertarianizmu i przestudiowaniu jej elementów od przesłanek ogólnych po kwestie szczegółowe, można przejść do analizy filozofii państwa i innych postulatów praktycznych.

Ten zabieg ma charakter wyłącznie metodologiczny i nie powinien być interpretowany jako odzwierciedlenie przekonania, że intencją wszystkich libertarian jest stworzenie spójnego, holistycznego systemu. W rzeczywistości wcale tak nie jest, gdyż dla większości libertarian głównym wymiarem tej filozofii jest wymiar praktyczny, a nie teoretyczny, dotyczący najgłębszych pytań i problemów filozofii. Systematyzacja posiada jednak wiele zalet, które ułatwiają uzyskanie odpowiedniego wglądu w dane stanowisko. Przede wszystkim, pozwala ujrzeć jego wewnętrzną strukturę: uchwycić relacje zachodzące pomiędzy poszczególnymi elementami i koncepcjami, wskazać miejsca, w których pojawiają się trudności i sprzeczności, a także ujawnić źródła tych trudności, tkwiące często bardzo głęboko w teoretycznych podstawach libertarianizmu. Dzięki ujęciu libertarianizmu jako systemu można określić, które jego elementy są kluczowe, które mają charakter drugoplanowy, a które są rozwijane pobieżnie lub wcale. Wielką zaletą systematycznego ujęcia jest też możliwość zrozumienia wewnętrznej różnorodności stanowiska, pokazania funkcjonujących wewnątrz libertarianizmu podziałów i wskazania ich źródeł. Takie ujęcie sprawia, że libertarianizm przestaje być chaosem i zamienia się w kosmos, w uporządkowaną strukturę, w której można nie tylko łatwo pokazać źródła tego, co libertarian dzieli i łączy, lecz – co być może najważniejsze – ocenić libertarianizm jako stanowisko w filozofii polityki: wskazać jego zalety, niedostatki i niejasności.

Polemiczny charakter poglądów libertarian skutkuje mnogością podziałów, które przebiegają na różnych płaszczyznach. Te podziały mogą się dopełniać lub wykluczać, skutkując powstaniem ogromnej mozaiki poglądów, których pełne, wyczerpujące ujęcie

nie jest chyba możliwe. Niektóre z podziałów są bardzo płytkie i dotyczą praktycznych kwestii związanych z aplikacją libertarianizmu do życia codziennego. Inne wnikają głębiej i dotyczą takich zagadnień, jak moralne przyzwolenie (lub jego brak) na istnienie instytucji państwa, a jeszcze inne dotyczą zagadnień fundamentalnych, takich jak problem źródeł praw i norm moralnych, i określenia ich treści. Na potrzeby rozprawy przyjmuję, że najważniejszym z tych sporów jest spór o państwo. Ujawniają się w nim wszystkie inne kwestie problemowe poruszane w ramach dyskursu libertariańskiego i rzutuje, w mniejszym lub większym stopniu, na wszystkie praktyczne konsekwencje libertarianizmu.

Należy podkreślić, że chociaż libertarianizm koncentruje się na zagadnieniach praktycznych, to większość zawartych w rozprawie wywodów nie ma takiego charakteru. Głównym obiektem zainteresowania jest w niej teoria libertarianizmu, w myśl przekonania, że wszelka praktyka (w tym wypadku praktyka polityczna i społeczna) powinna być poprzedzona przez uzasadniającą ją teorię, a to, co szczegółowe, powinno być poprzedzone przez to, co ogólne.

Rozprawa nie ma charakteru historycznego, lecz filozoficzno-polityczny; jej przedmiotem jest teoria libertarianizmu jako całość, nie zaś poglądy konkretnych myślicieli. Zabieg ten jest celowy, gdyż pozwala ująć libertarianizm jako określone pewnymi ogólnymi ramami zjawisko, wewnątrz którego znajdziemy różnorodne, powiązane ze sobą twierdzenia, postulaty, spory i ich proponowane rozwiązania, nie zaś jako jasno zdefiniowany nurt historii filozofii tworzony przez różnych myślicieli i teoretyków. Wykorzystując przywołaną wcześniej metaforę agory, rozprawa skupia się przede wszystkim na tym, co się na tej agorze ogólnie twierdzi, a nie na tym, co mówią poszczególni dyskutanci i jak kształtowały się poszczególne dyskusje.

Efektom przyjętej metody mogą być pewne uproszczenia i uogólnienia, jednak uznaje się, że korzyści są, w tym wypadku, większe niż straty, gdyż metoda pozwala skoncentrować się na wyodrębnianiu tego, co libertarian łączy i identyfikuje, zamiast akcentować to, co ich różni. Umożliwia także wskazanie źródeł libertariańskiej dywersyfikacji. Czysto opisowe, historyczno-filozoficzne studiowanie wewnętrznej różnorodności libertarianizmu i porównywanie ze sobą ich przedstawicieli, chociaż pożyteczne, nie jest uznane za dobry przyczynek do krytycznego ujęcia całego zjawiska, w przeciwieństwie do wskazywania źródeł tej różnorodności, osadzonych w ramach większej struktury teoretycznej. Autor ponosi całkowitą odpowiedzialność za wszelkie niedopatrzenia i uproszczenia, jednak jest przekonany, że spojrzenie ogólne jest w tym wypadku poznawczo bardziej obiecujące niż nadmierne koncentrowanie się na

szczegółach i ma nadzieję, że nie doprowadził tym samym do zafałszowania i przeinaczenia omawianej problematyki.

Jednemu z teoretyków libertarianizmu poświęcono w rozprawie szczególnie dużo uwagi. Z różnych powodów, określonych dokładnie w rozdziale pierwszym, jest nim Robert Nozick. Jego poglądy są wystarczająco kontrowersyjne, odmienne i solidnie uargumentowane, że nadają się do tego, by potraktować je jak soczewkę, przez którą można spojrzeć na całość teorii i toczących ją niejasności. Poglądy Nozicka stanowią przykład jednej z możliwych wersji libertarianizmu i pozwalają zobaczyć to, co w libertarianizmie jest kontrowersyjne lub sporne; przyglądając się argumentacjom Nozicka można wniknąć do samego serca libertarianizmu i zastanowić się, co w tej filozofii jest faktycznie problematyczne, a co nie.

\* \* \*

Rozprawa składa się ze wstępu, dwóch części zawierających po cztery rozdziały, oraz zakończenia.

Część pierwsza, zatytułowana *Antropologia libertarianizmu*, obejmuje ogólną analizę fundamentów libertariańskiej koncepcji człowieka oraz teorii praw, które stanowią podstawę i wprowadzenie do problematyki libertariańskich koncepcji państwa.

Rozdział pierwszy posiada charakter wprowadzający i zawiera ogólne uwagi na temat libertarianizmu, połączone z rozwinięciem założeń metodologicznych. Każda analiza o charakterze filozoficznym powinna rozpocząć się od określenia celu, przedmiotu i metody jej prowadzenia. Każdy z tych trzech elementów jest rozpatrywany osobno, co pozwala dookreślić zarówno przyjęte założenia metodologiczne, jak też nakreślić ogólny zarys problematyki i rozpoznać charakter przedmiotu analizy. W szczególności dotyczy to kwestii definicji i ogólnych założeń libertarianizmu. Kluczowymi elementami libertarianizmu są prawa własności, samoposiadanie, zasada nieagresji i wolność – współtworzące teoretyczny fundament całego stanowiska. Ich rozpoznanie oraz wskazanie wzajemnych relacji jest kluczem do pełnego zrozumienia prowadzonych wewnątrz libertarianizmu sporów i dysput. W rozdziale tym podjęte zostały także kwestie sformułowania definicji libertarianizmu, doprecyzowania niektórych spośród używanych pojęć, oraz wyjaśniono, dlaczego przedmiotem szczególnej uwagi są poglądy Roberta Nozicka.

W rozdziale drugim zaprezentowane zostały różne odmiany libertarianizmu w



celu uporządkowania podziałów i wyjaśnienia, czym się charakteryzują i czym się od siebie różnią poszczególne wersje tej filozofii. Można wskazać kilkanaście odłamów libertarianizmu posiadających własne nazwy. Niektóre z nich odzwierciedlają głębokie podziały w ramach teorii, a inne dotyczą tylko określonych rozwiązań praktycznych, co tworzy złudne wrażenie ich istotnej odmienności czy znaczenia. Rozdział zawiera także próbę wprowadzenia nowej klasyfikacji libertarianizmu opartej o trzy podstawowe osie problemowe (stosunek do własności, państwa i pochodzenia praw) i pozwalającej sprowadzić wszystkie istniejące rodzaje libertarianizmów do sześciu wyraźnie określonych kategorii.

Rozdziały trzeci i czwarty obejmują dokładniejszą analizę libertariańskiej koncepcji człowieka i jej najistotniejszego elementu: teorii praw.

W rozdziale trzecim zarysowano trzy podstawowe elementy libertariańskiej koncepcji człowieka: indywidualizm, zagadnienie pochodzenia praw (dzielące libertarian na dwie grupy – zwolenników prawa naturalnego i konsekwencjalistów), oraz zasada nieagresji. Da się wskazać logiczny porządek rządzący układem tych zagadnień. Indywidualizm jest dla libertarian zarówno założeniem metodologicznym, jak też dogmatem ontologii społecznej, której nadrzędna teza głosi, że w społeczeństwie nie istnieje nic innego oprócz jednostek. Z tego powodu cała teoria społeczna, jaką można uprawiać w ramach libertarianizmu, jest w istocie teorią praw rządzących relacjami między jednostkami. Przyjmowana przez libertarian teoria praw zbudowana jest na primacie własności prywatnej i uzasadniana na dwa różne sposoby. Tak zwani libertariańscy deontologowie wyprowadzają ją z koncepcji prawa naturalnego, natomiast konsekwencjaliści odwołują się do korzyści i do użyteczności, w czym zbliżają się do etycznego utilitaryzmu. Bez względu na to, w jaki sposób uzasadnimy prymat praw własności, rozpadają się one na dwa istotne aspekty: zasadę nieagresji (*non-aggression principle*) i samoposiadanie (*self-ownership*). Ostatnia część rozdziału analizuje wybrane kwestie związane z zasadą nieagresji i trudnościami wynikającymi z jej przyjęcia, oraz prezentuje sposób wprowadzania zasady nieagresji w filozofii Nozicka. Nozick stosuje własne, specyficzne uzasadnienie, które, chociaż wpisuje się w ramy libertarianizmu deontologicznego, to jest jednym z najoryginalniejszych sposobów ujęcia tej problematyki, otwierającym furtkę do doktryny państwa minimalnego.

Rozdział czwarty koncentruje się na zagadnieniu własności prywatnej, oświetlonej z perspektywy teorii sprawiedliwości konstruowanej przez Roberta Nozicka. Zasady nabywania i przekazywania tytułów własności wyznaczają ramy libertariańskiej filozofii

prawa. Pozwala to ujawnić związki koncepcji własności prywatnej z samoposiadaniem i zasadą nieagresji oraz wyprowadzić z nich, ufundowany na klasycznej ekonomii, schemat regulujący relacje międzyludzkie, na razie tylko w wymiarze społecznym i prawnym, ale także, co wskazano dokładniej w rozdziale ósmym, także aksjologicznym i moralnym. Teoria sprawiedliwości Nozicka jest próbą stworzenia ogólnej struktury formalnej porządkującej dopuszczalne prawa oraz daje kolejną podstawę do uzasadnienia teorii państwa minimalnego.

Druga część rozprawy, zatytułowana *Libertariański spór o państwo*, jest poświęcona w całości libertariańskim koncepcjom państwa.

W rozdziale piątym nakreślono kształt libertariańskiego sporu o państwo, w którym można wyodrębnić dwa główne rozwiązania. Pierwsze, anarchokapitalistyczne, odrzuca całkowicie ideę państwa, postulując w zamian anarchistyczny porządek społeczny oparty na dyktacie własności prywatnej. Do uzasadnienia swojego stanowiska anarchokapitaliści używają argumentów, które da się pogrupować w trzy typy argumentacji wyznaczających ogólny zarys libertariańskiej krytyki państwa. Można wyróżnić trzy główne kategorie argumentów, nazwane w rozprawie argumentami z przymusu, z zepsucia i z ekonomii. Drugi obóz to obóz zwolenników państwa minimalnego, czyli minarchistów. Chociaż przyjmują oni zasadniczo argumenty anarchokapitalistów, to postulują jednak wprowadzenie państwa o kompetencjach klasyczo-liberalnego nocnego stróża. Wskazane zostają główne postulaty obu stron sporu oraz problemy, z jakimi borykają się poszczególne rozwiązania. Dla anarchokapitalistów jest to problem egzekwowania prawa, zaś dla minarchistów wiąże się to z problemami finansowania państwa, jego tendencji do nadmiernego rozrostu, ale przede wszystkim z uzgodnieniem istnienia państwa z teoretycznym rdzeniem libertarianizmu.

Rozdziały szósty i siódmy koncentrują się na teorii państwa minimalnego rozwijanej przez Roberta Nozicka, która wpisuje się w ramy dyskursu minarchistycznego. Podjęta zostaje zarówno próba rekonstrukcji, jak i konstruktywnej krytyki jego argumentacji. Nozick buduje dwie argumentacje uzasadniające przyjęcie państwa minimalnego. Pierwsza, bardziej znana, to myślowa konstrukcja przedstawiająca proces hipotetycznego wyłaniania się sprawiedliwego państwa ze stanu natury w sposób, który nie łamie niczyich praw, a podstawą do uzasadnienia tego wywodu jest, analizowana we wcześniejszych rozdziałach, teoria sprawiedliwości. Druga argumentacja, mająca charakter pomocniczy, przedstawia ideę czegoś, co Nozick nazywa fundamentem pod utopię, a co może zostać określone mianem środowiska społeczno-politycznego, w którym ludzie mogą

swobodnie eksperymentować z odpowiadającymi im sposobami życia. Zdaniem Nozicka, obie te argumentacje prowadzą niezależnie do tego samego wniosku, czyli do przyjęcia koncepcji państwa minimalnego. Stawia on między nimi znak równości – państwo minimalne i fundament pod utopię są tym samym – ale stara się obie argumentacje prowadzić równoległe i niezależnie od siebie<sup>6</sup>. W rozdziale szóstym przestudiowana zostaje koncepcja fundamentu pod utopię oraz związki poglądów Nozicka z teoriami umowy społecznej. W rozdziale siódmym dokonano szczegółowej analizy argumentacji głównej, ze wskazaniem jej słabych stron. Celem tych zabiegów jest znalezienie odpowiedzi na pytanie o to, czy Nozickowi udało się stworzyć spójne z teoretycznym rdzeniem libertarianizmu uzasadnienie dla państwa minimalnego.

Ostatni, ósmy rozdział, podejmuje problematykę realizacji założeń libertarianizmu w praktyce, za punkt wyjścia biorąc prowokacyjne pytanie Michaela Lindy: dlaczego nie ma libertariańskich państw? Analizowane tu strategie realizacji libertarianizmu podzielono na dwie kategorie, wyodrębnione według stosunku jaki dane strategie zajmują względem instytucji państwa. Strategie nie sprzeciwiające się woli państwa, takie jak *non-voting* albo działalność libertariańskich partii politycznych, wpisują się w ścieżkę pokojową, z kolei strategie zakładające bezpośredni sprzeciw, takie jak działalność kontrekonomiczna, należą do ścieżki rewolucyjnej. Ponadto podjęty jest problem konsekwencji moralnych libertarianizmu oraz utopijności jego założeń, szczególnie w twardej wersji tej filozofii. Podjęto próbę wskazania, w jaki sposób libertarianizm, z filozofii moralnie neutralnej, może ostatecznie przekształcić się w ideologię ufundowaną na wartościach absolutnych, warunkujących określone postawy moralne i światopoglądowe.

Zakończenie zawiera próbę podsumowania i ogólnego spojrzenia na generowane przez libertarianizm trudności, stanowiąc zarazem przyczynek do jego krytycznej oceny.

Na koniec należy poruszyć jeszcze dwa zagadnienia natury technicznej.

Pojęcia *filozofia polityki* i *filozofia polityczna* są używane wymiennie i rozumiane jako odnoszące się do tego samego zjawiska. Utożsamienie ich ze sobą nie jest wcale oczywiste, gdyż w polskim piśmiennictwie możemy zaobserwować brak zgody co do zasadności ich rozdzielania lub utożsamiania. Autor stoi na stanowisku, że nie istnieją dwie osobne dziedziny filozofii dotyczące zjawisk politycznych, że podział ten ma charakter wyłącznie językowy, a jakkolwiek spór dotyczący tego podziału jest całkowicie zbędny<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum P. Maciejko, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 387-388.

<sup>7</sup> Kwestie te mają charakter stricte metafizyczny i metodologiczny, i z nadto wykraczają poza tematykę rozprawy. Ich rozwinięcie znajduje się w osobnym artykule, opublikowanym na łamach pisma „Kultura i Wartości”. Por. E. Maciejowski, *O filozofii politycznej i filozofii polityki*, „Kultura i Wartości” 2016, nr

Używanie obu terminów zamiennie jest podyktowane wyłącznie względami stylistycznymi.

W rozprawie zamieszczono bardzo niewiele cytatów bezpośrednich, a większość wykorzystanej literatury jest anglojęzyczna; wszystkie cytaty z prac anglojęzycznych zostały przetłumaczone przez autora rozprawy.

---

20, s. 167-179; wersja online: <https://journals.umcs.pl/kw/article/download/5014/3674> [dostęp: 10.12.2018].

# **CZEŚĆ PIERWSZA: ANTROPOLOGIA LIBERTARIANIZMU**

## 1. Metodologiczne wprowadzenie do problematyki rozprawy

### 1.1. Cel analizy: próba analizy krytycznej i materiał badawczy

Głównym celem rozprawy jest próba przeprowadzenia analizy krytycznej libertariańskiej filozofii państwa.

Słowo „próba” zostało użyte, ponieważ jego pominięcie mogłoby sugerować zamiar przeprowadzenia analizy wyczerpującej, kompletnej, a takich ambicji rozprawa sobie nie rości. Nadmienić trzeba, że nikt dotychczas nie podjął się dokonania takiej dogłębnej analizy libertarianizmu. Roztrząsanie przyczyn tego stanu rzeczy wykraczałoby zaledwie w sferę socjologii filozofii i socjologii polityki, ale dla porządku można wskazać kilka potencjalnych powodów.

Po pierwsze, libertarianizm jest nurtem niszowym nawet wtedy, gdy jest rozumiany jako ideologia polityczna a nie filozofia polityczna<sup>8</sup>, do czego może się przyczyniać znacząco fakt, że nigdy nie wpływał on na kształt rzeczywistości społecznej w żadnym państwie – czego nie można powiedzieć o takich ideologiach, jak liberalizm, socjalizm, czy nacjonalizm. Pod postacią filozofii jest już niszą w niszy. Profesjonalnie zajmuje się nim niewielkie grono specjalistów, którzy bardzo dobrze znają literaturę przedmiotu i swobodnie poruszają się w obrębie jej zagadnień i sporów. Mogą podejmować problemy szczegółowe, zajmować się krytyką i polemiką bez konieczności posługiwania się rzetelnie opracowaną monografią. To samo dotyczy nieakademickich zwolenników libertarianizmu: osób zaangażowanych politycznie i pasjonatów prowadzących dyskusje w rozmowach, na łamach czasopism czy w Internecie.

Po drugie, chociaż najbardziej ożywiona dyskusja na temat libertarianizmu przypada na lata siedemdziesiąte XX wieku, to cały czas publikowane są artykuły i książki, które ten nurt w różny sposób modyfikują, korygują i uzupełniają, co skutkuje

---

<sup>8</sup> Pomimo stosunkowo niewielkiej popularności libertarianizmu (w porównaniu do innych typów filozofii polityki), libertarianizm jest na ogół zauważany jako jeden z prądów dwudziestowiecznej filozofii polityki, co uwiadcza się w różnych wprowadzeniach i ogólnych opracowaniach zagadnień filozofii polityki. Por. np. C. Bird, *An Introduction to Political Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2006, s. 102-122; J. Christman, *Social and Political Philosophy. A Contemporary Introduction*, Routledge, London 2002, s. 65-74; J. Hampton, *Political Philosophy*, WestView Press, Boulder 1997, s. 144-152; A. Heywood, *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, tłum. M. Habura, N. Orłowska, D. Stasiak, PWN, Warszawa 2007, s. 210-212; D. Knowles, *Political Philosophy*, Routledge, London 2001, s. 71, 155-176; W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 110-179, M. Thompson, *Understand Political Philosophy*, Hodder Education, London 2010, s. 77, 165.

powstawaniem nowych jego odłamów i rodzajów. To oznacza, że libertarianizm jest wciąż żywy, a chociaż zachodzące w nim zmiany nie są drastyczne – główny korpus też pozostaje nietknięty – to jednak nie jest zamkniętym rozdziałem w historii filozofii polityki. Na stworzenie kompleksowego, wyczerpującego opracowania może być jeszcze zbyt wcześnie.

Trzecią przyczyną jest zasygnalizowana już możliwość rozbicia libertarianizmu na dwa aspekty: ideologiczny i filozoficzny. W aspekcie ideologicznym, libertarianizm może ulec dalszemu przekształceniu do postaci programu politycznego, czyli zbioru postulatów o charakterze praktycznym, stanowiących podstawę programową działalności danej partii bądź polityka. Osoby zainteresowane popularyzowaniem libertarianizmu nie będą roztrząsać jego wewnętrznych sporów i problemów, często niesłuchanie subtelnych i drobiazgowych, ale spróbują przedstawić go jako atrakcyjną i spójną propozycję dla odbiorcy, który nie zetknął się wcześniej z libertarianizmem. W rezultacie, libertarianie-ideologowie koncentrują się na tworzeniu dzieł o charakterze programowym i popularyzatorskim.

Po czwarte, libertarianizm jest bardzo niejednorodny. Rozpada się na przynajmniej kilkanaście rodzajów, z których tylko niektóre mają nazwy, a podziały, które stanowią o ich wyodrębnieniu, przebiegają wzdłuż kilku niezależnych od siebie osi. Utrudnia to rzetelne opracowanie filozofii libertariańskiej, nawet jeżeli te podziały nie są szczególnie ważne z perspektywy zewnętrznej. Znamienne dla libertarian jest to, że głosząc zbliżone do siebie postulaty, potrafią odnosić się do siebie nawzajem z pogardą i nienawiścią, w gruncie rzeczy z uwagi na drobne szczegóły.

Zróżnicowanie libertarianizmu nie stanowi przeszkody dla kogoś, kto chciałby tylko dokonać kronikarskiego opracowania wszystkich jego typów, rodzajów i wariacji. Miałoby to jednak charakter wyłącznie opisowy, a dokonanie pełnego opisu w żaden sposób nie ułatwiłoby oceny nurtu, jako poważnej propozycji filozoficzno-politycznej. Analiza krytyczna nie powinna stanowić wyłącznie dopełnienia historii filozofii. Za jej pomocą szuka się odpowiedzi na pytanie „na ile wartościowy jest dany pogląd?”. Taka analiza nie wykracza więc poza filozofię polityki, lecz się w niej zawiera, bowiem ocena konkurencyjnych koncepcji jest integralną częścią tej dziedziny<sup>9</sup>.

Filozofia polityki nie tylko formułuje pozytywne propozycje tego, jak rzeczywistość polityczna danego państwa bądź wspólnoty powinna wyglądać, ale także ocenia te propozycje. Toteż opracowanie syntezy libertarianizmu to tylko historia filozofii

---

<sup>9</sup> W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna...*, s. 16.

polityki. Natomiast analiza i krytyka, mające na celu określenie słuszności libertariańskich postulatów, to już filozofia polityki. Niestety, aby przeprowadzić pełną i wyczerpującą analizę krytyczną, należałoby wpierw dokonać pełnej i wyczerpującej syntezy.

Drobiazgowe opracowanie tego, co w libertarianizmie zróżnicowane, utrudnia jego rzeczywistą ocenę, gdyż ta powinna zasadzać się na wydobyciu z libertarianizmu, w miarę możliwości, tego, co dla niego charakterystyczne – tego, co libertarian łączy, a nie dzieli. Subtelne podziały istniejące wewnątrz libertarianizmu wymagają z jednej strony uwzględnienia i rzetelnego opracowania, a z drugiej jednak nie rzutują znacząco na ocenę całego zjawiska, jakim jest libertarianizm. Przy braku ambicji kronikarskich należałoby uwzględnić zróżnicowanie wewnętrzne libertarianizmu tylko o tyle, o ile jest to konieczne do jego krytycznej oceny. Uczynienie tego, wobec braku pełnej syntezy, musi być z konieczności arbitralne.

Brak pełnej syntezy nie powinien jednak utrudniać krytyki, bo kształt doktryny libertariańskiej można z powodzeniem naświetlić na podstawie okrojonego materiału, obejmującego tylko najważniejszą część rozległej literatury przedmiotu. Nie będzie to pełna analiza krytyczna – dlatego właśnie użyto słowa „próba” – a jedynie częściowa, uwzględniająca bardziej część krytyczną i wartościującą, aniżeli opisującą i historyczną. Jej zadaniem jest rozpoznanie na ile taka analiza jest w ogóle możliwa i jakie mogą z niej wynikać wnioski.

Użycie sformułowania „próba analizy krytycznej libertariańskiej filozofii państwa” może sugerować, że cała analiza ma dotyczyć tylko jednego wycinka myśli libertariańskiej, tak jednak nie jest. Problem państwa, dzielący libertarian na zwolenników anarchii oraz zwolenników państwa minimalnego, jest bodaj najważniejszym sporem, jaki toczy się w ramach tego poglądu, o praktycznych implikacjach. Zajmowane w nim stanowisko jest bezpośrednią konsekwencją przyjęcia specyficznym interpretowanej teorii praw własności i koncepcji człowieka, co oznacza, że jeśli chcemy spojrzeć na libertarianizm całościowo, to filozofia państwa jest najlepszym punktem wyjścia do prowadzenia rozważań. Przystudiowanie koncepcji państwa wymaga uwzględnienia wszystkich aspektów teoretycznych libertarianizmu. W przypadku innych zagadnień, na przykład analizy libertariańskiej teorii praw własności albo teorii racjonalności, nie byłoby to konieczne, co oznacza, że nie są to równie dobre punkty wyjścia do przeprowadzenia ogólnej analizy krytycznej.

Przyjęcie konkretnej perspektywy – spojrzenie na libertarianizm z punktu widzenia filozofii polityki – pozwala uporządkować wywoły i ułatwia przeprowadzenie



systematycznej analizy. Ponieważ rozprawa stanowi *próbę* analizy krytycznej z konkretnej perspektywy, to perspektywa ta znajduje się w centrum rozprawy – filozofia polityki stanowi najważniejszy i najistotniejszy obszar zainteresowania, a rozważania dotyczące pozostałych dziedzin filozofii libertariańskiej są prowadzone przede wszystkim z uwagi na ich konsekwencje filozoficzno-polityczne.

### **1.1.1. Materiał badawczy: filozofia polityki Roberta Nozicka**

Mimo takiego zawężenia i dookreślenia postawionego zadania, wciąż jest ono bardzo rozległe i wymaga dodatkowych ustaleń, bowiem libertarianizm nie istnieje w próżni, lecz jest tworzony przez konkretnych ludzi. Ponieważ stosunek libertarian do państwa rozpada się na dwa stanowiska, to czymś naturalnym byłoby skonfrontowanie ze sobą obu stron sporu albo wybranie do analizy po jednym przedstawicielu każdej z nich. Zdecydowano się na wybór tylko jednego przedstawiciela, przy pewnych szczególnych zastrzeżeniach.

Libertarianizm jest żywą ideą, która manifestuje się na różne sposoby u poszczególnych myślicieli i żadna jego wykładnia nie jest bardziej „słuszna” czy obowiązująca od innych, nawet jeśli niektóre są bardziej popularne od pozostałych. Można podjąć próbę wypreparowania z poglądów pewnej grupy myślicieli jakiejś „średniej”, co doprowadzi albo do wyartykułowania stanowiska bardzo ogólnego, złożonego z kilku ogólnikowych twierdzeń, co do których wszyscy się zgadzają, albo do stworzenia własnej odmiany libertarianizmu. W pierwszym przypadku nie mamy materiału do badań, albo jest on zbyt ogólny – co z tego, że wszyscy libertarianie przyjmują tezę o samoposiadaniu, skoro różnią się w szczegółach jej rozumienia, kształtu, uzasadnienia bądź zastosowania? Albo dookreśli się, o co w tezie tej chodzi – na przykładzie poglądów konkretnego myśliciela lub grupy myślicieli – albo zostanie się z pustym hasłem, z którym niewiele da się zrobić, skoro nie jest wypełnione treścią. W dalszej części rozdziału zostanie pokazane, że próba zaproponowania definicji libertarianizmu prowadzi do stworzenia bardzo ogólnego, niekonkretnego zbioru tez, którego nie da się w tej czystej, wypreparowanej postaci badać. W drugim przypadku, czyli w sytuacji stworzenia własnego pojmowania libertarianizmu, doszłoby do kuriozalnej sytuacji analizowania i badania własnego stanowiska w sposób możliwie obiektywny; takie podejście należy, ze zrozumiałych powodów, zdecydowanie odrzucić.

Trzeba dodatkowo zaznaczyć, że wyczerpująca analiza krytyczna wymagałaby

uwzględnienia wszystkich wariacji poglądów dotyczących różnych zagadnień podejmowanych w obrębie libertarianizmu; doprowadziłyby to do nadmiernego rozrostu pracy i do zaciemnienia ogólnego obrazu. Próba analizy krytycznej tego nie wymaga; ponieważ wybrano konkretną perspektywę do badania libertarianizmu, tak też można wybrać jednego (lub najwyżej kilku) przedstawicieli tej filozofii w celu naświetlenia ogólnego pola problemowego i istniejących punktów zapalnych w toczącym się dyskursie.

Ponieważ nie ma jednego „modelowego” libertarianizmu, to przeanalizowanie poglądów wybranego libertarianina, rozebranie ich na części pierwsze i wykorzystanie ich w charakterze lustra, w którym odbija się cały nurt, wydaje się rozwiązaniem optymalnym. Idealnym obiektem badań do naświetlenia spektrum problemowego libertarianizmu jest taki filozof, który podejmuje wszystkie istotne zagadnienia i jednocześnie budzi kontrowersje. Taki, którego poglądy, chociaż bez wątplenia libertariańskie, sytuują się w opozycji do innych, na możliwie jak największym polu problemów. Zarazem dobrze by było, gdyby był jednym z czołowych przedstawicieli tej filozofii, mieszczącym się w gronie głównych jej reprezentantów. W gronie osób spełniających te kryteria można znaleźć takie nazwiska, jak: Murray Rothbard, Robert Nozick, John Hospers, Jan Narveson, Linda i Morris Tannehillowie, David Friedman, Ayn Rand, Tibor Machan, Lew Rockwell, Hans-Hermann Hoppe, Anthony de Jasay, Samuel Konkin III, Karl Hess, Roderick T. Long i inni.

Wyborem najbardziej oczywistym może się wydawać Murray Rothbard. Rothbard stworzył pewien punkt odniesienia, sformułował bodaj pierwszą nazwaną tak wprost we współczesnym znaczeniu formę libertarianizmu, a jego teksty niewątpliwie budzą kontrowersje, między innymi poprzez bezkompromisowy, błyskotliwy styl wypowiedzi i prowadzenia polemik. Pomimo tego, poglądy Rothbarda są tylko jedną z możliwych wersji libertarianizmu, w dodatku brakuje im niejednokrotnie głębi w uzasadnieniu, a pewne kwestie traktowane są powierzchownie, albo zbyt dogmatycznie. Oczywiście można by je przestudiować uważnie i wskazać, w których miejscach inni libertarianie nie zgadzają się z Rothbardem i z tej perspektywy naświetlić spektrum sporów i problemów, ale prowadzone w ten sposób dociekania niepotrzebnie by się rozrosły, gdyż więcej miejsca trzeba by poświęcić niedostatkom poglądów Rothbarda niż libertarianizmowi. Dorobek tego myśliciela będzie więc przydatny jako tło i dodatkowy materiał badawczy, nie zaś jako główny przedmiot analizy.

Do zrealizowania postawionych celów wybrano więc Roberta Nozicka. Nazwisko i poglądy Nozicka nie są zbyt dobrze znane poza gronem akademickim. *Anarchia*,

*państwo, utopia*, wydana w 1974 roku jako odpowiedź na *Teorię sprawiedliwości* Rawlsa jest jednak dziełem niesłychanie ważnym i wywołała w swoim czasie bardzo ożywioną dyskusję. Pod wpływem Nozicka libertarianizm stał się na szeroką skalę przedmiotem zainteresowania środowisk akademickich. Tibor Machan twierdzi, że doszło do tego nie dlatego, by sam Nozick wprowadzał argumentację na jakiś wyższy poziom niż jego poprzednicy, albo dlatego, że jest tak bardzo wyróżniający się na tle pozostałych, ale dlatego że *Anarchia, państwo, utopia* to praca wydana przez pracownika Uniwersytetu Harvarda, a prestiż uczelni automatycznie wzbudza zainteresowanie tezami głoszonymi przez jej pracowników<sup>10</sup>.

Ocena Machana zdaje się być nieco krzywdząca. *Anarchia, państwo, utopia* rzeczywiście wprowadziła libertarianizm do dyskursu akademickiego, ale też dała mu niespotykaną wcześniej (a może i później) intelektualną głębię. Drobiazgowość wywodów Nozicka, wielotorowość argumentacji, ogromna subtelność i staranne uzasadnianie twierdzeń stawiają go wysoko ponad innymi libertarianami. Wynika to być może stąd, że Nozick nie zajmuje się propagowaniem libertarianizmu, więc unika problemu jakim jest stosowanie różnych retorycznych sztuczek mających na celu przekonanie czytelnika do głoszonych poglądów.

Nozick jest ponadto kontrowersyjny i nieortodoksyjny (jeśli za miarę ortodoksji przyjmiemy wszystkie wariacje na temat poglądów Rothbarda) i jest, obok Rothbarda, bodaj najważniejszym przedstawicielem libertarianizmu z perspektywy sporu o państwo, który stanowi centralny obiekt zainteresowania rozprawy.

Ponadto, chociaż Nozick przyjmuje najważniejsze tezy libertarianizmu, to niejednokrotnie uzasadnia je zupełnie innymi ścieżkami niż pozostali libertarianie, a pewne zagadnienia w ogóle ogranicza na rzecz innych, które u pozostałych albo nie występują, albo pojawiają się gdzieś na marginesie. Przez skrupulatną rekonstrukcję i komentarz do poszczególnych zagadnień filozofii Roberta Nozicka można zaprezentować szeroką panoramę problemową libertarianizmu i przedstawić jego najważniejsze kłopoty teoretyczne i praktyczne w odpowiednio naświetlonym kontekście, a więc wykonać zadanie jakie zostało postawione na początku: podjąć próbę analizy krytycznej libertariańskiej filozofii państwa.

---

<sup>10</sup> T. Machan, *Reconciling Anarchism and Minarchism*, [w:] red. R. Long, T. Machan, *Anarchism/Minarchism: Is a Government Part of a Free Country?*, Ashgate, Burlington 2008 s. 59.

### 1.1.2. Miejsce filozofii polityki w dorobku filozoficznym Nozicka

We względnie niewielkim objętościowo dorobku amerykańskiego filozofa znajduje się dokładnie jedna książka poświęcona państwu i filozofii polityki: *Anarchia, państwo, utopia*. Po jej opublikowaniu Nozick nie podejmował więcej tej problematyki, poświęcając się w zamian zagadnieniom metafizycznym i epistemologicznym. Trzeba więc postawić pytanie: czy ta książka jest materiałem wystarczającym na potrzeby realizacji postawionego celu?

Centralnym elementem każdej filozofii polityki jest koncepcja jednostki, zasilana wiedzą dostarczaną przez nauki szczegółowe oraz dyscypliny filozoficzne, przede wszystkim epistemologię i ontologię. Z antropologii wynika filozofia moralna, a z niej dalej teoria państwa. Czy filozofia Roberta Nozicka daje się przyporządkować do takiego schematu bez konieczności dokonywania gruntowanej rekonstrukcji poglądów zawartych w niej nie wprost? Czy obejmuje wszystkie dziedziny uwzględnione w schemacie, oraz czy rozważania Nozicka uzupełniają się nawzajem? Krótko: czy filozofia Roberta Nozicka jest spójna sama ze sobą?

Pytanie to jest o tyle ważne, gdyż określa metodologię badania nozickowskiej teorii państwa. Nozicka określa się często jako filozofa politycznego, ale on sam odcinał się od tego określenia – na początku *Socratic Puzzles* deklaruje, iż nie myśli o sobie w ten sposób, a znacząca część jego prac dotyczy innych zagadnień<sup>11</sup>. Co więcej, według jego słów *Anarchia, państwo, utopia* powstała przypadkiem, w ciągu roku, podczas którego Nozick planował zająć się zagadnieniem wolnej woli. W międzyczasie pojawiły się wykłady dla studentów, podczas których podjął kwestie formowania się państwa ze stanu anarchii oraz zaczął zastanawiać się nad teorią praw, a niedługo potem pojawiła się *Teoria sprawiedliwości* Johna Rawlsa, do której Nozick postanowił się jakoś ustosunkować. Notatki i rozważania przerodziły się ostatecznie w książkę, dzięki której Nozick przeszedł już na stałe do podręczników historii filozofii polityki, ale okopanie się w filozofii politycznej, odpowiadanie na ataki i lektura literatury krytycznej na swój temat nigdy nie były jego celem. Jak sam stwierdza: „Nie chciałem spędzić życia na pisaniu *Syna Anarchii, państwa, utopii*, potem *Powrotu syna...* i tak dalej. Miałem inne filozoficzne zagadnienia do rozważenia – wiedzę, jaźń, dlaczego jest raczej coś niż nic i, oczywiście, wolną wolę”<sup>12</sup>.

Dorobek Nozicka obejmuje wszystkie dziedziny filozofii. Obok filozofii polityki

---

<sup>11</sup> R. Nozick, *Socratic Puzzles*, Harvard University Press, Cambridge 1999, s. 1-2.

<sup>12</sup> Tamże.

znajdziemy tam obszerne refleksje nad problemami metafizyki, epistemologii, aksjologii i etyki. Należy określić, jak je traktować – czy jako ogólny zbiór niepowiązanych ze sobą refleksji na różne tematy, czy jako pełnoprawny system filozoficzny? Oczywiście tak ostre postawienie sprawy zaciemnia nieco rzeczywisty obraz. Dwie poszlaki sugerują, jak jest naprawdę i jaką perspektywę należy przyjąć.

Po pierwsze, sam fakt, że Nozick wywodzi się z tradycji analitycznej, pozwala domyślać się odpowiedzi. Cechą charakterystyczną filozofii analitycznej jest minimalizm – koncentrowanie się na szczegółowych zagadnieniach i ich drobiazgowa analiza, bez aspiracji do tworzenia syntez. Lektura pism Nozicka wyraźnie na to wskazuje; podejmuje on różne zagadnienia, wychodzi od postawionego problemu, a następnie drobiazgowo go rozważa, szuka możliwych rozwiązań i wybiera, bądź tylko sugeruje, najbardziej satysfakcjonujące. Nie można jednak w prosty sposób zaklasyfikować Nozicka jako filozofa analitycznego; jego relacje z tym nurtem są dość złożone, a stosowane przezeń metodologie – w tym przekładanie wyjaśniania (*explanation*) nad dowodzenie (*proof*) – utrudniają proste zaszufadkowanie<sup>13</sup>. Sam również się od tego nurtu w pewnym okresie życia zaczął dystansować<sup>14</sup>.

Po drugie, w *Philosophical Explanations* możemy znaleźć krótki, ale interesujący fragment poświęcony dwóm koncepcjom filozofii – filozofii jako wieży i filozofii jako Partenonu. Filozofowie, pisze Nozick, zbyt często konstruują filozofię na kształt wieży. Jest ona oparta na jednym bądź kilku podstawowych, fundamentalnych założeniach, które określają wizję i rozumienie świata. Na tym fundamencie stawiają następnie cegły, dedukując kolejne twierdzenia i ostatecznie budując ostatecznie coś, co pretenduje do miana teorii wszystkiego. Wieża jest imponująca – wysoka i oparta na solidnym fundamencie – ale szeroka na tylko jedną cegłę. Niech więc się okaże, że w którejkolwiek z cegieł jest jakaś wada konstrukcyjna, albo błąd, a cała wieża się zawali. Jeśli zaś błąd znajdziemy w fundamencie, wówczas cała konstrukcja, choćby nie wiadomo jak imponująca, okazuje się nic niewarta.

Nozick przeciwstawia wizji filozofii jako wieży wizję filozofii jako Partenonu. Model greckiej świątyni pozwala wyobrazić sobie filozofię jako zbiór osobnych kolumn, z których każda symbolizuje inny problem czy zagadnienie. Wznosimy jedną kolumnę, potem następną, potem jeszcze jedną, aż zaczniemy dostrzegać między nimi powiązania i układy pozwalające przykryć je dachem i stworzyć z nich całość. Nawet jeśli jedna

<sup>13</sup> A. R. Lacey, *Robert Nozick*, Acumen, Chesham 2001, s. 2-7.

<sup>14</sup> Por. wywiad przeprowadzony z Nozickiem przez Giovannę Borradori: G. Borradori, *Rozmowy amerykańskie*, tłum. K. Brzechczyn, Wydawnictwo „W Drodze”, Poznań 1999, s. 95

kolumna okaże się źle postawiona i się zawali, wówczas nie pociągnie to za sobą upadku pozostałych. Można postawić ją od nowa, przebudowując i powiększając Partenon bez ryzyka, że jeden błąd doprowadzi do rozpadu całej konstrukcji. Nawet jeśli całość się zdezaktualizuje i zamieni się w ruinę – taką jaką jest dzisiaj grecki Partenon – to i tak będzie to wciąż więcej niż bezładny stos kamieni pozostały po zawalonej wieży<sup>15</sup>. Niektóre kolumny mogą ocaleć przed upadkiem.

Odrzucając model wieży, Nozick tym samym dystansuje się wobec tworzenia wielkich, wszechogarniających systemów filozoficznych opartych na jednej zasadzie. Z drugiej strony, model Partenonu nie oznacza niemożności stworzenia spójnej filozofii obejmującej wszystkie możliwe zagadnienia. Można przecież postawić po kolei wszystkie kolumny i przykryć je dachem. Filozofia Nozicka bez wątpienia składa się z wielu kolumn – *Anarchia, państwo, utopia* jest jedną z nich – ale czy posiada dach?

Nozick jest raczej typem eksploratora problemów, niż kimś, kto je porządkuje i układa w spójną całość. Niemniej jednak, jak pisze Lacey, chociaż zmienia niekiedy pewne szczegóły swoich poglądów, to nie można go uznać za jednego z tych filozofów, którzy tak diametralnie zmieniają stanowisko, że wcześniejsze jest niekompatybilne z późniejszym i trzeba mówić o radykalnym zwrocie w ich poglądach<sup>16</sup>, jak w przypadku Wittgensteina. Filozofia Nozicka nie dzieli się na różne okresy, chociaż przedmiot jego zainteresowań wielokrotnie się zmienia i nie zawsze jest jasne, co jego punkty widzenia w różnych kwestiach mają ze sobą wspólnego.

Lacey twierdzi, że istnieją wątki w myśli Nozicka, które przenikają różne obszary jego zainteresowań, ale są one traktowane bardzo skrótowo, a „lisia natura”<sup>17</sup> Nozicka zabezpiecza go skutecznie przed unifikacją poglądów<sup>18</sup>. Nozick nie napisał żadnego dzieła, które byłoby próbą syntezy dotychczasowych rozstrzygnięć – nie leżało to w jego naturze poszukiwacza. Wydaje się jednak, że poszczególne kolumny nozickowskiego Partenonu zasadniczo ze sobą nie kolidują, to znaczy, że jeśli nawet nie dopełniają się w spójną całość, to przynajmniej nie wykluczają się. Nie da się ich potraktować jako całości, ale raczej jako zbiór puzzli z których wyłania się wycinek szerszego obrazu. Przy próbie ułożenia tego obrazu okaże się, że niektórych elementów brakuje, a inne nie dają się ze

<sup>15</sup> R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge 1981, s. 3.

<sup>16</sup> A. R. Lacey, *Robert Nozick...*, s. 16.

<sup>17</sup> Chodzi tu o metaforę używaną przez Isaiaha Berlina, według którego myśliciele są jak lisy albo jak jeże z wiersza Archilocha. Lis zna wiele sztuczek i realizuje wiele celów, czasem skutecznie, a czasem nie. Jeż zna tylko jedną sztuczkę, ale za to skuteczną i stosuje ją do wszystkich problemów. Por. I. Berlin, *Jeż i lis. Esej o pojmowaniu historii u Tolstoja*, tłum. A. Konarek, H. Krzeczkowski, K. Tarnowska, PAVO, Warszawa 1993, s. 27-28.

<sup>18</sup> A. R. Lacey, *Robert Nozick...*, s. 170.

sobą łatwo połączyć.

Jak więc rozstrzygnąć pytanie o spójność nozickowskiej filozofii i jaką przyjąć perspektywę w badaniu jego teorii politycznej? Wydaje się, że najstosowniej będzie potraktować *Anarchię, państwo, utopię* jako pojedynczą kolumnę w nozickowskim Partenonie, która stanowi samodzielną, chociaż nie wyczerpującą, całość. W niektórych miejscach teorii okazuje się, że pozornie jedna, spójna kolumna składa się właściwie z kilku mniejszych, równoległych. W trakcie analizy poglądów Nozicka pojawi się wielokrotnie konieczność przerzucania mostów między jedną argumentacją a inną, po to aby wskazać, jak się ze sobą wiążą.

Podsumowując: źródłowym materiałem do analizowania nozickowskiej teorii państwa będzie wyłącznie *Anarchia, państwo, utopia*.

## **1.2. Metoda analizy: antropologia filozoficzna jako podstawa filozofii polityki**

Rzetelne przestudiowanie filozofii libertariańskiej wymaga posłużenia się odpowiednią metodą, która pozwoli rozłożyć libertarianizm na podstawowe elementy i przyjrzenie się im począwszy od kwestii ogólnych a kończąc na najbardziej szczegółowych, w możliwie jak najbardziej wnikliwy sposób. Aby tego dokonać, należy wyodrębnić z libertarianizmu część teoretyczną, będącą w istocie przyjmowaną koncepcją człowieka – antropologią filozoficzną – oraz część praktyczną, dotyczącą zastosowania części teoretycznej do konkretnych zagadnień, a w szczególności, z uwagi na tematykę rozprawy, do zagadnienia państwa.

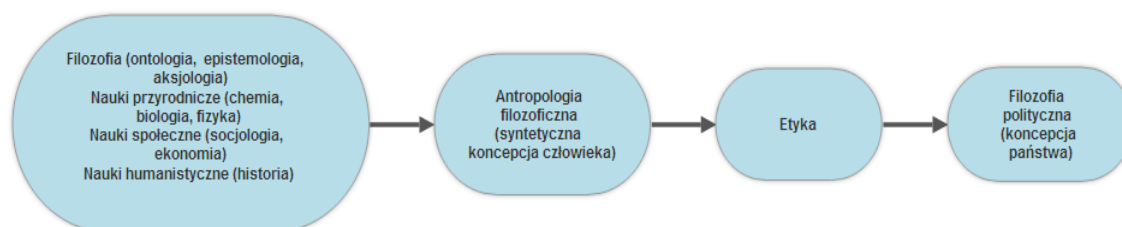
Przyjmowana koncepcja państwa (albo braku państwa, w przypadku anarchizmu) i życia politycznego musi mieć swoje oparcie w koncepcji człowieka, gdyż każde państwo i każda społeczność składają się z tworzących je ludzi. Nikt nigdy nie twierdził, że możliwe jest państwo bez ludzi. Twierdzono – i wciąż się niekiedy tak twierdzi – że ludzie mogą żyć bez państwa. Twierdzi się też czasem, że państwo jest ważniejsze od człowieka, ale nikt nie zaprzecza ontycznemu pierwszeństwu człowieka wobec państwa. Do stworzenia koncepcji państwa (i koncepcji polityki) potrzebna jest więc jakaś teoria człowieka. Dopiero dzięki niej można określić dziedzinę tego, co polityczne i zbudować koncepcję państwa.

Koncepcja człowieka jest, z perspektywy badania filozofii polityki, najważniejszym elementem wykraczającym poza tę filozofię, ponieważ ją bezpośrednio poprzedza. Nie jest ważne, jaka to będzie koncepcja człowieka, jednak w każdym

wypadku przyjęta antropologia o charakterze filozoficznym wyznacza ramy etyce oraz filozofii politycznej i społecznej. Słowo „filozoficzny” jest tu użyte w pewnym bardzo ogólnym sensie; „filozoficzna” koncepcja człowieka winna zespalać w jedną całość elementy wiedzy o człowieku dostarczane przez różne gałęzie wiedzy, zarówno przez nauki przyrodnicze, społeczne i humanistyczne, jak też pochodzące z dziedzin zarezerwowanych tradycyjnie dla „twardej” filozofii, takich jak ontologia i epistemologia. Filozoficzna synteza wymaga uwzględnienia faktów, które wykraczają poza sferę czystej filozofii. Z libertarian bodaj najwyraźniej uświadamia to sobie właśnie Nozick, gdy pisze, że filozofia moralna określa ramy filozofii polityki; to, co ludzie robić powinni, oraz to, czego robić nie powinni, określa sferę działań dopuszczalnych za pośrednictwem aparatu państwowego, bądź podejmowanych w celu ustanowienia tego aparatu. Zakazy moralne, które można egzekwować pod przymusem, nie tylko są źródłem prawomocności władzy stosowania przymusu, jaką posiada państwo, ale też ustanawiają pierwotny i być może jedyny dopuszczalny obszar jego działania<sup>19</sup>.

Aby zaś prawomocnie określić, co ludziom robić wolno, a czego nie, czyli nakreślić jakąś etykę, potrzebna jest szeroko zakrojona refleksja filozoficzna, uwzględniająca właściwie wszystkie możliwe dziedziny wiedzy. Zadanie to było podejmowane w rozwoju myśli politycznej, z lepszym lub gorszym skutkiem. Kompletne systemy filozoficzne, będące podstawą teorii politycznych tworzyli w starożytności Platon i Arystoteles, a w czasach nowożytnych Hobbes, Locke, Spinoza, Kant i Hegel. Marks jest prawdopodobnie<sup>20</sup> ostatnim filozofem polityki, który stworzył „filozofię wszystkiego”, w którą wkomponowano ściśle myśl polityczną.

Proces tworzenia i uzasadniania filozofii polityki można przedstawić w postaci następującego diagramu:



*Rysunek 1. Schemat budowania filozofii polityki*

<sup>19</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 19-20.

<sup>20</sup> Nie uwzględniam tu marksistów, u których także można takie pełne systemy znaleźć; są one modyfikacjami myśli marksowskiej, trudno więc traktować je jako w pełni niezależne twory.



Z uwagi na pierwotność człowieka względem państwa, stworzenie wiarygodnej antropologii filozoficznej jest absolutnie kluczowe zarówno dla tworzenia filozofii polityki, jak i dla jej badania. Aby opisać, zrozumieć i ocenić czyjeś poglądy w tej dziedzinie, konieczne jest wyodrębnienie i zbadanie przyjmowanej przez niego antropologii, skoro jest ona absolutną podstawą jego poglądów.

Dawniej, gdy filozofowie budowali systemy holistyczne, antropologia była uwzględniana w ich poglądach i jej wyabstrahowanie nie sprawia na ogół znaczących trudności. Sytuacja zmienia się gdy badamy filozofie współczesne.

Filozoficzny „problem człowieka” funkcjonuje raczej marginalnie we współczesnej filozofii polityki – częściej rozpatruje się w niej kwestie szczegółowe z zakresu etyki, niż dokonuje ogólnej filozoficznej refleksji nad człowiekiem i jego relacją do polityki i państwa. Tę sytuację diagnozował już sto lat temu Graham Wallas i, jak się zdaje, od tamtej pory nie uległa ona wielkim zmianom<sup>21</sup>. Filozofowie przyjmują różne koncepcje człowieka, wyrażając je *explicite* bądź *implicite*, ale nie stanowi to przedmiotu drobiazgowej analizy. Konkurujące ze sobą teorie stają się niekompletne, bowiem brakuje im wystarczająco mocnego uzasadnienia. Sytuację tę można oczywiście zrozumieć: sformułowanie teorii człowieka i nakreślenie tła moralnego, wraz z jego najgłębszymi założeniami i uzasadnieniami to zadanie, którego realizacja może zająć wiele czasu, nawet całe życie, z czego przynajmniej niektórzy autorzy zdają sobie sprawę i bynajmniej tego faktu nie ukrywają<sup>22</sup>. Z drugiej strony, trudno przejść do zagadnień szczegółowych bez przyjęcia uprzednio choćby arbitralnych rozstrzygnięć w sferze zagadnień ogólnych, z których zagadnienia szczegółowe wynikają. Libertarianizm dostarcza prostego przykładu: podstawą libertariańskiej anarchii jest uwarunkowany antropologicznie i ontologicznie skrajny indywidualizm. Rozstrzygnięcia te mogą być wyrażone wprost, bądź – częściej – pomiędzy wierszami, założone uprzednio i dalej niepodejmowane. W tym drugim przypadku pojawia się problem ich poprawnej interpretacji.

W tym momencie można dookreślić kształt przyjętej w rozprawie metody badania filozofii polityki. Badanie filozofii polityki zakłada pełną rekonstrukcję poglądów danego filozofa bądź grupy filozofów zgodnie z nakreślonym wyżej schematem – wskazanie zarówno zestawu twierdzeń o charakterze filozoficzno-politycznym, jak też pokazanie z jakiej koncepcji człowieka wywodzą się one, zrekonstruowanie tej koncepcji i wskazanie uzasadniających ją przesłanek natury ogólniejszej, zaczerpniętych z nauki i ontologii.

---

<sup>21</sup> G. Wallas, *Human Nature in Politics*, Houghton Mifflin Company, New York 1916, s. 12.

<sup>22</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 23.

Założone zostaje, że każda filozofia polityki musi się na takiej antropologii filozoficznej zasadzać. Nie zawsze jest ona wyłożona bezpośrednio, a niekiedy nie jest wyłożona w ogóle, toteż zadaniem badacza jest więc wyinterpretowanie jej z tego, co zostało wyrażone wprost. Często też dane stanowisko jest chaotycznie wyartykułowane, gdyż nie posiada charakteru systemowego; zadaniem badacza jest je uporządkować i odnieść do określonego schematu, pozwalającego systematycznie wyłożyć i zrozumieć dane twierdzenia.

Libertarianie przyjmują pewną szczególną wizję człowieka, oraz podejmują różne związane z nią zagadnienia o charakterze teoretycznym, ale są to zagadnienia szczegółowe – jak na przykład kwestia samoposiadania, albo prawa własności prywatnej. Nie znajdziemy u nich syntezy tych rozważań<sup>23</sup>, a ich teoria człowieka sprowadza się właściwie do szczegółowej teorii praw, która rzutuje dalej na filozofię polityki. Sieć powiązań jest tu bardzo złożona – w zależności od tego, które rozstrzygnięcia przyjmujemy w zakresie teorii praw, inaczej będzie wyglądała przyjmowana koncepcja państwa lub jego braku, oraz inne będą postulaty praktyczne. Należy wpięrcw przestudiować kształt libertariańskiej koncepcji człowieka w jej pełnym zróżnicowaniu, a następnie zrobić to samo w stosunku do filozofii państwa. Niektóre elementy należące do obu zbiorów można połączyć ze sobą w niesprzeczną całość, inne zaś wzajemnie wykluczają się. Poprawna ocena libertariańskiej argumentacji musi uwzględniać istnienie tych wszystkich zależności i rozstrzygnąć, czy da się połączyć twierdzenia z obu grup (i które) w niesprzeczną całość, czy też nie.

Jeśli przyjmujemy zależność między przyjętą koncepcją człowieka a wytworzoną na tej podstawie koncepcją państwa, to poprawność (albo niepoprawność) tej pierwszej ma kluczowe znaczenie dla kształtu drugiej. I jakkolwiek stworzenie kompletnej teorii obejmującej oba elementy relacji człowiek – państwo może być zadaniem ogromnym, to nie można go tak po prostu pominąć i zbyć stwierdzeniem, że jest zbyt czasochłonne. Można przecież nakreślić antropologiczny człon teorii w sposób, który zawiera konkretne, doraźnie przyjmowane twierdzenia, może nie wyczerpujące, ale wystarczające do przyjęcia zadowalającej koncepcji społeczno-politycznej. Musi to jednak wykraczać poza zawarte implicity i bez głębszego uzasadnienia założenia typu „człowiek jest racjonalny”, „człowiek posiada naturę”, „istnieją prawa naturalne” albo „człowiek jest istotą

---

<sup>23</sup> Wymowny jest fakt, że w jednej z głównych prac Rothbarda – *Etyce wolności* – ogólnej refleksji nad człowiekiem poświęcono raptem kilkanaście stron z kilkuset (!) i ma to głównie na celu wykazanie istnienia praw naturalnych i ludzkiej natury, a nie dokładne określenie i uzasadnienie treści tej natury. Por. M. Rothbard, *Etyka wolności*, tłum. J. Woziński, J.M. Fijor, Fijorr Publishing, Warszawa 2010, s. 75-87.

społeczną”. Wydają się one oczywiste, ale oczywistość nie jest przecież kryterium poprawności i nie należy ich przyjmować bezrefleksyjnie. Jeśli zaś okaże się, że koncepcja społeczno-polityczna kłóci się z przyjmowaną koncepcją człowieka, wówczas cała teoria musi zostać uznana za błędną. W przypadku libertarianizmu trzeba dodatkowo rozstrzygnąć, które połączenia prowadzą do błędów, a które bronią się przed sprzecznościami.

### **1.3. Przedmiot analizy: uwagi ogólne na temat libertarianizmu**

Twierdzenie, że przedmiotem analizy ma być libertariańska filozofia państwa, jest zbyt ogólne. Należy określić, czym dokładnie libertarianizm jest – podjąć kwestię definicji, oraz określić, w oparciu o powyższe uwagi metodologiczne, podstawową budowę libertarianizmu jako teorii. Rozpoznanie teorii znacząco ułatwi dalszą pracę badawczą i pozwoli uporządkować zarówno jej rozmaite odmiany zaprezentowane w rozdziale drugim, jak też problemy przestudiowane w rozdziałach od trzeciego do ósmego.

#### **1.3.1. Problem definicji libertarianizmu**

Można wskazać dwa powody, dla których zdefiniowanie libertarianizmu jest trudne, a jeden z nich został już zasygnalizowany wcześniej.

Po pierwsze, obserwujemy, że libertarianizm nie jest stanowiskiem monolitycznym i zawiera w sobie mnogość twierdzeń uzasadnianych na bardzo różne sposoby<sup>24</sup>. Żadna wersja libertarianizmu nie jest ani kanoniczna, ani nie stanowi głównego albo jedyne punktu odniesienia dla pozostałych libertarian, chociaż nie jest też tak, że wszystkie wersje libertarianizmu funkcjonują na równi ze sobą. Niektóre są popularniejsze, inne bardziej niszowe. Można wprawdzie powiedzieć, że libertarianizm w pewnym sensie posiada swojego „proroka”, czyli Murraya Rothbarda, ale jego wersja libertarianizmu nie jest ani jedyna, ani lepsza czy gorsza od wersji głoszonych przez innych autorów.

Właściwie każdy z libertarian pisze o libertarianizmie mniej lub bardziej, ale jednak z *własnej perspektywy*, która determinuje to, co jest w nim uznawane za ważne, nawet wtedy, gdy celem jest po prostu przedstawienie założeń rzeczonoego nurtu. I jakkolwiek główny korpus też pozostaje z grubsza wspólny dla wszystkich, to autorów dzielą różne niuanse. przykładowo, niektórzy kładą większy nacisk na kwestie praktyczne, inni na fundamenty libertarianizmu, a jeszcze innym zależy na popularyzowaniu idei i

---

<sup>24</sup> N. Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism*, Palgrave, Houndmills 1986, s. 2.

prostym wytłumaczeniu, dlaczego, ich zdaniem, jest to najlepszy możliwy światopogląd polityczny, przez co nie wnikają w zagadnienia teoretyczne. W rezultacie oddzielenie tekstu źródłowego od opracowania bywa trudne.

Zróźnicowanie libertarianizmu jest na tyle subtelne, że tylko niektóre różnice są łatwo dostrzegalne dla osób niewtajemniczonych. Bodaj najostrejszą dystynkcją jest pogląd dotyczący istnienia i roli państwa. Inne podziały potrafią być subtelniejsze i pozornie pozbawione znaczenia dla osób, do których program libertariański jest kierowany, tak więc popularyzatorzy nie skupiają się na nich tak, jak na kwestiach praktycznych. Można też zauważyć, że poglądy libertarian tworzą mozaikę krzyżujących się stanowisk, a podziały między nimi przebiegają na różnych, równoległych do siebie płaszczyznach. Przykładowo, Rothbard i Friedman zgadzają się ze sobą w kwestii państwa, ale Rothbard uzasadnia swoje tezy odwołując się do teorii praw naturalnych, zaś Friedman jest konsekwencjalistą, bliskim utylitaryzmowi, który to pogląd z kolei zdecydowanie odrzuca Rothbard. Teoretyczne aspekty koncepcji praw naturalnych i konsekwencjalizmu, chociaż niezwykle ważne dla libertariańskiego dyskursu, nie mają bezpośredniego wpływu na kształt rozwiązań praktycznych – w obu wypadkach mogą łączyć się z minarchizmem i z anarchokapitalizmem, tak więc w aspekcie popularyzatorskim nie mają większego znaczenia dla czytelnika, który nie jest zainteresowany technicznymi, akademickimi sporami.

Na tym prostym przykładzie widać też, że poszczególne stanowiska, chociaż w ogólnych zarysach podobne do siebie, w detalach okazują się na tyle różne, że właściwie każdy libertarianin może być zwolennikiem odrobinę innego libertarianizmu. Dywersyfikację libertarian celnie podsumowuje David Friedman: „być może są gdzieś dwaj libertarianie, którzy zgadzają się ze sobą we wszystkim, ale ja nie jestem jednym z nich”<sup>25</sup>.

Rozdrobnienie libertarianizmu i semantyczna pojemność tego terminu są tak wielkie, że w książce Doroty Sepczyńskiej, poświęconej wyłącznie problemowi definiowania libertarianizmu, znajdziemy uwagę, iż nie ma jednego libertarianizmu, lecz jest ich wiele, a niektóre nawet przeciwstawiają się sobie nawzajem; toteż proces dookreślania libertarianizmu był i jest procesem dynamicznym, polegającym na stałym konstruowaniu i dekonstruowaniu jego sensu<sup>26</sup>. Jeśli przyjąć ten punkt widzenia możliwie

---

<sup>25</sup> D. Friedman, *The Machinery of Freedom: Guide to Radical Capitalism*, Open Court, La Salle 1989, s. 241.

<sup>26</sup> D. Sepczyńska, *Libertarianizm. Mało znane dzieje pojęcia zakończone próbą definicji*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii UWM, Olsztyn 2013, s. 138-140.

jak najbardziej dosłownie, to stworzenie jednolitej definicji obejmującej wszystkie poglądy nazywane w toku dziejów „libertarianizmem” okazuje się w ogóle niemożliwe, ponieważ nie znajdziemy ani jednej cechy wspólnej dla wszystkich jego znaczeń jakie funkcjonowały w dyskursie. Z drugiej strony, można zauważyć, że niejasności w rozumieniu libertarianizmu dotyczą przede wszystkim okresu przed drugą połową dwudziestego wieku. Jako pierwszy użył tego terminu William Belsham, dla którego słowo *libertarian* oznaczało zwolennika jednego z dwóch stanowisk w metafizycznym sporze o wolność woli, w opozycji do pojęcia *necessarian*. Pierwszy uznaje, że umysł wybiera motyw działania, a drugi odwrotnie, że to motyw determinuje działanie umysłu<sup>27</sup>. Dopiero mniej więcej od końca lat sześćdziesiątych i początku siedemdziesiątych dwudziestego wieku można mówić o libertarianizmie w rozumieniu dotyczącym filozofii polityki, a nie ontologii. W tym ujęciu libertarianizm wyłonił się poprzez połączenie idei klasycznego liberalizmu, anarchoindywidualizmu i ekonomii szkoły austriackiej, a jego bezpośrednimi zapowiedziami były ekonomiczne prace Ludwiga von Misesa (*Ludzkie działanie*), Friedricha Augusta von Hayeka (*Konstytucja wolności*), Milтона Friedmana (*Kapitalizm i wolność*), a także Murraya Rothbarda (*Ekonomia wolnego rynku*). David Boaz uznaje *Manifest libertariański* Rothbarda (1973), *Anarchię, państwo, utopię* Nozicka (1974) i artykuły Ayn Rand za prace definiujące „twardą” odmianę libertarianizmu i jądro całego stanowiska<sup>28</sup>, chociaż przynależność Ayn Rand do tego nurtu bywa kwestionowana<sup>29</sup>. W tym samym okresie swoje prace wydali także Linda i Morris Tannehillowie – *The Market for Liberty* w 1970, John Hospers – *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow* w 1971 – oraz David Friedman – *The Machinery of Freedom* w 1973. Mniej więcej od tego czasu pojęcie libertarianizmu obejmuje szeroki zakres poglądów, które wywodzą się ze wspólnego rdzenia i dzielą pewien podstawowy zestaw twierdzeń. Możemy to nazwać „współczesnym rozumieniem libertarianizmu”.

Można więc wstępnie powiedzieć, że libertarianizm to termin utożsamiany przede wszystkim z uformowaną w Stanach Zjednoczonych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku doktryną polityczną, która stała (i stoi dalej) w opozycji do egalitarnych tendencji współczesnego liberalizmu. Nie da się jej umieścić na

<sup>27</sup> W. Belsham, *Essays, Philosophical, Historical and Literary*, C. Dilly, In the Poultry, London 1789, s. 11.

<sup>28</sup> D. Boaz, *Libertarianizm*, tłum. D. Juruś, Zysk i S-ka, Poznań 2005, s. 80.

<sup>29</sup> Rand, pomimo ogromnej niechęci do libertarian, odegrała niebagatelną rolę w propagowaniu ich stanowiska, a jej poglądy, chociaż wyrażane nieco innym językiem, z powodzeniem wpisują się w ramy libertarianizmu. Konflikt między zwolennikami Rand, czyli obiektywistami, a libertarianami, ma podłoże raczej osobiste aniżeli teoretyczne. Por. J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji*, Fundacja Servire Veritati, Lublin 2004, s. 144-145; red. H. Binswanger, *The Ayn Rand Lexicon*, New American Library, New York 1986, s. 253-254

tradycyjnej osi lewica-prawica, oraz trudno wskazać jedno ujęcie obowiązujące jako libertariańskie<sup>30</sup>. W pewnym sensie można więc powiedzieć, że istnieje tyle libertarianizmów ilu jest libertarian, ale też nie jest tak, że libertarianizmem jest to, na co ktoś wskaże palcem i powie „to jest libertarianizm”.

Drugi powód utrudniający zdefiniowanie libertarianizmu jest taki, że libertarianie odwołują się do klasycznego liberalizmu, postrzegając siebie jako kontynuatorów jego tradycji. To oznacza, że oddzielenie libertarianizmu od klasycznego liberalizmu, chociaż możliwe, jest na ogół problematyczne.

Definicji libertarianizmu jest zapewne tyle, ilu jest libertarian i badaczy libertarianizmu. Wymienianie ich po kolei raczej zaciemni niż rozjaśni ogólny obraz zagadnienia, dlatego warto pokazać tylko kilka wybranych, by uwidocznic zamęt z jakim mamy tu do czynienia.

Jako punkt wyjścia weźmy definicję libertarianizmu zaproponowaną przez Jacka Bartyzela. Twierdzi on, że libertarianizm można zdefiniować jako „wolnościową i skrajnie indywidualistyczną ideologię społeczno-polityczną oraz nawiązujący do jej założeń ruch polityczny, oparte o tezę, iż osnową historii jest stały i niepojednalny konflikt pomiędzy wolnością a władzą, oraz głoszące, że każdy człowiek winien mieć nieograniczoną swobodę dysponowania swoją osobą i własnością, czyli tym, co wypracował sam albo dostał lub nabył od innych, o ile nie ogranicza analogicznej swobody innych jednostek”<sup>31</sup>.

Ta definicja nie pozwala wyraźnie oddzielić libertarianizmu od klasycznej odmiany liberalizmu. Można do niej przyporządkować zarówno libertarianizm, jak i klasyczny liberalizm, które w ogólnych zarysach do tej definicji pasują; dopiero dalsze uszczegółowienie umożliwiłoby ich rozróżnienie. Pojawia się też wątek historiozoficzny (osnową historii ma być stały konflikt między władzą a wolnością). Libertarianie na ogół przedstawiają swoje poglądy jako ahistoryczne i chociaż można zinterpretować historię z perspektywy libertariańskiej jako walkę przeciwstawnych sobie sił – władzy i wolności – to walka ta nie ma istotnego znaczenia dla libertarianizmu. Jest ona konsekwencją istnienia uniwersalnych, ahistorycznych praw rządzących ludzkimi relacjami i zachowaniami, i to te prawa stanowią przedmiot zainteresowania libertarian, a nie interpretowanie historii przez ich pryzmat.

Definicje podawane przez samych libertarian również cechują się brakiem

---

<sup>30</sup> M. Modrzejewska, *Libertariańskie koncepcje jednostki i państwa we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej...*, s. 21.

<sup>31</sup> J. Bartyzel, *Geneza i próba systematyki głównych nurtów libertarianizmu*, [w:] red. W. Bulira, W. Gogłoz, *Libertarianizm. Teoria, praktyka, interpretacje*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010, s. 15.

ostrości. Jan Narveson twierdzi, że „libertarianizm jest pojęciem używanym we współczesnej filozofii moralnej i politycznej, oznaczającym doktrynę, wedle której jedynym znaczącym czynnikiem w kwestiach politycznych jest indywidualna wolność oraz, że dla każdego człowieka istnieje pewna dająca się określić (*delimitable*) sfera działania: sfera prawomocnej wolności, której nie można pogwałcić”<sup>32</sup>.

Definicja Narvesona, mimo swojej ogólności, wydaje się dość rzetelna, niemniej jednak nie da się tu jasno określić czym ma się libertarianizm różnić od szeroko pojmowanego liberalizmu. Liberalizm to także filozofia wolnościowa, promująca indywidualizm, głosząca swobodę dysponowania sobą i swoją własnością o tyle, o ile nie narusza analogicznej swobody innych jednostek. Indywidualna wolność ma tu być *jedynym* znaczącym czynnikiem w kwestiach politycznych, ale to samo można powiedzieć o liberalizmie.

Aby to podkreślić, weźmy jakąś definicję liberalizmu. Dobrą i wciąż aktualną jest klasyczna definicja obecna w polskiej literaturze przedmiotu autorstwa Sobolewskich. Sformułowano ją wprawdzie prawie czterdzieści lat temu, ale trudno znaleźć drugą równie dobrą i przejrzystą. Dla Sobolewskich liberalizm jest kierunkiem doktrynalnym zawierającym sześć podstawowych elementów: wiarę w postęp, indywidualizm, preferowanie praw wolnościowych, własność prywatną, ograniczenie władzy aparatu państwowego, sceptycyzm wobec możliwości stworzenia utopijnego państwa dobrobytu<sup>33</sup>.

Mając w pamięci definicję liberalizmu wyartykułowaną przez Sobolewskich, zobaczmy, jakie wyznaczniki libertarianizmu podaje David Boaz. Wedle Boaza, kluczowe koncepcje zawierające się we wszystkich odmianach libertarianizmu to indywidualizm, prawa jednostkowe, ład spontaniczny, rządy prawa, ograniczony rząd, wolny rynek, cnota wytwórczości/wydajności, naturalna harmonia interesów i pokój<sup>34</sup>. Podobnie jak Sobolewscy, Boaz wymienia kilka kluczowych elementów stanowiących o istocie libertarianizmu; jest ich osiem.

Zarówno Boaz jak i Sobolewscy wskazują na następujące elementy: indywidualizm, prawa jednostki (Sobolewscy mówią o prawach wolnościowych, ale wydaje się, że można postawić między tymi dwoma określeniami znak równości), ograniczenie władzy rządu. Sobolewscy wskazują na własność prywatną; Boaz precyzuje to pisząc o wolnym rynku. Cztery elementy z sześciu wymienionych u Sobolewskich, powtarzają się u Boaza. Boaz dodaje do nich wątek ładu spontanicznego, naturalną

<sup>32</sup> J. Narveson, *The Libertarian Idea*, Temple University Press, Philadelphia 1988, s. 7.

<sup>33</sup> B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Mysł polityczna XIX i XX wieku. Liberalizm*, PWN, Warszawa 1978, s. 9.

<sup>34</sup> D. Boaz, *Libertarianizm...*, s.30-35.

harmonię interesów, pokój i cnotę wytwórczości, przy czym dwie pierwsze łączą się zgrabnie w jedno (pokój można potraktować jako konsekwencję harmonii interesów) a cnota wytwórczości, a więc produktywność i działanie mieści się jakoś w spektrum rozumienia pojęcia indywidualizmu. Główne różnice między liberalizmem według Sobolewskich i libertarianizmem według Boaza dotyczą więc wiary w postęp i naturalnej harmonii interesów.

Wiara w postęp wydaje się być elementem dodatkowym i nie kłóci się z wyznacznikami podanymi przez Boaza, podobnie jak naturalna harmonia interesów nie kłóci się z wyznacznikami Sobolewskich. Różnica dotyczy więc głównie akcentowania elementów, a nie samych elementów, które są zawarte wprost lub między wierszami. Zarówno Boaz, jak i Sobolewscy definiują bardzo blisko ze sobą spokrewnione zjawiska.

U Narvesona mowa jest o tym, że jedynym istotnym czynnikiem w kwestiach politycznych jest wolność, jednak sama wolność to bardzo ogólne i niejasne pojęcie. Jeżeli rozbijemy kategorię wolności na zagadnienia szczegółowe, wówczas okaże się, że wolność w kwestiach politycznych wymaga wolnego rynku i własności prywatnej, oraz ograniczonego rządu, a skoro tak, to prowadzi do sceptycyzmu wobec „utopijnego państwa dobrobytu”. Libertarianizm według Narvesona nie jest więc znacząco odmienny od liberalizmu Sobolewskich.

Można twierdzić, że libertarianizm jest pewną szczególną odmianą liberalizmu i w literaturze wielokrotnie możemy znaleźć pogląd charakteryzujący go w ten sposób<sup>35</sup>. Szczególne cechy libertarianizmu, zestawione z klasycznym liberalizmem, wymienia Modrzejewska. Jej zdaniem wszyscy libertarianie, mimo swojego zróżnicowania, podzielają przekonanie o istnieniu indywidualizmu, prawa do samoposiadania, aksjomatu o nieagresji, korelacji między prawem do własności a prawem do wolności, oraz o prawach naturalnych interpretowanych tylko w sposób negatywny. Wszystkie koncepcje, jej zdaniem, łączy niezwykle silna pozycja jednostki, negująca istnienie społeczeństwa jako czegoś więcej niż sumy jednostek<sup>36</sup>.

Z kolei Justyna Miklaszewska zauważa, że o ile współczesny libertarianizm nawiązuje do najistotniejszych wyróżników liberalizmu klasycznego – czyli do indywidualizmu i racjonalizmu – to na pierwszy plan wysuwa się w nim racjonalizm, podczas gdy klasyczni liberałowie skupiali się raczej na indywidualizmie<sup>37</sup>. Jest to kwestia

<sup>35</sup> D. Juruś, *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu: w perspektywie Rothbardowskiej koncepcji własności*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, s. 193.

<sup>36</sup> M. Modrzejewska, *Libertariańskie koncepcje jednostki i państwa we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej...*, s. 22.

<sup>37</sup> J. Miklaszewska, *Libertariańskie koncepcje wolności i własności*, Wydawnictwo Uniwersytetu



dyskusyjna, ponieważ zdaje się, że libertarianie, mimo akcentowania racjonalności człowieka, więcej uwagi poświęcają jednak kwestiom praw jednostki i ich konsekwencjom praktycznym, w wyniku czego oba elementy równoważą się ze sobą.

Czy można jednak w prosty sposób określić libertarianizm jako kontynuację klasycznego liberalizmu? Nie jest to wcale jasne, gdyż wspomniani autorzy dokonują porównania na podstawie zestawiania liberalizmu i libertarianizmu jako modelowych stanowisk. Jeśli natomiast przeprowadzimy analizę porównawczą poszczególnych przedstawicieli tych stanowisk, wówczas może okazać się, że różnice między nimi nie pozwalają na powiązanie ich ze sobą. Dariusz Juruś dokonuje w swojej książce porównawczej analizy poglądów Locke'a i Rothbarda, aby wykazać, że wątpliwe jest czynienie z Locke'a prekursora libertarianizmu, jak to czynią zarówno tacy libertarianie, jak Rothbard, jak też ich komentatorzy<sup>38</sup>. Z drugiej strony, wykazanie niezgodności poglądów Rothbarda z poglądami Locke'a i wskazania fundamentalnych różnic dzielących ich koncepcje, nie dowodzi jeszcze, że cały libertarianizm nie może być potraktowany jako wersja klasycznego liberalizmu. Poglądy Nozicka, niewątpliwie również libertariańskie, są zdecydowanie bliższe poglądom Locke'a niż poglądy Rothbarda. Problem należy uznać za otwarty; trzeba też zaznaczyć, że jest on w dużej mierze czysto teoretyczny, gdyż realne różnice pomiędzy libertarianami a klasycznymi liberałami są dość subtelne i niekoniecznie muszą mieć przełożenie na realia praktyki politycznej. Kwestia „etykietkowania” – rozważania, czy oba nurty można dopasować do jednej definicji, czy też nie, omija w zasadzie zagadnienia znacznie istotniejsze: oceny samych nurtów i ich twierdzeń. Z punktu widzenia historii filozofii zagadnienie definicji libertarianizmu i klasycznego liberalizmu jest więc ważne, ale z punktu widzenia filozofii polityki nie ma większego znaczenia.

Z tych pobieżnych uwag o charakterze stricte metodologicznym można wysunąć kilka ostrożnych wniosków, przyjmowanych w dalszym toku rozprawy – przy zastrzeżeniu, że niektóre z nich mogą mieć charakter dyskusyjny. Po pierwsze, libertarianizm, pomimo pewnych obiekcji, może być uznany za odmianę klasycznego liberalizmu, posiadającą pewne osobne wyznaczniki, ale też dzielącą z klasycznym liberalizmem szereg cech i twierdzeń wspólnych. Po drugie, libertarianizm jest trudny do oddzielenia od klasycznego liberalizmu, ponieważ tezy głoszone w obu stanowiskach w dużej mierze pokrywają się ze sobą, a oba nurty cechuje wewnętrzna dywersyfikacja. Nie wydaje się jednak, by była to znacząca trudność. Na potrzeby dalszych rozważań

---

Jagiellońskiego, Kraków 1994, s. 13-14.

<sup>38</sup> Por. D. Juruś, *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu...*, s. 193-233.

przyjmuje się, że liberalizm klasyczny jest odmianą bardzo szeroko rozumianego liberalizmu<sup>39</sup>, a libertarianizm – współczesną odmianą klasycznego liberalizmu. Nie da się między nimi postawić ostrej granicy, ponieważ pewien ogólny korpus twierdzeń jest dla nich wspólny, a różnice dotyczą szczegółów dotyczących interpretacji poszczególnych elementów. Zdaje się, że w klasyfikowaniu liberalizmów i libertarianizmów nie jest ważne to, co się w nich twierdzi; ważniejszy jest rozkład akcentów i to, które wątki są uznawane za ważniejsze od innych.

Wątpliwościom nie podlega za to na pewno jedna kwestia: tym, co przede wszystkim odróżnia klasyczny liberalizm od libertarianizmu jest zagadnienie istnienia państwa. O ile klasyczni liberałowie, tacy jak Locke, postulowali ustanowienie rządu ograniczonego, to libertarianie rząd albo odrzucają jako całkowicie niedopuszczalny prawnie i moralnie albo uznają jego prawomocność, ale tylko pod warunkiem że istnienie to jest dobrowolne, to znaczy nie narusza w żaden sposób praw jednostek. Uogólniając, libertarianie są wobec państwa wysoce sceptyczni i podważają sens jego istnienia, podczas gdy klasyczni liberałowie, pomimo sceptycyzmu, sensu istnienia państwa nie kwestionują.

Jeśli weźmiemy pod uwagę niejasne relacje między libertarianizmem i liberalizmem, oraz wewnętrzną dywersyfikację libertarianizmu, to można się zastanowić, czy możliwe jest w ogóle zdefiniowanie tego stanowiska w zadowalający sposób. Gdyby uwzględnić wszystkie sposoby rozumienia libertarianizmu jakie funkcjonowały w historii idei, wówczas okazałoby się to na pewno niemożliwe z uwagi na brak łączących je wspólnych cech. Jeżeli jednak pozostaniemy przy rozumieniach względnie współczesnych – dotyczących grupy poglądów filozoficzno-politycznych uformowanych w drugiej połowie dwudziestego wieku – wówczas rzecz powinna okazać się wykonalna.

Podsumowując powyższe wywody, można pokusić się o sformułowanie roboczej definicji libertarianizmu, która będzie obowiązywała w dalszych częściach rozprawy. Brzmi ona następująco: libertarianizm jest współczesną filozofią polityczną i społeczną, nawiązującą w swych ogólnych założeniach do klasycznego liberalizmu i będącą także podstawą ruchu politycznego o tej samej nazwie, która akcentuje skrajny indywidualizm, wolność osobową i własność prywatną oraz kładzie nacisk na specyficznie nazwane przez siebie elementy, jakimi są koncepcja samoposiadania, zasada nieagresji, oraz zakwestionowanie konieczności istnienia władzy państwowej, bądź przyjmowanie jej tylko w bardzo ograniczonym zakresie.

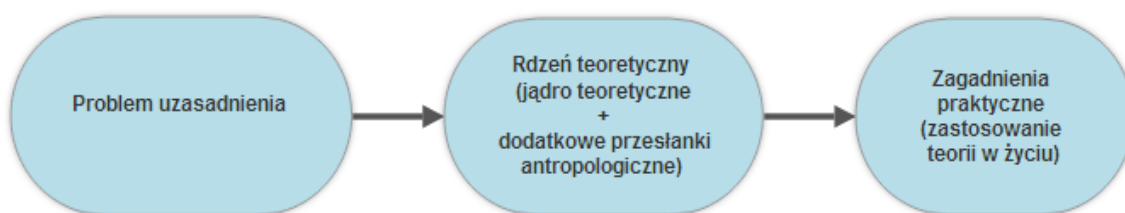
---

<sup>39</sup> Dobrą definicję ogólną liberalizmu podaje Michael Cranston: „liberał jest człowiekiem, który wierzy w wolność”. Por. M. Cranston, *Liberalism*, [w:] *The Encyclopedia of Philosophy*, red. P. Edwards, Macmillan and Free Press, New York, 1967, s. 458.

### 1.3.2. Wewnętrzna struktura teorii libertariańskich

Pomimo wspomianej już dywersyfikacji libertarianizmu, jego budowa jako teorii jest stosunkowo prosta i da się wyodrębnić wewnętrzną strukturę, która leży u podstaw każdego możliwego libertarianizmu. Charakterystyczną cechą libertarianizmu jest jego ogromna oszczędność. Rothbard pisze, że cała doktryna libertarianizmu wyrasta z kilku centralnych założeń<sup>40</sup> i faktycznie, podstawowy korpus też można streścić w kilku zdaniach, które stanowią twardy rdzeń teoretyczny libertarianizmu, a cała reszta to już „tylko” próba zastosowania tych twierdzeń do zagadnień praktycznych,

Podstawowa (ogólna) budowa teorii libertariańskich, odtworzona w oparciu o proponowaną wcześniej metodę badania filozofii polityki, może zostać przedstawiona w formie następującego diagramu:



Rysunek 2. Ogólna budowa teorii libertariańskich

Relacja zachodząca między trzema częściami libertarianizmu jest dynamiczna, co odzwierciedlają strzałki porządkujące je od lewej do prawej. Wywodzenie libertarianizmu – przy użyciu wprowadzonej wcześniej metody – odbywa się od najogólniejszych przesłanek o charakterze ontologicznym, do zagadnień szczegółowych, które często wykraczają poza kwestie filozoficzne i wkraczają w dziedzinę prawa i ekonomii.

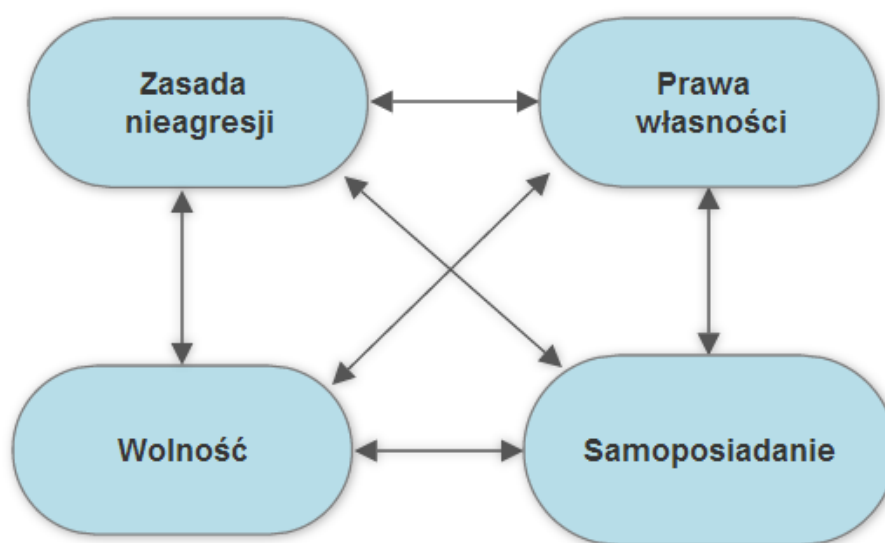
W centrum libertarianizmu znajduje się jądro teoretyczne złożone z podstawowych zasad, czy też centralnych założeń. Jest ono obudowane płaszczem w postaci antropologii filozoficznej. Rozdzielenie ich od siebie właściwie nie jest możliwe – wszystkie elementy rdzenia warunkują się nawzajem na tyle ściśle, że nie sposób je wyodrębnić bez uwzględniania wszystkich pozostałych. Jądro w połączeniu z antropologią będzie nazywane rdzeniem teoretycznym.

Jądro filozofii libertariańskiej składa się z czterech elementów. Dwa

<sup>40</sup> M. Rothbard, *Manifest libertariański*, tłum. W. Falkowski, Wydawnictwo Sub Lupa, Warszawa 2014, s. 44.

najważniejsze do koncepcja samoposiadania i zasada nieagresji. Determinują one wszystkie dalsze twierdzenia i postulaty. Jak się zdaje, są przyjmowane, wprost lub *implicite*, przez wszystkich libertarian. Te dwie koncepcje są specyficzne tylko dla libertarianizmu, chociaż możemy je odnaleźć także w liberalnych ujęciach wolności i praw własności. Wszystkie cztery koncepcje są ze sobą ściśle zrośnięte i stanowią w istocie cztery aspekty tej samej teorii. Każda z nich może zostać wykorzystana do wyjaśnienia trzech pozostałych.

Strukturę jądra teoretycznego libertarianizmu można więc przedstawić graficznie w następujący sposób:



Rysunek 3. Budowa teoretycznego jądra libertarianizmu

Warunkowanie się elementów jądra jest wielostronne. Nie da się w prosty sposób wskazać podstawowych dogmatów, z których wynikają wszystkie kolejne tezy, żaden z tych elementów nie jest w ścisłym sensie fundamentem dla pozostałych. Relacje między nimi zależą od tego, co uznamy za punkt wyjścia, a punktem wyjścia może być każdy z nich.

Samoposiadanie jest prawem do bezwarunkowego posiadania i kontrolowania własnego ciała, będącym konsekwencją faktu bycia człowiekiem. „Być człowiekiem” oznacza „mieć prawo posiadać siebie”. Prawo to daje człowiekowi możliwość myślenia, poznawania, oceniania i wybierania sposobów życia wyłącznie na podstawie własnej decyzji, jak też dysponowania sobą i swoją własnością bez ograniczeń narzucanych przez innych ludzi<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> Tamże, s. 31.

Zasada nieagresji jest nazywana przez Rothbarda „libertariańskim credo”: głosi, że żaden człowiek nie ma prawa do agresji nakierowanej na osobę lub własność drugiego człowieka<sup>42</sup>. Zasada nieagresji jest absolutną podstawą libertariańskiej etyki, a chociaż jest często nazywana aksjomatem, to można ją uzasadniać na różne sposoby, rozpatrywane w części libertarianizmu poświęconej problemowi uzasadnienia.

Samoposiadanie i zasadę nieagresji można sformułować w postaci dwóch dopełniających się twierdzeń:

1. Każdy człowiek ma prawo do dysponowania swoją własnością bez niczyjej zgody (samoposiadanie).

2. Żaden człowiek nie ma prawa ingerować w cudzą własność bez uprzedniej zgody jej właściciela (zasada nieagresji).

Oba twierdzenia są maksymalnie uproszczoną, ekonomiczną teorią praw własności i źródłem, z którego wypływają praktyczne postulaty libertarianizmu. Dotyczą tylko uprawnień odnośnie własności prywatnej. Wywodzą się więc z ekonomii toteż ich charakter jest właśnie ekonomiczny – cały libertarianizm jest więc próbą rozciągnięcia ekonomii wolnorynkowej na całokształt ludzkiej egzystencji.

Powyższe twierdzenia da się sprowadzić do jednej fundamentalnej zasady, która mogłaby brzmieć tak: „Ja i tylko ja mam pełne prawo do dysponowania swoją własnością”. Z tego zdania można ponownie wyprowadzić tezy: „ja mam prawo do dysponowania swoją własnością” i „nikt inny niż ja nie ma prawa dysponować moją własnością”, które odpowiadają samoposiadaniu i zasadzie nieagresji.

Obie tezy można dalej uszczegóławiać i w ten sposób wyprowadzić teorię praw własności. Tak samo możemy wyprowadzić zasadę nieagresji i samoposiadanie z praw własności, które są zaczerpnięte z klasycznej ekonomii. Nieważne, który element przyjmujemy jako punkt wyjścia, drugi element będzie z niego wówczas wynikał. Łącząca je relacja jest dwustronna.

Własność jest tym, czym mogę legalnie dysponować, więc cały świat rozpada się dla libertarianina na dwie sfery: sferę tego, co posiada, czyli tego w co może dowolnie ingerować, oraz sferę tego, czego nie posiada i w co ingerować nie może. Ingerowanie w to, co moje, jest słuszne, a w to, co do mnie nie należy, niesłuszne. To, co do mnie nie należy, należy do innego człowieka. Cała rzeczywistość rozpada się jak gdyby na szereg ogrodzonych płotem działek – na każdej działce siedzi jej właściciel, który może robić w obrębie swojej działki co mu się żywnie podoba, ale nie może wejść na inną działkę bez

---

<sup>42</sup> Tamże, s. 25.

zgody jej właściciela – chyba, że jest to konieczne, ponieważ nastąpiło naruszenie czyjejś własności. Taką sytuację dobrze opisuje millowska zasada, która głosi, że „jedynym celem usprawiedliwiającym ograniczenie przez ludzkość, indywidualnie lub zbiorowo, swobody działania jakiegokolwiek człowieka jest samoobrona, że jedynym celem, dla którego ma się prawo sprawować władzę nad członkiem cywilizowanego społeczeństwa wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzie innych”<sup>43</sup>. Prawa własności określają zasięg swobody działania, czyli wolności. Bez nich wolność jest niemożliwa.

Wolność w libertarianizmie ma charakter wyłącznie negatywny. Oznacza brak ograniczeń w działaniu, a działaniem jest nabywanie własności, dysponowanie własnością, wymiana własności, bądź pozbywanie się własności. Wolność można więc interpretować jako pochodną praw własności, a jej ograniczeniem jest zasada nieagresji, która jest dopełnieniem samoposiadania, które, razem z zasadą nieagresji, prowadzi do praw własności. Bez założenia wolności dysponowania, nabywania, wymiany i zrzekania się własności nie możemy mówić o prawach własności, a więc prawa własności także są pochodną wolności tak jak wolność jest pochodną własności. W prawach własności zawiera się to, że człowiek ma możliwość dysponowania własnością w oparciu o to, co uważa za słuszne. Nie mając takiej teoretycznej możliwości, nie można niczego posiadać, ponieważ w koncepcji posiadania zawiera się możliwość rezygnacji z własności, to zaś jest możliwe tylko poprzez wolność. Będąc zmuszonym do posiadania danej rzeczy nie mogę jej naprawdę w pełni posiadać, gdyż nie mogę z niej zrezygnować. Tak więc bez wolności nie ma własności i, tym samym, samoposiadania.

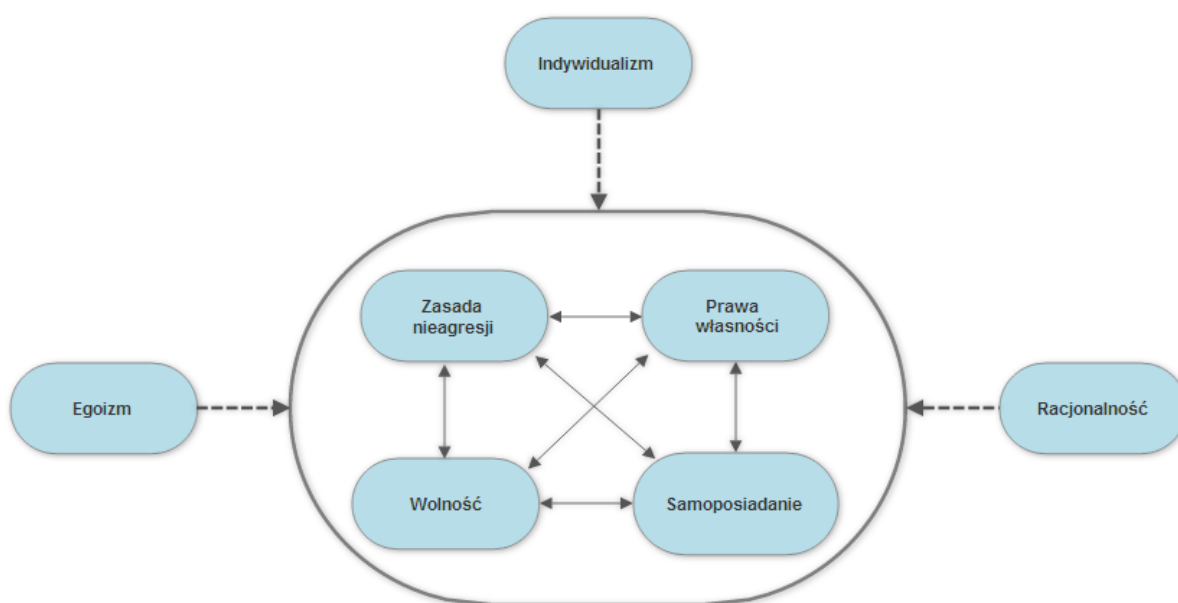
Należy mocno podkreślić, że wolność dla libertarianizmu nie jest wolnością w sensie ontologicznym; nie ma nic wspólnego ze sporem determinizmu z indeterminizmem, ani z wolnością woli. Jej sens kształtuje się wyłącznie na tle praw własności i określa pole uprawnionego działania podmiotu, bez względu na kierujące nim motywacje. Jej wymiar jest legalistyczny, prawny i tylko w tym wymiarze można o niej mówić. Gdyby potraktować ją w szerszych kategoriach antropologicznych czy społecznych, wówczas odpowiednią nazwą byłaby dla niej swoboda. Wolność jaką postulują libertarianie nie kłóci się z determinizmem – wolności ontologicznej może nie być, wolna wola może być złudzeniem, a mimo to legalistyczna wolność libertarianizmu będzie obowiązywać w sferze prawnej. Istotne jest to, by ludzkie decyzje, bez względu na motywacje, wpływały z nich samych.

---

<sup>43</sup> J. S. Mill, *O wolności*, [w:] tenże, *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. A Kurlandzka, PWN, Warszawa 2005, s. 102.

Jak zostało pokazane, proces objaśniania centralnych założeń libertarianizmu możemy rozpocząć od dowolnego elementu jądra. Dodatkowymi elementami, które umożliwiają tej strukturze funkcjonować, są składniki antropologii filozoficznej, do których należy zaliczyć indywidualizm, racjonalność i egoizm. Indywidualizm pozwala sformułować prawa własności w taki sposób, by dotyczyły tylko jednostek ludzkich i niczego więcej. Racjonalizm, a więc w tym przypadku zdolność do używania rozumu, pozwala zastosować prawa własności w życiu. Egoizm oznacza skoncentrowanie działania na własnej korzyści. Te trzy koncepcje są podporą jądra, ale nie jego uzasadnieniem; są to trzy pierwotne fakty, obserwowane w ludzkim życiu i stanowiące dodatkowe przesłanki dla założeń centralnych. Libertarianie nie mówią, że człowiek *powinien* być racjonalny czy egoistyczny – oni stwierdzają, że człowiek taki właśnie jest.

Jest właściwie dyskusyjne, czy są one naprawdę odrębne od założeń jądra, czy też bezpośrednio się w nich zawierają, dlatego oddzielenie tych dwóch sfer jest dość trudne, a antropologia libertariańska jest ich kombinacją. Struktura całego rdzenia wygląda więc następująco:



*Rysunek 4. Kompletna budowa teoretycznego rdzenia libertarianizmu*

Strzałki narysowane przerywaną linią oznaczają, że dany element rzutuje na całość jądra i jest niezbędny do jego pełnego wyjaśnienia. Choć diagram nieco się skomplikował, to podstawowy kształt antropologii filozoficznej przyjmowanej przez libertarian jest bardzo prosty i może zostać sformułowany w sposób następujący:

Jedynym istniejącym podmiotem działania jest indywidualny człowiek, postrzegany w etyce jako najwyższe dobro samo dla siebie. Konsekwencją tego założenia jest krytyka pojęcia społeczeństwa rozumianego jako coś więcej niż suma jednostek, oraz ogólny sprzeciw wobec wszelkich form kolektywizmu. Jednostka jest racjonalna, a więc posiada rozum pozwalający poznawać i przetwarzać informacje z otoczenia, oraz egoistyczna, czyli sama dla siebie jest najwyższym dobrem, celem i powodem działania. Egoizm jest na ogół stwierdzany jako neutralny fakt, pozbawiony znaczenia moralnego<sup>44</sup>, gdyż działanie zorientowane na realizację postawionych sobie celów jest podstawą ekonomii wolnorynkowej<sup>45</sup> – ludzie działają, posługują się różnymi środkami, aby zrealizować swoje potrzeby. Ponadto jednostka posiada zdolność do działania: przetwarzania i zawłaszczania otaczających ją zasobów. Z tych cech wynika teoria praw własności. Jej dwa zasadnicze elementy to samoposiadanie i aksjomat o nieagresji – rozpatrywane na ogół osobno, ale będące w zasadzie dwoma aspektami tej samej koncepcji. Aksjomat o nieagresji jest nazywany podstawą tej filozofii, jednak da się wykazać, iż wynika z praw własności. Dopełnieniem teorii praw własności i warunkiem jej działania jest wolność.

Część diagramu ogólnego (rysunek 2) znajdująca się po stronie lewej odzwierciedla to, w jaki sposób istnienie centralnych założeń jądra libertarianizmu może być uzasadniane. W szczególności chodzi tu o problem, jakim jest wykazanie dlaczego wolność ma tak fundamentalne znaczenie i z jakiego powodu prawo do wolności jest ważniejsze niż, przykładowo, bycie cnotliwym albo dążenie do wspólnego dobra<sup>46</sup>. Odpowiedzi na to pytanie mają różnoraki charakter, co pozwala wyróżnić kilka osobnych stanowisk o charakterze etycznym.

Centralne założenia libertarianizmu nie są prostymi dogmatami: ich przyjęcie wynika z głębszych przesłanek. Libertarianie dzielą się tu na dwa główne obozy – deontologizm wywodzi je z praw natury, a więc ostatecznie z ontycznej struktury świata w której prawa te są zakorzenione, a konsekwencjalizm traktuje je jako jedną z wielu możliwości, którą należy przyjąć ponieważ przynosi społecznie największe korzyści. Jest jeszcze trzecia droga, w której założenia centralne próbuje się wywodzić na drodze umowy społecznej, co można nazwać libertarianizmem kontraktariańskim<sup>47</sup>, oraz czwarta: hybryda

<sup>44</sup> A. Rand, *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu.*, tłum. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2015, s. 8.

<sup>45</sup> M. Rothbard, *Ekonomia wolnego rynku*, tom 1, tłum. R. Rudowski, Fijorr Publishing, Warszawa 2007, s. 111-112.

<sup>46</sup> D. Rasmussen, *Rights, Theories Of*, [w:] red. R. Hamowy, *The Encyclopedia of Libertarianism*, SAGE Publications, Los Angeles/London 2008, s. 437.

<sup>47</sup> J. Narveson, *A Contractarian Case for Libertarianism*,



libertarianizmu konsekwencjalistycznego z deontologicznym, wynikająca z założenia, że libertarianizm deontologiczny i konsekwencjalistyczny nie mogą istnieć w czystych postaciach<sup>48</sup>.

Warto zauważyć, że dużo racji mają ci, którzy twierdzą, że w tym miejscu przebiega główna linia podziału libertarianizmu na dwie osobne filozofie<sup>49</sup>. Jedna znajduje swoje oparcie w prawach naturalnych, które są ostatecznie zakorzenione w ontycznej strukturze świata i obowiązują bez względu na to, co ludzie uznają za słuszne, bądź niesłuszne. Druga ma charakter normatywny, czysto praktyczny – założenia libertarianizmu są konstruktem, który należy przyjąć, ponieważ są najkorzystniejsze dla ludzkiej egzystencji. Pierwsza wersja pozwala sformułować libertarianizm jako rezultat sformułowania regularnej ontologii i stworzenia *systemu* obejmującego wszystkie dziedziny filozofii. Druga redukuje się ostatecznie do koncepcji etycznej, której uwarunkowanie jest wyłącznie pragmatyczne, a inne dziedziny filozofii nie są jej potrzebne.

Filozoficzny spór libertariańskich deontologów i konsekwencjalistów jest o tyle interesujący, że jedni i drudzy zgadzają się w kwestii kształtu przyjmowanej antropologii i centralnych założeń libertarianizmu, co oznacza, że, przynajmniej pozornie, wpływ obu stanowisk na postulaty praktyczne wydaje się niewielki. Spór może więc wydawać się czysto akademicki, jednak tak nie jest – przyjęcie deontologizmu albo konsekwencjalizmu ma kluczowe znaczenie dla uzasadnienia różnych elementów tej filozofii, a te same problemy i zagadnienia praktyczne wyglądają inaczej i podlegają innej ocenie, w zależności od tego, którą wersję uzasadnienia libertariańskiego fundamentu przyjmiemy. Uwzględnienie tych rozbieżności jest niezbędne do poprawnej analizy libertarianizmu; najgłębsze elementy teoretycznej koncepcji człowieka rzutują ściśle nawet na bardzo szczegółowe postulaty praktyczne i nie da się ich rozpatrywać niezależnie od siebie.

Gdy zastosujemy sformułowane w jądrze zasady do problemów praktycznych, wówczas uzyskamy praktyczną część libertarianizmu, na diagramie znajdującą się po prawej stronie. Część praktyczna zawiera konkretne propozycje tego, jak libertarianizm sprawdza się, czy też może się sprawdzić, w życiu. Tę część na ogół akcentują propagatorzy i ideologowie, nastawieni na popularyzację i realizację libertarianizmu. Libertarianie nie są jednak zgodni co do tego, jak należy wcielać zasady libertarianizmu w

---

<https://www.libertarianism.org/publications/essays/contractarian-case-libertarianism> [dostęp: 05.08.2018].

<sup>48</sup> J. Wolff, *Libertarianism, Utility, and Economic Competition*, „Virginia Law Review” 2006, Vol. 92, No. 7, s. 1605-1606.

<sup>49</sup> W. E. Block, *David Friedman and Libertarianism: A Critique*, <http://libertarianpapers.org/articles/2011/lp-3-35.pdf> [dostęp: 10.12.2018].

życie i jak je interpretować. Tutaj też przebiega większość linii dzielących libertarian i tu rozgrywają się najważniejsze spory, w tym spór o państwo.

#### 1.4. Nozick o pierwszeństwie antropologii w budowaniu filozofii polityki

Nozick w pełni zdaje sobie sprawę z metodologicznej pierwotności antropologii w budowaniu filozofii polityki. Fundamentalne i podstawowe pytanie filozofii polityki brzmi jego zdaniem następująco: czy państwo powinno istnieć?<sup>50</sup> Pytanie to poprzedza wszystkie inne, ale znalezienie na nie odpowiedzi wymaga wyjścia poza filozofię polityczną – aby objaśnić w pełni dziedzinę polityki, trzeba opisać sytuację polityczną w sposób niepolityczny i z tego niepolitycznego opisu dopiero wyprowadzać jej cechy polityczne<sup>51</sup>. Oznacza to, że filozofia polityki jest w jego ujęciu dziedziną szczegółową i niesamodzielną; jest nabudowana na dziedzinach bardziej ogólnych.

Wyrażając sprawę prościej, aby wytłumaczyć to, co polityczne, trzeba wyjść poza tę dziedzinę – nie opisywać „od środka”, lecz z zewnątrz. Tutaj leży różnica między filozofią polityki a politologią. Politologia opisuje i wyjaśnia, jak działają istniejące państwa i skąd się biorą, natomiast filozofia polityki ma za zadanie spojrzeć na zagadnienie szerzej. Ma opisać przestrzeń w której państwo funkcjonuje, a więc rzeczywistość społeczną, „świat człowieka-dla-człowieka” i dopiero na podstawie tego opisu określić, gdzie w tej rzeczywistości jest przestrzeń dla państwa: czy w ogóle jest taka przestrzeń, a jeśli jest, to jaki ma charakter. Stosując terminologię kantowską, filozof polityki musi określić jakieś są warunki istnienia rzeczywistości politycznej, by zaś je określić, trzeba wyjść poza politykę. Nie jest to główny wątek kantowski jaki można znaleźć u Nozicka – głównym będzie bowiem przyjęcie zasady „człowieka jako celu” – ale jeden z pomniejszych na pewno<sup>52</sup>.

Tak zarysowany zabieg był wielokrotnie przeprowadzany w historii filozofii, czasem mniej, czasem bardziej świadomie, aczkolwiek wyraźne oddzielenie dziedziny filozofii polityki datuje się dopiero na początek epoki nowożytnej<sup>53</sup>. Karol Marks był bodaj

<sup>50</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 17.

<sup>51</sup> Tamże, s. 20.

<sup>52</sup> Wątek związków Nozicka z Kantem jest dość złożony; w literaturze przedmiotu można znaleźć krytykę wykorzystania kantowskich zasad przez Nozicka i zarzut ich powierzchownego traktowania, czy wręcz uwagi o fundamentalnej niezgodności imperatywu kategorycznego z zasadami libertarianizmu. Por. np. C.E. Harris Jr, *Kant, Nozick and the Minimal State*, „The Southwestern Journal of Philosophy” 1979, Vol. 10, No. 1, s. 179-187; R. Taylor, *A Kantian Defense of Self-Ownership*, „The Journal of Political Philosophy” 2004, Vol. 12, No. 1, s. 65.

<sup>53</sup> Taki całościowy charakter mają także systemy Platona i Arystotelesa, ale w ich przypadku trudno mówić o ostro oddzielonej filozofii polityki – dziedzina tego, co polityczne jest u nich zrośnięta w jedno z dziedziną tego, co społeczne. Wyraźne rozdzielenie sfer polityki i społeczności pojawia się chyba dopiero

ostatnim filozofem, u którego refleksja polityczna jest ściśle wkomponowana w całościowy system filozoficzny, obejmujący wszystkie możliwe dziedziny wiedzy i z którego ściśle wynika. Nozick nie ma aż tak daleko idących aspiracji; jak zostało napisane wcześniej, jest poszukiwaczem, a nie systematykiem. Uświadamia sobie konieczność poczynienia pewnych rozstrzygnięć, ale nie zawsze się tego podejmuje.

Nozick nie zapuszcza się więc w trakcie dociekań filozoficzno-politycznych na pole metafizyki i epistemologii, podkreśla jednak wyraźnie, że „filozofia moralna wyznacza ramy filozofii polityki i stanowi jej tło”. Filozofia moralna określa to, co ludziom robić wolno, a czego nie wolno – tym samym wyznacza ramy tego, co jest dopuszczalne dla aparatu państwowego i dla jego ustanowienia, jeśli przyjmiemy, że aparat taki powinien powstać lub powstanie sam<sup>54</sup>. Ujawnia się tu przy okazji jeden z kluczowych elementów libertariańskiej antropologii, czyli indywidualizm. Nozick, jak wszyscy libertarianie, odrzuca istnienie zbiorowości rozumianych jako coś więcej niż prosta suma części. Instytucje, grupy, państwo, wreszcie całe społeczeństwo – to tylko zbiór indywidualnych jednostek. Jedyne co istnieje społecznie to indywidualne życia<sup>55</sup> i to na tym powinna zostać skupiona uwaga.

Filozofia polityki jest więc dla Nozicka szczególnym wariantem filozofii moralnej, zastosowaniem ogólnej etyki do szczegółowej problematyki politycznej. Dziedzina polityczna nie istnieje samodzielnie i filozofia polityki także nie, właściwie nie da się jej wyodrębnić jako osobnej dyscypliny, gdyż jest etyką szczegółową. Istnieją tylko jednostki – jednostki wchodzą ze sobą w interakcje, a ich działania względem siebie są regulowane przez określone prawa. Prawa te są przyrodzone i istnieją działania, które nie mogą zostać przeprowadzone bez naruszania tych praw<sup>56</sup>. Skoro więc istnieją naturalne prawa jednostki i istnieje dziedzina tego, co dopuszczalne i niedopuszczalne, oraz skoro nie istnieją podmioty moralne inne od jednostkowych ludzi, toteż sfera polityczna daje się sprowadzić do sfery szczególnych działań o charakterze moralnym, które podlegają filozofii moralnej, a więc etyce. Filozofia moralna jest podstawowym narzędziem opisu

---

u Hobbesa. Wprawdzie dalej nie jest to podział w pełni rozłączny, o którym możemy mówić dopiero w momencie oddzielenia się od filozofii socjologii, ale da się u niego oddzielić teorię państwa od opisu relacji międzyludzkich – nawet jeśli rządzące nimi mechanizmy są podobne. Osobna jest kwestia Augustyna, który pozornie zdaje się sprawić tu pewne problemy, ale jego podział na Państwo Boże i Państwo Ziemskie nie jest prostym podziałem na to co społeczne i to, co polityczne, gdyż Państwo Ziemskie jest zarazem tym co polityczne (władzą ziemską władcy nad obywatelami państwa) i tym co społeczne (społecznością niechrześcijan), a Państwo Boże to z kolei tylko to co społeczne (społeczność chrześcijan żyjących wśród niechrześcijan) – trudno bowiem interpretować metafizyczną zwierzchność Boga nad człowiekiem w kategoriach wyłącznie politycznych.

<sup>54</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 19.

<sup>55</sup> Tamże, s. 50.

<sup>56</sup> Tamże, s. 5.

tego, co polityczne. Zakazy moralne, których egzekwowanie jest dopuszczalne pod przymusem, są źródłem wszelkiej prawomocności stosowania przymusu, czyli fundamentalnej władzy posiadanej przez państwo<sup>57</sup>.

Nasuwa się tu wniosek, że skoro filozofia moralna jest zagadnieniem szerszym niż filozofia polityki, to do skonstruowania tej ostatniej nie będziemy potrzebowali wszystkich możliwych rozstrzygnięć z zakresu etyki, a jedynie tych, które dotyczą indywidualnych praw, podejmowanych działań, oraz naruszania tych praw w kontekście państwa bądź jego braku. Nozick konsekwentnie trzyma się tego i przyznaje, że jego koncepcja nie jest kompletna, gdyż zawiera pewne luki, na przykład nie znajdziemy w niej ścisłej teorii podstaw moralnych praw jednostki<sup>58</sup>. Tym samym, teoria praw naturalnych, chociaż przyjmowana przez Nozicka, nie jest w żaden sposób uzasadniana, czy wyjaśniana – jest założona jako aksjomat.

---

<sup>57</sup> Tamże, s. 19.

<sup>58</sup> Tamże, s. 10.

## 2. Panorama teorii libertariańskich

### 2.1. Problem klasyfikacji libertarianizmu

#### 2.1.1. Podstawowe podziały wewnątrz libertarianizmu

Jak wskazano w poprzednim rozdziale, główny rdzeń libertarianizmu składa się z kilku tez, które są następnie stosowane do rozwiązania problemów społecznych i politycznych. Choć panuje ogólna zgoda w kwestii podstawowych treści zasad libertarianizmu, to nie ma zgody co do ich rozumienia i zastosowania w praktyce, co generuje rozmaite spory i podziały. Niektóre dyskusje zaowocowały wyodrębnieniem się odłamów libertarianizmu posiadających własne nazwy. Jest ich stosunkowo dużo, co wprawia w zakłopotanie przy pierwszym kontakcie z libertarianizmem, gdyż podziały wskutek których się wyodrębniły przebiegają wzdłuż różnych osi. To oznacza, że poglądy każdego libertarianina mogą przynależeć do kilku odłamów jednocześnie. Niektóre z nich wykluczają się wzajemnie, a inne nie, a wypadkowa tych stanowisk tworzy indywidualne stanowisko konkretnej osoby. Charakterystyczna budowa libertarianizmu – prosty zestaw podstawowych twierdzeń stosowanych do wszelkich możliwych zagadnień – sprawia, że jest to nurt wysoce interpretacyjny i podatny na modyfikacje.

Rozeznanie się w tym zróżnicowaniu bywa kłopotliwe, ponieważ nie istnieje żadna, systematyczna klasyfikacja. Rodzaje libertarianizmu wykształciły się spontanicznie na drodze nieustannych dyskusji, a sam libertarianizm nie jest jednym poglądem, lecz rodziną spokrewnionych ze sobą poglądów<sup>59</sup>. Etykiety oznaczające poszczególne libertarianizmy zaczęły krążyć w obiegu, aż stały się powszechnie obowiązującymi nazwami. Następnie trafiły do literatury poświęconej libertarianizmowi, gdzie są używane przy opisywaniu różnych jego odmian. Proces ten jest naturalny, ale zarazem utrudnia zrozumienie źródeł wewnętrznej dywersyfikacji libertarianizmu.

Teoretyczny rdzeń libertarianizmu, obdarty z jakiegokolwiek interpretacji, jest jedynym „prawdziwym” libertarianizmem, za którym podążają wszyscy jego zwolennicy. Libertarianizm potraktowany jako filozofia praktyczna – a więc jako zastosowanie tego rdzenia do rzeczywistości społecznej i politycznej – rozpada się na dziesiątki rodzajów, zależnych od tego, które interpretacje uzna się za słuszne. Rodzaje te można krzyżować, mieszać, uszczegóławiać, tworząc coraz to nowe libertarianizmy, niekiedy różniące się

<sup>59</sup> P. Vallentyne, B. van der Vossen, *Libertarianism* [w:] red. E.N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2018 Edition, <https://plato.stanford.edu/entries/libertarianism/>, [dostęp: 01.12.2018].

opinią w tylko jednej kwestii szczegółowej. Stopień ich wyrazistości także jest różny – w niektórych przypadkach trudno określić, czy mowa o wyraźnie odrębnej wersji libertarianizmu, czy nie.

W ten chaos można jednak wprowadzić pewien porządek. W tym celu należy wpieryw wymienić i pokrótce scharakteryzować najważniejsze rodzaje libertarianizmu i spory, które doprowadziły do ich ukształtowania.

Pierwszy z możliwych podziałów został zasygnalizowany w poprzednim rozdziale. Jest to wynikający ze sporu o źródła normatywności podział na **libertarianizm deontologiczny** i **libertarianizm konsekwencjalistyczny**. Deontologowie odwołują się do teorii praw naturalnych, a konsekwencjaliści do konsekwencji i użyteczności. Ich znaczenie dla całego libertarianizmu jest na tyle duże, że nie będą dokładnie studiowane w tym rozdziale; poświęcono im obszerne fragmenty rozdziału trzeciego.

Ze względu na stosunek do własności można wyodrębnić **prawicę libertariańską** (*right-libertarianism*) i **lewicę libertariańską** (*left-libertarianism*). Prawica libertariańska to twardy odłamek libertarianizmu, który zakłada, iż wszelka własność może być wyłącznie prywatna. Szczególnym rodzajem prawicowego libertarianizmu jest **propertarianizm**, w którym, jak się zdaje, własność jest podniesiona do rangi wartości absolutnej i bezwzględnej. Lewica libertariańska – której rozumienie zmieniało się z biegiem lat – dopuszcza natomiast możliwość zaistnienia własności publicznej, rozumianej rozmaicie w zależności od teoretyka. W jej ramach mieści się szczególny pogląd nazywany **geolibertarianizmem**, w którym własność ziemi nie może być prywatna. Ziemia może być najwyżej traktowana jako dzierżawa i w związku z tym używanie jej wiąże się z płaceniem podatku na rzecz jakiejś szerszej wspólnoty.

Stosunek do państwa, najbardziej interesujący z perspektywy rozprawy i analizowany szczegółowo w jej drugiej części, pozwala wyróżnić dwa stanowiska. Pierwszym jest **anarchokapitalizm**, czyli pogląd odrzucający całkowicie zasadność istnienia państwa, gdyż jest ono tworem szkodliwym i niemoralnym. Drugim stanowiskiem jest **minarchizm**. Minarchiści dopuszczają istnienie ograniczonego w swych kompetencjach państwa i można ich podzielić na dwa rodzaje. Jedni twierdzą, że państwo jest konieczne by libertarianizm mógł funkcjonować, a drudzy, że struktura o charakterze państwowym wyłoni się spontanicznie ze stanu kapitalistycznej anarchii i jest dopuszczalna moralnie, o ile nie wykracza poza pewne określone ramy.

Szczególną wariacją na temat anarchokapitalizmu jest **agoryzm**, który kładzie silny nacisk na zagadnienie realizacji postulatów libertariańskich.

Istnieją też rodzaje libertarianizmu, które nie są stronami konkretnych sporów lecz kładą nacisk na pewne szczególne elementy swojej doktryny i pod pewnymi względami bliżej im do ideologii politycznych czy wręcz programów partyjnych niż do filozofii, ponieważ powstały jako mutacje filozoficznego libertarianizmu w obrębie dyskursu *stricte* politycznego. Przykładem takiej fuzji filozofii z programem politycznym może być **neolibertarianizm**, gdzie ekonomiczne konsekwencje libertarianizmu łączone są z neokonserwatyżmem, oraz **paleolibertarianizm**, który zbliża się w swoich postulatach do konserwatywnego liberalizmu: łączy gospodarcze postulaty libertarianizmu z poparciem dla tradycyjnych wartości i porządku społecznego. Można wyróżnić także **chrześcijański libertarianizm**, który z kolei łączy libertarianizm z doktrynami teologii chrześcijańskiej, **zielony libertarianizm (ekolibertarianizm)** łączący libertarianizm z postulatami partii proekologicznych, wreszcie **libertariański transhumanizm**, który wykorzystuje libertarianizm do realizacji programu technologicznego udoskonalenia człowieka jako gatunku, oraz spokrewniony z nim **technolibertarianizm**.

Jedną z najnowszych odmian libertarianizmu jest ***bleeding-heart libertarianism***, znany też pod nazwą **szkoły arizońskiej (*Arizona School*)**. Postulaty libertarianizmu są tu uznawane za najkorzystniejsze dla osób upośledzonych społecznie i ekonomicznie toteż traktowane są jako narzędzie do osiągnięcia społecznej sprawiedliwości.

### 2.1.2. Główne osie podziału i próba nowej klasyfikacji

Można zauważyć, że wymienione libertarianizmy nie tworzą spójnej klasyfikacji. Jedne odzwierciedlają głębokie podziały przebiegające w sercu teoretycznym libertarianizmu, inne zaś skupiają się na pewnych kwestiach w większym stopniu niż na pozostałych. Aby ten gąszcz uporządkować, należy zauważyć, że niektóre kwestie sporne są dla tej filozofii szczególnie ważne. Trzy z nich wydają się szczególnie istotne. Pierwszą jest problem uzasadnienia, drugą problem państwa, a trzecią problem własności.

Problem uzasadnienia dotyczy określenia tego, na czym libertarianizm właściwie jest ufundowany i skąd wynika moc prawna jego postulatów. Jest on może najważniejszy na polu teoretycznym i generuje najgłębszy ze wszystkich możliwych podziałów, a zarazem wzbudza wśród libertarian nieco mniejsze zainteresowanie niż inne kwestie, być może z uwagi na wysoce abstrakcyjny, teoretyczny charakter. Z tego powodu zajmują się nimi głównie akademicy, podczas gdy dla „zwykłych” libertarian są to kwestie nie tyle pozbawione znaczenia, ale jednak drugorzędne.

Problem państwa jest dla odmiany najbardziej widowiskowy i efektowny, pociąga też za sobą bodaj największe konsekwencje praktyczne. Wszyscy libertarianie są nastawieni negatywnie wobec państwa i traktują je bądź jako największego możliwego wroga człowieka, bądź jako bardzo podejrzanego sojusznika, z którym trzeba współpracować, ale z zachowaniem daleko posuniętej ostrożności. Spór rozpada się więc na dwa aspekty. Po pierwsze, powstaje pytanie, czy państwo powinno istnieć, czy nie; po drugie, w zależności od uzyskanej odpowiedzi, trzeba określić kształt postulowanej formy organizacji. Dywersyfikacja wśród minarchistów i anarchokapitalistów nie jest jednak tak ostra, by można było wyróżniać wyraźne „podrodzaje” tych nurtu. Ponadto, spór o państwo toczy się niejako na dwóch frontach. Pierwszy to generalna polemika z etatystami albo archistami, czyli zwolennikami istnienia państwa, a drugi to polemika z innymi anarchistami. Anarchiści na ogół nie akceptują anarchokapitalizmu jako jednego z dopuszczalnych typów anarchii<sup>60</sup>.

Problem własności prywatnej może się na pierwszy rzut oka wydawać zagadkowy, gdyż większość libertarian głosi zbliżone postulaty gospodarcze, prowadzące do zrealizowania skrajnie pojmowanego kapitalizmu. Podobnie jak w przypadku problemu państwa, tak też i tu można wskazać, że libertarianie dzielą się na dwie grupy. Pierwsza zakłada szczególne znaczenie własności prywatnej i jej wyłączone istnienie w przestrzeni ekonomicznej. Druga dopuszcza pewne wyjątki, to znaczy zakłada, że istnieją sytuacje, w których określony obiekt nie może być przedmiotem niczyjej własności bądź może należeć do wszystkich. Osią sporu jest więc sama koncepcja własności, co ponownie sprowadza nas w rejony wysoce teoretyczne, tym razem wkraczające na pogranicze filozofii i ekonomii.

Te trzy zagadnienia są najistotniejsze dla libertarianizmu, ponieważ pociągają za sobą największe konsekwencje.

Rozwiązanie pierwszego problemu określa sposób ufundowania postulatów libertariańskich i ich charakter. Rozwiązanie drugiego określa stosunek do instytucji państwa i do polityki w ogóle; co przekłada się na praktyczne działania w sferze politycznej i społecznej. Rozwiązanie trzeciego określa, jak bardzo prokapitalistyczny i prowolnorynkowy jest libertarianizm<sup>61</sup>, a więc wyznacza ściśle ekonomiczną ramę tej filozofii.

---

<sup>60</sup> E. Boraas, G. Elkin, I. McKay, D. Neal, *Anarchist FAQ Appendix: Anarchism and Anarcho-capitalism*, <http://www.infoshop.org/an-anarchist-faq-appendix-anarchism-and-anarcho-capitalism/> [dostęp: 01.01.2019].

<sup>61</sup> W porównaniu do innych filozofii politycznych, libertarianizm jest zawsze skrajnie prowolnorynkowy, ale oczywiście w tym wypadku punktem odniesienia są wyłącznie same libertarianizmy.



Ponieważ dla każdego zagadnienia da się wskazać dwa główne rozwiązania, które odpowiadają dwóm rodzajom libertarianizmu, to można je ze sobą skrzyżować w trójwymiarowym układzie współrzędnych, gdzie jedna oś odpowiada własności, druga państwu, a trzecia uzasadnieniu. Pozwala to wyróżnić łącznie osiem możliwych rodzajów libertarianizmu, do których można przyporządkować wszystkich przedstawicieli nurtu. Podział zaprezentowany jest w poniższej tabeli :

	Anarchokapitalizm	Minarchizm	
Prawica libertariańska	PAD	PMD	Deontologizm
	PAK	PMK	Konsekwencjalizm
Lewica Libertariańska	LAD	LMD	Deontologizm
	LAK	LMK	Konsekwencjalizm

Trzyliterowy kod wskazuje stanowiska zajmowane we wszystkich trzech sporach. PAD może zostać rozwinięty jako „libertarianizm prawicowy, anarchokapitalistyczny i deontologiczny” i tak dalej<sup>62</sup>. Są to oczywiście *możliwe* rodzaje libertarianizmu, ale nie wszystkie są wewnętrznie spójne i posiadają swoich przedstawicieli. Można wskazać, że Nozick lokuje się pod kodem PMD, Rothbard i Rockwell to PAD, David Friedman to PAK, Friedrich August von Hayek – jeśli uznać go za libertarianina – to PMK, Vallentyne to LMK, a geolibertarianie reprezentują nurt LMD.

Dwa rodzaje są wewnętrznie sprzeczne i pozbawione przedstawicieli: LAD i LAK. Typowo anarchokapitalistyczny postulat pełnej własności prywatnej jest sprzeczny z dopuszczalnością wyjątków od tego postulatu, jaką głosi lewica libertariańska. Nie dotyczy to natomiast prawicowych minarchizmów (PMD i PMK), gdyż państwo minimalne niekoniecznie musi się wiązać z własnością publiczną.

Każdy dotychczas wskazany rodzaj libertarianizmu wynika z przyjęcia takich a nie innych rozwiązań trzech sporów. Warto zauważyć, że stanowiska akcentujące kwestie

<sup>62</sup> Rozwinięcia wszystkich kodów są następujące: PAD – libertarianizm prawicowy, anarchokapitalistyczny i deontologiczny; PMD – libertarianizm prawicowy, minarchistyczny i deontologiczny; PAK – libertarianizm prawicowy, anarchokapitalistyczny i konsekwencjalistyczny; PMK – libertarianizm prawicowy, minarchistyczny i konsekwencjalistyczny; LAD – libertarianizm lewicowy, anarchokapitalistyczny i deontologiczny; LMD – libertarianizm lewicowy, minarchistyczny i deontologiczny; LAK – libertarianizm lewicowy, anarchokapitalistyczny i konsekwencjalistyczny; LMK – libertarianizm lewicowy, minarchistyczny i konsekwencjalistyczny.

obyczajowe, na przykład paleolibertarianizm, znikają w tym podziale, ponieważ ich stosunek do własności jest wciąż głównie prawicowy (oczywiście w rozumieniu libertariańskiej prawicy). Żaden libertariański konserwatysta nie zezwoli na łamanie zasady nieagresji w imię obrony tradycyjnych wartości, gdyż nie może się ona odbywać za pomocą siły. Zasada nieagresji podlega podważeniu tylko z powodów ekonomicznych, ale nie obyczajowych.

Stosunek do kwestii obyczajowych można teoretycznie wyróżnić jako dodatkowy wymiar klasyfikacyjny. Pomnożyłoby to ilość libertarianizmów do szesnastu, jednak taki zabieg wydaje się zbędny, gdyż kwestie obyczajowe nie podlegają wśród libertarian szczególnie ożywionej dyskusji, „wewnątrz” samego libertarianizmu, z uwagi na zakładaną wolność w stosunku do przyjmowanych norm postępowania. Niektórzy postulują, że pewne rozwiązania obyczajowe są lepsze od innych, ale nie narzucają ich nikomu siłą. Dyskusja dotycząca obyczajów odbywa się więc nie pomiędzy libertarianami-libertynami a libertarianami-konserwatystami, lecz pomiędzy libertarianami a nie-libertarianami.

Możliwy jest jeszcze drugi sposób klasyfikacji, o wiele bardziej uogólniony, na libertarianizm twardy i miękki. Wynika on z obserwacji, że rozwiązania trzech głównych problemów rozpadają się na rozwiązanie skrajne i rozwiązanie umiarkowane. Kryterium podziału będzie więc stosunek do najbardziej radykalnej odmiany libertarianizmu, jaką jest anarchokapitalistyczny, prawicowy, deontologiczny libertarianizm w wersji rothbardowskiej i post-rothbardowskiej. Lewica i prawica libertariańska nie są dopełniającymi się stronami sporu. W rzeczywistości, prawica libertariańska jest konsekwentną realizacją centralnych założeń libertarianizmu, a lewica dopuszcza od nich wyjątki. To oznacza, że prawica jest radykalna, a lewica umiarkowana, prawica twarda, a lewica miękka. Każda wersja, która dopuszcza wyjątki od prawicy, będzie nazywana wersją miękką. Miękki libertarianizm cechuje się więc akceptacją konsekwencjalizmu, minarchizmu i postulatów lewicy libertariańskiej, jednak niekoniecznie musi oznaczać przyjęcie tych trzech poglądów jednocześnie. Libertarianizm miękki to każda, nieradykalna jego odmiana. Z kolei libertarianizm twardy to te wszystkie jego odmiany, które tradycyjnie rozumie się pod pojęciem prawicy libertariańskiej z wyłączeniem minarchizmu.

Można zauważyć, że sprowadza się to wszystko do problemu własności prywatnej i stosunku do koncepcji własności. Jeżeli spojrzymy na trzy główne problemy libertarianizmu, to zobaczymy, że problem uzasadnienia jest w dużej mierze akademicki. Jest ważny, ale dla zwykłych wyborców, do których libertarianizm jest kierowany jako

ideologia polityczna, ma niewielkie znaczenie. Natomiast problem państwa można zredukować ostatecznie do pochodnej problemu własności.

W ten sposób można wprowadzić kolejny sposób klasyfikacji, którego wyznacznikiem jest stopień konsekwencji w realizowaniu centralnych założeń libertarianizmu. Ponieważ praktyczna realizacja libertarianizmu nie ma charakteru zerojedynkowego, lecz ciągły, toteż i ten sposób klasyfikowania ten ma charakter kontinuum. W zależności od tego czy libertarianizm konsekwentnie realizuje swoje założenia, możemy mówić o libertarianizmie twardym lub miękkim.

Klasyfikowanie podług ogólnego kryterium twardości pozwala na ogólne wskazanie charakteru danej wersji libertarianizmu. Jest bardzo pomocne w dyskusji nieakademickiej, ale w akademickiej także może być przydatne jako pewne bardzo ogólne kryterium pozwalające szufladkować poglądy poszczególnych libertarian.

## **2.2. Przegląd filozofii libertariańskich**

Przed przystąpieniem do szczegółowej analizy postulatów libertarianizmu i oceny libertarianizmu jako stanowiska należy jeszcze scharakteryzować dokładniej poszczególne rodzaje tej filozofii i wskazać ogólne argumentacje stanowiące o ich odrębności. Pozwala to nakreślić mapę filozofii libertariańskiej umożliwiającą swobodne poruszanie się po omawianej problematyce. Czytelnik zainteresowany dalszymi wywodami dotyczącymi rdzenia teoretycznego libertarianizmu może od razu przejść do lektury rozdziału trzeciego.

Charakteryzowanie stanowisk odbędzie się podług tradycyjnych określeń, a nie tych proponowanych we wcześniejszym podrozdziale, ponieważ proponowana klasyfikacja wyróżniająca sześć właściwych rodzajów libertarianizmu jest nabudowana na konkretnych stanowiskach będących rozstrzygnięciami sporów i ma charakter klasyfikacji wyższego rzędu.

### **2.2.1. Prawica libertariańska**

Podział na prawicę libertariańską i lewicę libertariańską nie odzwierciedla tradycyjnego podziału sceny politycznej na lewicę i prawicę, lecz dotyczy stosunku do zasobów, a więc zasięgu praw własności. W najprostszym ujęciu, prawica libertariańska uznaje nieograniczone prawo do prywatnej własności dóbr, podczas gdy lewica dopuszcza wyjątki: pewne dobra powinny być uznawane za wspólne lub niczyje (jak zostanie

pokazane później, dotyczy to zwłaszcza własności ziemi i zasobów naturalnych)<sup>63</sup>.

Prawica libertariańska jest w tym ujęciu radykalną interpretacją centralnych założeń libertarianizmu, podczas gdy lewicę można uznać za interpretację łagodniejszą. Może się to okazać jednak nieco zwodnicze, ponieważ do libertariańskiej prawicy zaliczyć można zarówno radykalnych anarchistów odrzucających każdą formę złamania zasady nieagresji, jak też umiarkowanych, ale wciąż leseferystycznych zwolenników państwa minimalnego<sup>64</sup>. Robert Nozick, włącznie z jego koncepcją państwa minimalnego, jak najbardziej lokuje się w gronie prawicowych libertarian. Dopuszcza wprowadzić pewne ograniczenia praw własności związane z tym, co nazywa „zagrożeniem bez winy” – zagadnienie to zostanie szczegółowo przeanalizowane w rozdziale czwartym – ale podstawowe rozumienie praw własności jest u niego *stricte* prawicowe. Prawa obowiązują w sposób absolutny, chociaż istnieją sytuacje dopuszczające ich naruszenie.

Można przyjąć, że prawicowi libertarianie stanowią większość zwolenników tej filozofii i reprezentują jej główny nurt w wymiarze teoretycznym. Korzeniem libertarianizmu jest własność prywatna, co oznacza, że libertarianie podważający jej absolutny charakter muszą stanowić mniejszość, nawet jeśli ich argumentacje za złagodzeniem libertariańskiego stanowiska wobec praw własności są niejednokrotnie interesujące i, z czysto zdroworozsądkowego punktu widzenia, warte rozważenia w dyskusji o praktycznej aplikacji libertarianizmu. Z drugiej strony, prawica libertariańska może być także nazwana libertarianizmem w pełni konsekwentnym, gdyż centralne założenia są przez nią przyjmowane dogmatycznie, jako podstawa do wszystkich dalszych rozstrzygnięć.

### **2.2.2.1. Propertarianizm**

Słowo „propertarianizm” pojawia się w dyskursie raczej rzadko. Kryje się pod nim coś, co można uznać za najbardziej radykalny i najbardziej skrajny rodzaj libertarianizmu – system własności absolutnej, chociaż rozumienie tego terminu jest niezbyt jasne. Może zostać zdefiniowany jako skrajny odłam prawicy libertariańskiej, który stawia własność prywatną na szczycie hierarchii wartości i dopuszcza pełną swobodę dysponowania tą własnością przez właściciela, co jest naturalną konsekwencją przyjęcia koncepcji samoposiadania. Z drugiej strony, odróżnienie tego stanowiska od innych jest

---

<sup>63</sup> J. Cunliffe, *Introduction: Left-Libertarianism – Historical Origins*, [w:] red. H. Steiner, P. Vallentyne, *The Origins of Left-Libertarianism. An Anthology of Historical Writings*, Palgrave, New York 2000, s.1.

<sup>64</sup> P. Marshall, *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, Harper Perennial, London 2008, s. 565.

trudne, ponieważ wydaje się ono oznaczać mniej więcej to samo, co kryje się pod pojęciem libertarianizmu w jego twardej, prawicowej odmianie. Sam termin pojawił się prawdopodobnie po raz pierwszy u Edwarda Caina, który ukuł je, gdyż słowo „wolność” (*liberty*) którym posługują się libertarianie, odnosi się u nich niemal wyłącznie do własności (*property*), dlatego stosowniej byłoby ich nazywać *propertarianami*. Cain dodaje też, że najbliższa jego rozumieniu propertarianizmu jest Ayn Rand<sup>65</sup>.

Jeżeli potraktować propertarianizm jako osobne stanowisko, to można go określić mianem libertariańskiego fundamentalizmu. Prawa własności są w nim absolutyzowane i interpretowane w sposób skrajny. Jeżeli jednostka coś posiada, to może w pełni dysponować swoją własnością i *nikt* nie może jej tego zabronić *bez względu na okoliczności*. Prawem własności można zaś objąć absolutnie wszystko, co istnieje i jest w zasięgu człowieka. Można by argumentować, że o ile prawica libertariańska i propertarianie uznaje wyłącznie własność prywatną, to ci pierwsi dopuszczają czasem jej naruszanie, podczas gdy dla propertarian jest ona nienaruszalna absolutnie. Taka argumentacja jest jednak narażona na błąd, gdyż prawica libertariańska dopuszcza naruszalność praw własności prywatnej w imię konsekwentnie pojmowanej zasady nieagresji i to samo musi dotyczyć też propertarian.

Na podstawowym poziomie, propertarianizm nie odróżnia się więc niczym od twardego libertarianizmu reprezentowanego na przykład przez Rothbarda, czy Friedmana. Postawienie ostrej granicy oddzielającej propertarian od libertarian jest trudne i zdaje się dotyczyć głównie rozwiązań praktycznych. Można przyjąć, że zwykli libertarianie będą bardziej skłonni do ustępstw, gdy przychodzi do takich zagadnień praktycznych, jak aborcja czy niewolnictwo, podczas gdy propertarianie nie. Wydaje się, że główną cechą oddzielającą oba stanowiska będzie zdolność do samounieważniania się, którą propertarianizm posiada, zaś libertarianizm nie. Konsekwentnie pojmowany propertarianizm dopuszcza bowiem sytuację, w której pewien bogaty człowiek nabędzie wioskę wraz z jej mieszkańcami, zobowiązanymi do płacenia właścicielowi czynszu i, na mocy absolutnego prawa własności prywatnej, zaprowadza w niej prawa, które nie będą ani libertariańskie ani propertariańskie, tylko, na przykład, komunistyczne. Nic mu w tym nie może przeszkodzić, ponieważ wioska jest jego absolutną własnością, a jej mieszkańcy muszą mu się podporządkować lub, jeśli nie wyrażą zgody, opuścić teren<sup>66</sup>. W

<sup>65</sup> E. Cain, *They'd Rather Be Right: Youth and the Conservative Movement*, Macmillan, New York 1963, s. 32.

<sup>66</sup> Oczywiście w sytuacji idealnej, modelowej. W praktyce można sobie wyobrazić sytuację, w której zaskoczeni mieszkańcy wioski odmawiają podporządkowania się władzy i rozpoczynają wojnę. Nie mają do tego prawa, ale ludzie nie zawsze postępują zgodnie z prawem, co jest truizmem.

kanonicznym libertarianizmie Rothbarda nie jest to możliwe. Rothbard pisze, że prawa naturalne, z których wynika samoposiadanie oraz zasada nieagresji, obowiązują zawsze i wszędzie, niezależnie od miejsca i czasu<sup>67</sup>. Toteż nie można zrezygnować z ich przestrzegania. Skoro zaś propertarianizm przez swoją skrajność pozwala odrzucić prawa, zatem prawa te są w nim i jednocześnie nie są absolutne.

Ten oczywisty paradoks skłania do odrzucenia podziału na libertarianizm i propertarianizm. Z drugiej strony, wśród zwolenników libertarianizmu<sup>68</sup> nie brakuje osób podających się za propertarian, ale lektura ich wypowiedzi sugeruje, że każdy rozumie ten termin nieco inaczej i dla wszystkich oznacza on jedynie skrajną interpretację libertarianizmu.

Wyobrażenie społeczności propertariańskiej (i zarazem jego drastyczną krytykę) można znaleźć w powieści *science fiction* pt. *Wydzieńczeni*, autorstwa anarchizującej pisarki Ursuli Le Guin. Możliwe, że przyczyniła się ona do popularyzacji terminu, z uwagi na bliskie związki środowisk libertariańskich i środowisk miłośników oraz twórców *science fiction*. Termin „propertarianizm” jest użyty w tekście bezpośrednio<sup>69</sup>, zaś LeGuin wydaje się go utożsamiać z twardą odmianą libertarianizmu.

### 2.2.3. Lewica libertariańska

Określenie „lewica libertariańska” jest mylące, ponieważ używano go w różnych kontekstach. W dziewiętnastym wieku terminu *left-libertarian* używano w stosunku do każdego, kto miał skłonności antyetykatystyczne, decentralistyczne i lewicowe, więc odnosiło się głównie do anarchistów i anarchizujących socjalistów. Później, w latach sześćdziesiątych wieku dwudziestego, łączono je z wolnorynkowymi myślicielami pokroju Rothbarda czy Karla Hessa, którzy sympatyzowali z Nową Lewicą<sup>70</sup>. W szczególności łączono je z myślicielami, którzy wspierali wolny rynek, ale odrzucali klasyczny kapitalizm i postulowali zastąpienie go zmodyfikowaną wersją ekonomii wolnorynkowej. Silnym prądem był tutaj agoryzm. Pojęcie to było więc rozumiane dość swobodnie i

<sup>67</sup> M. Rothbard, *Etyka wolności...*, s. 92.

<sup>68</sup> Trzeba zaznaczyć, że chodzi o zwolenników „zwykłych”, a nie myślicieli akademickich. Lektura forów internetowych sugeruje, że osób utożsamiających się z tym stanowiskiem, niezależnie od tego jak pojmowanym, nie brakuje.

<sup>69</sup> Termin *propertarian* pojawia się kilkanaście razy na łamach powieści, jednak w polskim tłumaczeniu go nie znajdziemy; sformułowanie *propertarian society* jest przełożone przez polskiego tłumacza na *społeczeństwo posiadaczy*, a samo *propertarian* na termin *posiadacz*. Por. U. K. LeGuin, *Wydzieńczeni*, tłum. Ł. Nicpan, Phantom Press, Gdańsk 1993, U. K. LeGuin, *The Dispossessed*, Harper & Row, New York 1974.

<sup>70</sup> K. Carson, *What is Left Libertarianism?*, <https://c4ss.org/content/28216> [dostęp: 10.12.2018].

dopiero później, mniej więcej w latach dziewięćdziesiątych, zostało z grubsza wykrystalizowane w obecnym znaczeniu, używanym w rozprawie.

Lewica libertariańska może być obecnie rozumiana jako odłam libertarianizmu, który łączy koncepcję samoposiadania z pewnymi rodzajami egalitaryzmu, w szczególności w stosunku do zasobów naturalnych. W tym sensie jest to pogląd nie tyle opozycyjny względem prawicy libertariańskiej, co dystansujący się od jej radykalnej wymowy.

W klasycznej teorii ekonomicznej, przyjmowanej przez libertarian prawicowych, status własnościowy zasobów naturalnych (przede wszystkim ziemi) może być dwojaki. Zasób albo nie należy do nikogo, więc nikt nim nie rozporządza, a ziemia leży odłogiem i czeka aż ktoś ją weźmie w posiadanie, albo jest własnością kogoś, ktoś wszedł w jego posiadanie, za pośrednictwem swojej pracy polegającej na przetworzeniu zasobu bądź na drodze wymiany od kogoś, kto zawłaszczył go w sposób naturalny wcześniej<sup>71</sup>. Bez względu na okoliczności i wynikające z nich możliwe zobowiązania, zakłada się, że istnieje coś takiego jak *prywatna* własność zasobu/ziemi bądź też prawo do *prywatnego* dysponowania tym zasobem/ziemią.

Tymczasem libertarianie lewicowi odrzucają takie założenie. Zgodnie z ich teorią, zasoby naturalne, które są niezależne od ludzkich działań, tylko po prostu istnieją, a przy tym są konieczne dla jakiegokolwiek formy działalności, mogą być zawłaszczane wyłącznie za zgodą członków społeczności zamieszkującej dany region<sup>72</sup>.

Pogląd ten wywodzony jest z myśli Locke'a i wiąże się ze specyficznym rozumieniem samoposiadania oraz zasady nieagresji. Zdaniem Locke'a, zasoby nie mogą być legalnie zawłaszczone na szkodę innych ludzi; pierwotne zawłaszczenie może się odbywać tak długo, jak pozostawione zostanie wystarczająco dużo zasobów dla innych<sup>73</sup> – ta uwaga jest nazywana w literaturze mianem „klauzuli lockowskiej” albo „lockowskiego proviso” (*Lockean proviso*). Uczestnictwo w zasobach jest więc pojmowane w sposób egalitarny, ponieważ każdy ma do nich prawo i niedopuszczalne jest, żeby ktoś przejął wszystkie i objął dany obszar monopolem własności. Monopolizacja zasobów oznaczałaby pogwałcenie zasady nieagresji, gdyż zawłaszczenie nadmiernej ilości zasobów gwałci cudze prawo do takiego zawłaszczania. Samo pojęcie posiadania jest tutaj przekształcone, gdyż dotyczy ono jednostek i wytworów ich pracy, ale przyroda, rozumiana jako otoczenie

<sup>71</sup> M. Rothbard, *Ekonomia wolnego rynku, Tom 1*, tłum. R. Rudowski, Fijorr Publishing, Warszawa 2007, s. 216-217.

<sup>72</sup> P. Vallentyne, *Left-Libertarianism – A primer*, [w:] red. P. Vallentyne, H. Steiner, *Left-Libertarianism and its Critics. The Contemporary Debate*, Palgrave Macmillan, Houndmills 2000, s. 1.

<sup>73</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992, s. 185.

naturalne człowieka, jest wyłączona z jego zasięgu. Mogę posiadać przetworzone wytwory swojej pracy, na przykład krzesło, stół, czy książkę, ale nie mogę posiadać lasu<sup>74</sup>.

Zachowanie tak pojmowanego posiadania nie jest możliwe, jeśli zasoby pozostają niczyje. Gdyby były niczyje, wówczas nie byłoby przeszkód, żeby ktoś nie przyszedł i ich sobie nie wziął. Konieczne jest więc objęcie zasobów własnością wspólną. Zasoby niczyje są posiadane niejako przez wszystkich, a zawłaszczenie kawałka tych zasobów jest możliwe tylko wtedy, gdy zawłaszczający wypłaci rekompensatę wszystkim, którzy tracą analogiczne prawo do takiego zawłaszczenia. Rekompensata przysługuje wszystkim pokrzywdzonym członków społeczności.

Jak jednak zdefiniować taką społeczność? Większość lewicowych libertarian twierdzi, że wszystkie zasoby naturalne należą do wszystkich jednostek<sup>75</sup>. Brakuje tu wytłumaczenia, co to w ogóle znaczy, że przyroda jest własnością wspólnoty i w jaki sposób stała się taką własnością<sup>76</sup>. Prowadzi to także do poważnych komplikacji praktycznych związanych z realizacją tej idei, gdyż konieczne jest w tym przypadku stworzenie jakiegoś mechanizmu pobierania i redystrybucji opłat za użytkowanie ziemi. Z tego powodu lewicowy libertarianizm współgra z minarchizmem, bowiem państwo mogłoby zajmować się pobieraniem i redystrybucją wspomnianych opłat.

### 2.2.3.1. Geolibertarianizm

Geolibertarianizm to termin ukuty w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku przez amerykańskiego teoretyka politycznego Freda Foldvary'ego i jest przez niego definiowany następująco: „Geolibertarianizm to nurt w ramach lewicy libertariańskiej, w którym podziela się tezy o wspólnej własności zasobów i ziemi, oraz proponuje swoiste rozwiązanie praktycznych problemów, które się z tymi konceptami wiążą”<sup>77</sup>, Poglądy, które można zakwalifikować jako geolibertariańskie, prezentowało wielu teoretyków, a w kręgu polskojęzycznym czołowym propagatorem tych idei jest mieszkający w Nowej Zelandii Zbigniew Dumieński<sup>78</sup>.

Dumieński twierdzi, że geolibertarianizm jest po prostu klasycznym liberalizmem,

<sup>74</sup> J. Narveson, D. Trenchard, *Left-Libertarianism* [w:] red. R. Hamowy, *The Encyclopedia of Libertarianism*, Los Angeles/London 2008, s. 288.

<sup>75</sup> P. Vallentyne, *Left-Libertarianism – A primer...*, s.12.

<sup>76</sup> J. Narveson, D. Trenchard, *Left-Libertarianism...*, s. 289.

<sup>77</sup> F. E. Foldvary, *Geo-libertarianism*, „Land and Liberty” 1981, Vol. 83, No. 1042 & 1043, s. 53-55.

<sup>78</sup> Wywiad z Dumieńskim, zamieszczony na witrynie internetowej Stowarzyszenia Libertariańskiego, jest bodaj najpełniejszym polskim źródłem na temat tej wersji libertarianizmu. Por. Z. Dumieński, *Czym jest geolibertarianizm?*, rozm. przepr. M. Architek, <http://slib.pl/pl/publikacje/geolibertarianizm/> [dostęp: 08.01.2017].



a więc przywraca klasyczną liberalną teorię własności, która jest o wiele mniej radykalna od propertariańskiej. Ludzie mają równe i naturalne prawo do ziemi. Pod pojęciem ziemi kryją się wszystkie zasoby naturalne jakie zastajemy w przyrodzie. Ludzie potrzebują ziemi do życia i działania, dlatego jeśli przyjmujemy, że wszyscy ludzie mają równe prawo do życia, to muszą mieć równe prawo do zasobów naturalnych. Jeśli odmówimy im tego prawa, wówczas życie i własność, a więc samoposiadanie, staną się zależne od woli tych, którzy zagarną większość zasobów<sup>79</sup>.

Przy takim sformułowaniu geolibertarianizm wpasowuje się w rozumienie pojęcia lewicy libertariańskiej. Wydaje się jednak, że można nakreślić pewną subtelną granicę i wskazać go jako szczególny typ libertariańskiej lewicy. Geolibertarianie nawiązują do filozofii georgizmu, która daje konkretne rozwiązania praktyczne dotyczące własności ziemi, w przeciwieństwie do ogólnych postulatów lewicy.

Georgizm jest doktryną sformułowaną przez Henry'ego George'a, chociaż jego źródła można dopatrywać się u Locke'a, Spinozy czy Thomasa Paine'a. Wydana w 1879 roku *Postęp i nędza* zawiera wykładnię podstawowych założeń ekonomicznych georgizmu. Każdy człowiek ma prawo do wartości wytworzonej na drodze własnej pracy, ale korzyści ekonomiczne czerpane z ziemi (*land*) powinny należeć na równi do każdego członka społeczeństwa. Ziemia nie jest i nie może być niczyją własnością, ponieważ jest warunkiem możliwości posiadania własności. Dzięki ziemi możliwe jest wytwarzanie dóbr poprzez pracę, powinna więc zostać ona obłożona specjalnym podatkiem od wartości gruntu (*Land Value Tax, LVT*), który jest zarazem jedynym dopuszczalnym podatkiem, znanym pod pojęciem *single tax*<sup>80</sup>.

Geolibertarianizm więc zostać scharakteryzowany jako fuzja libertarianizmu i georgizmu, co jest też niekiedy nazywane „geoizmem”<sup>81</sup>. Geoizm to inaczej georgizm, gdyż rdzeń tej koncepcji nie został właściwie wymyślony przez George'a. Chodzi tu o podkreślenie, że chodzi zarazem o ziemię (*geo-*), ale też o głównego teoretyka (*George*).

Foldvary określa geoizm jako filozofię współdzielenia korzyści wynikających z użytkowania ziemi, przy jednoczesnym i jednakowo równym poszanowaniu samoposiadania wszystkich jednostek. Z samoposiadania wynika, że każdy człowiek

---

<sup>79</sup> Z. Dumieński, *Czym jest geolibertarianizm?*, rozm. przepr. M. Architek, <http://slib.pl/pl/publikacje/geolibertarianizm/> [dostęp: 08.01.2017].

<sup>80</sup> Por. H. George, *Postęp i nędza. Badanie przyczyn sprowadzających przesilenia przemysłowe, oraz wzrostu nędzy jednocześnie z wzrostem bogactwa, Część I*, tłum. M.D., Księgarnia J. Leitgebera i Spółki, Poznań 1885 s. 105-107.

<sup>81</sup> F. E. Foldvary, *Geoism and Libertarianism*, <https://web.archive.org/web/20121104040047/http://www.progress.org/archive/fold251.htm> ; [dostęp: 06.01.2017].

posiada swoje ciało i życie, a więc także wytwory swojej pracy: nie mogą być one ograniczane czy obłożone podatkami. Własnością prywatną mogą być tylko wytwory własnej pracy, ale nie może być nią ziemia, bo ziemia nie jest wytworem człowieka, ani nie jest względem niego wtórna. Ziemia, rozumiana zarówno jako pewien areal przestrzeni, jak też jako wszelkie dostępne zasoby naturalne, jest dobrem wspólnym, a jej wartość manifestuje się jako renta ekonomiczna, która może być dzielona w postaci funduszy publicznych albo dywidend dla poszczególnych członków społeczeństwa<sup>82</sup>. Nie jest jednak tak, że ziemia należy do jakiegoś abstrakcyjnego kolektywu. Jeśli ktoś chce z niej skorzystać, musi wypłacić pozostałym członkom wspólnoty rekompensatę za to, że są pozbawieni możliwości korzystania z zagarniętych zasobów<sup>83</sup>.

Ziemia nigdy nie może stać się własnością prywatną, gdyż geolibertarianie odrzucają ideę pierwotnego zawłaszczenia. Własnością człowieka może być tylko to, co jest owocem jego pracy, wykonanym samodzielnie bądź nabytym na drodze wymiany. Zawłaszczenie ziemi niczyjej jest absurdalne. Nie wiadomo według jakich kryteriów miałyby się odbywać i które z nich miałyby być sprawiedliwe. Locke, czy powołujący się na niego Rothbard, zaproponował kryterium „zmieszania pracy z ziemią”<sup>84</sup>, ale jest to wciąż kryterium mętne. Gdyby zaś nawet udało się ustalić takie kryteria, to wciąż pozostaje inny problem. Otóż jeśli rodzimy się w świecie, w którym cała ziemia należy bezwarunkowo do kogoś, to aby żyć, musimy mu płacić lub liczyć na jego dobrą wolę. To oznacza, iż część ludzi staje się *de facto* niewolnikami, co jest zupełnie sprzeczne z ideą sprawiedliwości społecznej polegającej na równym prawie do życia i własności<sup>85</sup>. Dlatego geolibertarianie odrzucają możliwość posiadania ziemi.

Korzystanie z ziemi powinno przypominać bardziej dzierżawę. Jednostka przejmuje pewien obszar od wspólnoty i zwraca jej potencjalne straty w postaci czynszu określonego wyłącznie na podstawie wartości samej ziemi, bez uwzględnienia tego co się na niej znajduje lub znajdzie podczas jej eksploataowania. Czynsz wyliczany jest na podstawie dochodu jaki ma potencjalnie przynieść, co wynika z właściwości całego otoczenia. Ten czynsz, czyli pojedynczy podatek (*single tax*) od wartości ziemi jest następnie dystrybuowany w jakiś sposób wśród wszystkich członków wspólnoty. Grono

---

<sup>82</sup> F. E. Foldvary, *Geoism and Libertarianism*, <https://web.archive.org/web/20121104040047/http://www.progress.org/archive/fold251.htm> ; [dostęp: 06.01.2017].

<sup>83</sup> Z. Dumieński, *Czym jest geolibertarianizm?*, rozm. przepr. M. Architek, <http://slib.pl/pl/publikacje/geolibertarianizm/> [dostęp: 08.01.2017].

<sup>84</sup> Por. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 181-182; M. Rothbard, *Etyka wolności...*, s. 149.

<sup>85</sup> Z. Dumieński, *Czym jest geolibertarianizm?*, rozm. przepr. M. Architek, <http://slib.pl/pl/publikacje/geolibertarianizm/> [dostęp: 08.01.2017].

ludzi uprawnionych do otrzymania wypłaty nie jest określone, można jednak domniemywać że jest to grupa ludzi, którzy potencjalnie mogliby korzystać z danego kawałka ziemi w danym miejscu i czasie. Podobnie nie jest określona dokładna forma redystrybucji. Ponieważ sposób ściągania podatku i wypłacania go członkom społeczności wymaga istnienia jakiejś instytucji, która by się tym zajmowała, geolibertarianie najczęściej są zwolennikami państwa minimalnego.

Istnieje też wersja geolibertarianizmu, która odrzuca jakiegokolwiek państwo i jest nazywana geoanarchizmem<sup>86</sup>. Geoanarchizm zdaje się zakładać, że podatek od wartości ziemi nie byłby pobierany przez jakąś instytucję, która by go narzucała, lecz członkowie wspólnoty dobrowolnie oddawaliby część swojego majątku do wspólnej kasy, skąd byłaby dalej dystrybuowana<sup>87</sup>.

### **2.2.3.2. Zielony libertarianizm (ekolibertarianizm)**

„Zielony” libertarianizm, albo libertarianizm ekologiczny (*ecolibertarianism*) wykształcił się w Stanach Zjednoczonych na przełomie dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku. Łączy podstawowe założenia filozofii libertariańskiej z postulatami partii proekologicznych. Ponieważ zieloni libertarianie angażują się silnie w ochronę środowiska, to ich argumentacje są ukierunkowane na praktyczną część filozofii libertariańskiej.

Pozornie trudno sobie wyobrazić dwa bardziej odległe światy niż świat libertarian i świat „zielonych”. Partie ekologiczne, stawiające na ochronę środowiska, niejako z założenia lokują się w gronie zwolenników szeroko pojętej lewicy, aż po socjalizm, komunizm i lewicujący anarchizm. Ich program zakłada, że to źli, chciwi kapitaliści zatruwają środowisko naturalne, więc należy ich działania ukrócić zanim sprowadzą one katastrofę ekologiczną, którą odczuje cała ludzkość. Najprostszą drogą do tego jest wprowadzanie państwowych regulacji mających powstrzymać zatruwanie środowiska. Tymczasem, jak celnie zauważa Annalee Newitz, dla typowego libertarianina w latach osiemdziesiątych, obowiązkowe przeglądy aut pod kątem emisji zanieczyszczeń symbolizowały władzę państwa nad prywatną własnością jednostki<sup>88</sup>.

<sup>86</sup> F. E. Foldvary, *Geoanarchism*, <http://www.anti-state.com/geo/foldvary1.html> [dostęp 07.01.2017].

<sup>87</sup> Por. F. E. Foldvary, *Geoanarchism*, <https://web.archive.org/web/20021005154053/http://www.anti-state.com/geo/foldvary1.html> [dostęp: 09.01.2017]; F.E.Foldvary, G. Guilory, *Why Geoists and Market Anarchists Can and Should Be Friends*, <https://web.archive.org/web/20141011040003/http://anti-state.com/geo/foldvary2.html> [dostęp: 09.01.2017].

<sup>88</sup> A. Newitz, *Green Libertarianism: The New Reformist Movement?*, <http://web.archive.org/web/20070913040429/http://www.alternet.org/columnists/story/52541/>

Pomimo tej pozornej sprzeczności, postulaty ekologów i libertarian da się dość dobrze ze sobą połączyć, a podstawową tezę zielonego libertarianizmu można wyartykułować w jednym zdaniu – czyste środowisko naturalne jest niezbędne do rozwoju wolnego rynku, dlatego, aby wolny rynek mógł się rozwijać, konieczne jest podejmowanie działań proekologicznych.

Dziełem początkującym zielony libertarianizm jest wydana w 1999 roku książka *Natural Capitalism: Creating The Next Industrial Revolution*, autorstwa trójki autorów: Paula Hawkena, oraz Amory i Huntera Lovinsów. Ich tezy rozwija późniejsza o siedem lat *Green To Gold* Daniela Esty i Andrew Winstona, ale proste argumenty wspierające zielony libertarianizm można znaleźć już u samego Rothbarda.

W *Manifeście libertariańskim* znajduje się osobny podrozdział poświęcony zanieczyszczeniu środowiska. Rothbard odpiera zarzut jaki można skierować przeciwko libertarianizmowi wyrażony w następującym pytaniu: czy podporządkowanie gospodarki surowcowej libertariańskim zasadom wolnego rynku nie doprowadzi do zwiększenia zanieczyszczeń<sup>89</sup>? Rothbard odpowiada, że nie, ponieważ, po pierwsze, za zanieczyszczenia odpowiada głównie rząd, który wykorzystuje „ziemie niczyje” (rzeki i powietrze) do wyrzucania odpadów i nikt nie może go za to pociągnąć do odpowiedzialności. Gdyby wszystko było prywatne, to zanieczyszczenia byłyby naruszeniem prywatnej własności i to nawet niekoniecznie własności powietrza czy wód, co własności ludzkich ciał. W szczególności dotyczy to zatruwania powietrza, ponieważ za pośrednictwem powietrza do organizmów ludzi dostają się, wbrew ich woli, szkodliwe substancje. Jest to zamach na zasadę nieagresji i absolutnie nie może być dopuszczalny<sup>90</sup>. Analogiczny argument można wysunąć wobec wody. Ekologiczne technologie, które nie zanieczyszczają środowiska, są w libertariańskiej utopii właściwie koniecznością, a zarzuty ekologów wobec przedsiębiorców zanieczyszczających środowisko winny być skierowane raczej wobec rządu, bo to on odpowiada za to, że dochodzi do skażenia<sup>91</sup>.

Chociaż argumentacja Rothbarda jest wymierzona przede wszystkim w państwo, to rozumowanie wyprowadzające ochronę środowiska z naruszenia zasady nieagresji wydaje się jak najbardziej celne. „Właściwi” ekolibertarianie skupiają się jednak na innym aspekcie ochrony środowiska, a mianowicie na tym, że bez niej nie jest możliwy rozwój wolnego rynku. Można wskazać co najmniej dwie argumentacje wspierające ich

---

[dostęp: 10.01.2017].

<sup>89</sup> M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 285.

<sup>90</sup> Tamże, s. 286-287.

<sup>91</sup> Tamże, s. 294.

stanowisko.

Hawken i Lovinsowie twierdzą, że środowisko jest ramą (*envelope*), która zawiera w sobie, zaopatruje i podtrzymuje całą ekonomię. Środowisko naturalne jest absolutnie podstawowym warunkiem, dzięki któremu gospodarka może w ogóle istnieć. Czynnikiem, który ogranicza rozwój gospodarki, jest więc dostępność i funkcjonalność kapitału naturalnego (*natural capital*), czyli zasobów naturalnych, które zapewniają podtrzymywanie życia i nie posiadają substytutów, a więc, jak twierdzą Hawken i pozostali, nie mają wartości rynkowej. Kapitał naturalny, chociaż jest kluczowy dla funkcjonowania gospodarki, jest tracony z powodu źle zaprojektowanego biznesu, wzrostu populacji i marnotrawczej konsumpcji. Przyszły wzrost gospodarczy, zdaniem autorów *Natural Capitalism*, będzie największy w środowisku demokratycznych, wolnorynkowych systemów produkcji i dystrybucji, które będą uwzględniały wszystkie cztery rodzaje kapitału, włącznie z kapitałem naturalnym. To zaś może umożliwić system zarządzania oparty nie na biznesie, ale na ludzkich potrzebach<sup>92</sup>.

Ekolibertarianizm, podobnie jak geolibertarianizm, mieści się w ramach lewicy libertariańskiej gdyż odrzuca bowiem pełną, prywatną własność ziemi. Nawet jeśli odrzucimy rozwiązanie georgistowskie i ziemia będzie w prywatnym posiadaniu, to właściciel nie może dowolnie dysponować zasobami, lecz musi uwzględniać wpływ swoich działań na środowisko. To oznacza, że jego prawa do dysponowania własnością są ograniczone. W związku z tym także zielony libertarianizm wydaje się dobrze korespondować z minarchizmem, który zapewnia mu instytucję ochraniającą środowisko. Można sobie wyobrazić sytuację, w której wszyscy przedsiębiorcy żyją w anarchokapitalistycznej utopii i troszczą się o środowisko naturalne z uwagi na to, iż w dalszej perspektywie przyniesie im to najwięcej korzyści, ale taki pogląd należy chyba uznać za nazbyt idealistyczny.

#### **2.2.4. Agoryzm**

Agoryzm jest typem libertarianizmu zorientowanym na praktykę i wprowadzonym przez filozofa Samuela Edwarda Konkina III w latach siedemdziesiątych, a „biblią” tego ruchu i najbardziej zwięzłym kompendium wiedzy o nim jest broszura *New Libertarian Manifesto*<sup>93</sup>. Agoryzm jest skrajnie antyetatystyczny i antysocjalistyczny,

<sup>92</sup> P. Hawken, A. Lovins, H. Lovins, *Natural Capitalism: Creating the Next Industrial Revolution*; Little, Brown and Company; Boston 2000, s. 9-10.

<sup>93</sup> Z uwagi na wyznawane poglądy, agoryści ochoczo udostępniają swoje teksty w sieci. W Internecie można bez trudu odnaleźć anonimowe, ale oficjalne (zaakceptowane przez administratorów strony

zorientowany przede wszystkim rewolucyjnie; Konkin deklaruje, że jest „bardziej rothbardiański niż sam Rothbard”<sup>94</sup>. Rewolucyjny aspekt poglądów Konkina sprawiał, że agoryzm lokowano po lewicowej stronie sceny politycznej, a sam Konkin uznawał się za lewicowego libertarianina, jednak z obecnej perspektywy widać, że sytuuje się on raczej po stronie twardej libertariańskiej prawicy, zarówno jeśli chodzi o kwestie własności jak i państwa. Przyjmuje on dogmatycznie pojmowane prawa własności o charakterze naturalnym, zasadę nieagresji i ich konsekwencje społeczne i polityczne, z anarchizmem łącznie. Pewne zastrzeżenia, jakie wysuwa w stosunku do anarchokapitalizmu, z którym się nie utożsamia, nie mają większego znaczenia dla niniejszych rozważań<sup>95</sup>. Twarda, pryncypialna interpretacja tych praw, inkorporowanych od Rothbarda oraz ekonomistów austriackich, powoduje, że nie można postawić agoryzmu w jednym rzędzie z lewicowymi libertarianami pokroju Vallentyne'a czy Steinerja. „Lewicowy” jest w agoryzmie stosunek do *status quo* oraz rewolucyjne nastawienie, to jednak wszystko, co łączy go z lewicą, zarówno pojmowaną tradycyjnie, jak i w sensie libertariańskim (w jakim używano go w połowie lat siedemdziesiątych, gdy agoryzm powstał). Agorystom najbliższym jest do anarchokapitalizmu, jednak różnią się w kwestii zagadnienia realizacji swoich postulatów. Konkin kategorycznie odrzuca możliwość realizacji libertarianizmu na drodze demokratycznej lub jakiegokolwiek innej, która uwzględnia zgodę państwa<sup>96</sup>.

Pomijając kwestię klasyfikacji, istotą agoryzmu jest sposób działania. To bodaj jedyna wersja libertarianizmu, która formułuje teorię realizacji libertarianizmu i podkreśla, że libertarianizm można wprowadzać stopniowo poprzez działania, które zbliżają społeczeństwo w stronę agorystycznego ideału<sup>97</sup>. Sposobem działania agorystów jest rewolucja kontrekonomiczna. Sens kontrekonomii zawiera się w twierdzeniu, że aby zlikwidować państwo, należy przejąć sferę działania, którą ono zawłaszcza, czyli rynek. Chcąc walczyć z państwem trzeba wszelkie działania ekonomiczne przenieść poza obszar

---

www.agorism.info) tłumaczenie manifestu Konkina na język polski. Na potrzeby rozprawy korzystam z wersji oryginalnej, wydanej w oficynie Koman Publishing w roku 1983, dostępnej w wersji elektronicznej na stronie agorism.info pod postacią skanu. Por. S. E. Konkin III, *Nowy manifest libertariański*, <http://luke7777777.blogspot.com/2009/10/tumaczenie-samuel-edward-konkin-iii.html> [dostęp: 1.05.2018]; S. E. Konkin III, *New Libertarian Manifesto*, Koman Publishing, Costa Mesa 1983, wersja elektroniczna: <http://agorism.info/docs/NewLibertarianManifesto.pdf> [dostęp: 10.12.2018].

<sup>94</sup> Por. wywiad, z Konkinem zamieszczony na witrynie spaz. org w roku 2002: S. E. Konkin III, *Smashing the State for Fun and Profit Since 1969 An Interview With the Libertarian Icon Samuel Edward Konkin III (a.k.a. SEK3)*, rozm. nieznanym, <http://www.spaz.org/~dan/individualist-anarchist/software/konkin-interview.html> [dostęp: 10.12.2018].

<sup>95</sup> Różnice pomiędzy Konkinem a anarchokapitalistami są, jak zwykle w przypadku libertarianizmu, bardzo subtelne, niemniej jednak wystarczają do stanowczego rozdzielania obu stanowisk. Por. D. Broze, *Agorism is not Anarcho-Capitalism*, <https://c4ss.org/content/46153> [dostęp: 1.05.2018].

<sup>96</sup> Por. S. E. Konkin III, *Reply to Rothbard*, „Strategy of the New Libertarian Alliance” 1981, No.1, s. 11-19.

<sup>97</sup> S. E. Konkin III, *New Libertarian Manifesto...*, s. 22.

jego jurysdykcji. Konkin daje w swoich pracach szczegółowy opis teoretyczny takiej rewolucji<sup>98</sup>, a inny agorysta, Neil Schulman prezentuje ją w formie wizji literackiej w powieści *Alongside Night*<sup>99</sup>. Szczegółowe omówienie agoryzmu zawiera rozdział ósmy.

### 2.2.5. Anarchokapitalizm i minarchizm

Kolejny podział można przeprowadzić ze względu na stosunek do instytucji państwa. Kwestie te będą szczegółowo analizowane w rozdziale piątym, a tu nakreślimy tylko ogólny kształt obu stanowisk.

Podobnie jak inni anarchiści, anarchokapitaliści przeciwstawiają się istnieniu państwa, pojmowanemu jako opresyjna instytucja służąca wyłącznie wyzyskiwaniu obywateli przez grupkę osób dzierżących władzę. W przeciwieństwie do większości anarchistów, anarchokapitaliści postulują zastąpienie państwa niczym nieskrępowanym wolnym rynkiem. Wolny rynek, twierdzą, w zupełności wystarcza do utrzymania porządku. Nieograniczony kapitalizm, oparty na prawach własności prywatnej, samoposiadaniu i zasadzie nieagresji, jest wystarczający do tego, by struktury społeczne mogły funkcjonować i rozwijać się harmonijnie.

Anarchokapitaliści wszelkiego zła upatrują w państwie – przybiera to niekiedy wręcz karykaturalne formy, jak w przypadku Rothbarda, który argumentuje, że państwo odpowiada za wysokie podatki, kryzys budżetów miejskich, wojny, rozwój przemysłu zbrojeniowego, przestępczość na ulicach miast, niefunkcjonalny transport, zanieczyszczenie rzek i powietrza, niedobory w dostawie energii, wadliwe usługi telefoniczne i pocztowe, za opiekę społeczną, budownictwo, edukację, inflację, stagflację i za korki uliczne<sup>100</sup>. Przede wszystkim jednak państwo jest złe, ponieważ kradnie. Oskarżane jest o łamanie fundamentalnych praw jednostki, jakimi są prawa do własności prywatnej i do owoców swojej pracy. Postrzegane jest jak pasożyt, który wysysa majątek z portfeli obywateli poprzez nieuprawnione pobieranie podatków.

Minarchiści postulują, że instytucja państwa powinna istnieć o ile nie wykracza poza pewne bardzo ściśle nakreślone ramy. Minarchiści na ogół zakładają, że państwo jest konieczne, aby naturalne prawa jednostki mogły być przestrzegane; w przeciwnym razie zapanuje chaos. Niektórzy, jak Nozick, twierdzą także, że państwo wyłoniłoby się ze stanu wolnorynkowej anarchii spontanicznie, w sposób, który nie łamie niczyich praw. Opis tego

---

<sup>98</sup> Tamże, s. 26-30.

<sup>99</sup> Por. J. N. Schulman, *Alongside Night*, Pulpless.com, Mill Valley 1999.

<sup>100</sup> M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 79-84.

procesu zawarty jest w *Anarchii, państwie, utopii* i jest dokładnie przestudiowany w rozdziałach szóstym i siódmym rozprawy.

Państwo minimalne jest w dużej mierze podobne do koncepcji ograniczonego rządu, słynnego „nocnego stróża” klasycznych liberałów. Jego funkcją jest przede wszystkim ochrona. Ma ono zapewnić obywatelom poszanowanie i przestrzeganie praw, nie może jednak niczego im narzucać. Problematiczna jest, między innymi, kwestia utrzymania takiego państwa. Jeżeli podatki są zalegalizowaną kradzieżą, to z czego państwo minimalne ma się utrzymywać? Wśród minarchistów nie ma pełnej zgody co do kształtu państwa minimalnego, a jego zwolennicy często sytuują się gdzieś na pograniczu libertarianizmu. O ile w przypadku Nozicka czy Machana nie ma wątpliwości, że są libertarianami, o tyle w przypadku bardzo wpływowych dla tego nurtu myślicieli takich jak Ayn Rand, Milton Friedman, albo Friedrich August von Hayek, wątpliwości są już jak najbardziej uzasadnione.

Nie wnikając na tym etapie rozważań w kształt libertariańskiego sporu o państwo, należy zaznaczyć, że naturalną konsekwencją przyjęcia libertarianizmu jest zdecydowanie anarchizm. Minarchia natomiast jest bardziej zgodna z zasadami realizmu politycznego i generalnie wydaje się łatwiejsza w realizacji, jak też do zaakceptowania przez zwykłych ludzi. Jeżeli jednak poważnie potraktujemy samoposiadanie i zasadę nieagresji, to jest zrozumiałe, że instytucja zmuszająca ludzi do oddawania części zarobków wbrew ich woli, jest nieuprawniona. Aby to zmienić, trzeba wprowadzić dodatkowe warunki, tak jak czyni to Nozick wprowadzający do swojej teorii praw lockowsko-kantowską zasadę „człowieka jako celu”.

Warto też zauważyć, że w warunkach wolnorynkowych dopuszczalna jest instytucja, której członkowie oddają swoje pieniądze dobrowolnie w zamian za ochronę. Taka agencja ochronna niczym nie będzie się różnić od państwa poza nazwą i kwestią przynależności do niej. W ten sposób można sobie wyobrazić anarchokapitalistyczną utopię, w której różne agencje ochronne/legalne państwa pozwalają ludziom dobrowolnie i dowolnie przyłączać się do siebie i odłączać. Taki stan rzeczy jest niczym innym, jak tym, co postulują minarchiści. To doprowadziło Machana do bardzo interesującego wniosku, że cały spór minarchizmu z anarchokapitalizmem jest pozorny i czysto pojęciowy. To, co anarchokapitaliści nazywają agencją ochronną, dla minarchistów jest państwem<sup>101</sup>. Trzeba też odnotować, że taki sposób organizacji społeczeństwa zbliża się do wymyślonej przez

---

<sup>101</sup> T. Machan, *Reconciling Anarchism and Minarchism...*, s. 79.



Paula Emile De Puydta panarchii<sup>102</sup>, czyli sytuacji, w której instytucje państwowe współegzystują ze sobą na równi i nikomu nie narzucają obowiązku przynależności do siebie. Każdy człowiek może dobrowolnie i bez ograniczeń decydować, do którego państwa chce przynależeć. W takim ujęciu, cytując Harta, państwa przestają być państwami, a stają się raczej kościołami politycznymi<sup>103</sup>, bowiem mechanizm ich działania więcej ma wspólnego z religią niż z tym, co obecnie nazywamy polityką.

### 2.2.6. Paleolibertarianizm

Paleolibertarianizm jest próbą pogodzenia libertarianizmu z łagodnym konserwatyzmem obyczajowym, w tym sensie zbliża się do konserwatywnego liberalizmu reprezentowanego przez przedstawicieli Nowej Prawicy. Powstał na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, jego twórcami byli Rothbard i Lew Rockwell, a za moment założycielski można uznać publikację artykułu *The Case for Paleo-Libertarianism* w czasopiśmie „Liberty” w 1990 roku. Rockwell może być więc uznany za głównego teoretyka tej wersji libertarianizmu, chociaż w wywiadzie z roku 2007 można przeczytać, że porzucił tę etykietkę i jest „szczęśliwy z pojęciem libertarianizmu”, bowiem paleolibertarianizm wprowadzał w jego opinii zbyt wiele zamieszania z uwagi na skojarzenia z ruchem paleokonserwatystów<sup>104</sup>.

Pojęcie „paleolibertarianizm” zostało ukute przez Rockwella po to, aby oddzielić libertarianizm od powstałych w latach osiemdziesiątych hybryd i rodzajów modyfikujących jego pierwotne założenia<sup>105</sup>. Historia zatacza tu koło, ponieważ termin „libertarianizm” w jego obecnym znaczeniu stworzono po to, by powrócić do pierwotnego, zatraconego sensu liberalizmu. Zdaniem Rockwella, libertarianizm zaczął być utożsamiany z jego przedstawicielami, czyli z hedonistami, użytkownikami narkotyków, zwolennikami wolnej miłości, dekonstrukcji i przeróżnych zjawisk, które w jego opinii nie mają nic wspólnego z libertarianizmem<sup>106</sup>.

W ujęciu Rockwella, paleolibertarianizm nie jest nowym tworem, lecz próbą nawiązania do korzeni libertarianizmu tkwiących w poglądach Starej Prawicy (*Old Right*).

<sup>102</sup> P. E. De Puydt, *Panarchy*, <http://www.panarchy.org/depuydt/1860.eng.html> [dostęp: 10.01.2017].

<sup>103</sup> D. M. Hart, *Gustav de Molinari and the Anti-statist Liberal Tradition. Part III*, „Journal of Libertarian Studies” 1982, Vol. 6, No. 1, s. 86.

<sup>104</sup> L. Rockwell, *Do You Consider Yourself a Libertarian?*, rozm. przepr. K. Johnsson, <http://archive.lewrockwell.com/rockwell/liberal-post-interview.htm>, [dostęp: 01.01.2019].

<sup>105</sup> K. De Coster, *Paleolibertarianism*, <https://www.lewrockwell.com/lrc-blog/paleolibertarianism/> [dostęp: 10.12.2018].

<sup>106</sup> L. Rockwell, *The Case of Paleo-libertarianism*, „Liberty” 1990, Vol. 3, No. 3, s. 37.

Państwo jest według niego zinstytucjonalizowanym źródłem wszelkiego zła, a wolny rynek oparty na prywatnej własności jest koniecznym warunkiem zaistnienia wolnego społeczeństwa. Swobody obywatelskie oparte na prywatnej własności są niezbędne i esencjalne dla sprawiedliwego społeczeństwa, a egalitaryzm jest destrukcyjny dla własności. Rockwell twierdzi ponadto, że tym, co chroni jednostkę przed państwem i jest konieczne dla zapewnienia wolnego i cnotliwego społeczeństwa, jest autorytet instytucji społecznych, takich jak rodzina, Kościół, czy wspólnota lokalna. Wartości judeochrześcijańskie, stanowiące podwaliny cywilizacji zachodnioeuropejskiej są niezbędne dla zachowania wolnego i cywilizowanego porządku społecznego, a sama cywilizacja jest przez to godna tego, by ją zachowywać i kontynuować<sup>107</sup>.

Chrześcijaństwo, pisze dalej Rockwell, dało podstawę indywidualizmowi przez nacisk na zbawienie jednostkowej duszy, akcentowało też rozum, obiektywne prawo moralne i prywatną własność, dzięki czemu dało podstawę kapitalizmowi. Bycie libertarianinem nie wymaga bycia chrześcijaninem, ale chrześcijaństwo nie kłóci się z libertarianizmem. Libertarianie zapominają, że władza i autorytet to nie jest to samo; kwestionując pierwsze, utożsamiają je z drugim<sup>108</sup>. Autorytet społeczny rodziny pozwala na wychowywanie dzieci w wartościach sprzyjających przetrwaniu wolnego społeczeństwa; promowanie wartości rodziny, rodzenia i wychowywania dzieci, oraz zapewniania bytu sobie bliskim jest więc jak najbardziej pożądane.

Paleolibertarianizm w rozumieniu Rockwella nie różni się wiele od konserwatywnego liberalizmu. Przede wszystkim jednak odrzuca państwo, jest więc anarchizmem. Państwo jest źródłem zła i nie może być obrońcą pożądanych społecznie wartości, ponieważ jego istotą jest kradzież. To argumenty typowe dla anarchokapitalizmu. Społeczność paleolibertariańska nie ma żadnych środków, by wymusić na swoich członkach kierowanie się tradycyjnymi wartościami. Ich przestrzeganie musi wypływać z dobrej woli samych ludzi, którzy uznają je za godne przestrzegania i zachowania, jeśli jednak uznają, że jest inaczej, nikt im nie może tego zabronić. Paleolibertarianin jawi się jako człowiek tolerancyjny w negatywnym, lockowsko-wolterowskim sensie: nie akceptuje faktu, że ktoś nie wyznaje tradycyjnych wartości, ale nie zmusi tej osoby siłą ani żadnym prawem do zmiany działania. Jedyne co może, to przekonywać i edukować, w nadziei, że zostanie wysłuchany.

---

<sup>107</sup> Tamże, s. 35.

<sup>108</sup> Tamże, s. 36.

### 2.2.6.1. Fuzjonizm

Łączenie libertarianizmu i konserwatyzmu nie jest wyłączną domeną paleolibertarian. Podobne poglądy można odnaleźć w nieco wcześniejszym fuzjonizmie. Termin ten powstał jeszcze w latach pięćdziesiątych i jest łączony przede wszystkim z filozofem Frankiem Meyerem, autorem książki *In Defense of Freedom: A Conservative Credo* z 1962 roku.

Fuzjonizm można określić jako nietypową syntezę poglądów typowych dla prawicy libertariańskiej z tradycjonalizmem w sferze wartości, o ile jednak paleolibertarianie łączą typowe elementy obu doktryn, to Meyer oba komponenty pojmuje nieortodoksyjnie. Wartości tradycyjne, takie jak Bóg, rodzina czy cnota, są według Meyera konieczne do funkcjonowania zdrowego, wolnego społeczeństwa, ale nie mogą być wymuszane siłą, gdyż jeśli ktoś jest zmuszony do postępowania w zgodzie z wartością powszechnie uznawaną i preferowaną, to jego czyny nie są naprawdę dobre<sup>109</sup>. Z tego powodu Meyer odrzuca państwo jako środek do utrzymywania tradycyjnej hierarchii wartości. Jeżeli instytucja państwa w ogóle ma istnieć, to tylko jako stróż osobistej wolności.

Poglądy Meyera trudno jednoznacznie zaklasyfikować ani jako libertariańskie, ani jako konserwatywne, a tym bardziej jako prostą syntezę obu, dlatego fuzjonizm stał się obiektem krytyki z obu stron, aczkolwiek Murray Rothbard, który w późniejszych latach swej aktywności był łączony z paleolibertarianizmem, wyrażał się o Meyerze bardzo przychylnie<sup>110</sup>.

### 2.2.6.2. Chrześcijański libertarianizm

Nurt chrześcijańskiego libertarianizmu jest kolejną próbą połączenia libertarianizmu z konserwatyzmem obyczajowym. O ile paleolibertarianie i fuzjoniści odwołują się do tradycyjnych instytucji społecznych, o tyle libertarianie chrześcijańscy nawiązują wprost do wyznawanej przez siebie religii.

Chrześcijańscy libertarianie odrzucają stanowczo obyczajowy libertynizm epoki hipisów, w której libertarianizm się ostatecznie uformował, oraz podkreślają, że wolność jednostki i własność prywatna to zasługa cywilizacji chrześcijańskiej<sup>111</sup>. Ponadto, radykalnie odrzucają wszelkie formy redystrybucji do pomagania potrzebującym.

<sup>109</sup> F. Meyer, *In Defense of Freedom: A Conservative Credo*, Henry Regeny, Chicago 1962, s. 121.

<sup>110</sup> M. Rothbard, *Frank S. Meyer: The Fusionist as Libertarian Manqué*, „Modern Age” 1981, Vol. 25, No. 4, s. 352–363.

<sup>111</sup> J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów...*, s. 156-157.

Jeden z najbardziej znanych chrześcijańskich libertarian, James Sadowsky, twierdzi, że jeśli chrześcijanin chce pomagać bliźniemu, to musi wiedzieć jak świat funkcjonuje na podstawowym poziomie. Ekonomia jest zbiorem obiektywnych praw, których nie da się nagiąć do swojej woli. Ekonomia socjalizmu, redystrybucji i wspólnej własności nie będzie działała bez względu na to, czy głosi ją niewierzący marksista, anarchista, czy pobożny chrześcijanin powołujący się na własną interpretację Biblii. Bieda i wynikające z niej patologie, którym Kościół stara się zapobiec, nie są wynikiem działania dzikiego kapitalizmu, wolnego rynku i globalizacji, ale przeciwnie biorą się z ich braku<sup>112</sup>.

Idee libertariańskie zostały zaszczone Sadowsky'emu za pośrednictwem Murraya Rothbarda<sup>113</sup>. Inni chrześcijańscy libertarianie prezentują odmienną, bardziej złożoną wizję świata i posiłkują się doktryną rekonstrukcjonizmu Rousasa Rushdoony'ego. Ten fundamentalistyczny ruch powstały w ramach kalwinizmu opiera się na zasadzie teonomii, wedle której Prawo Boże, takie jak jest wyrażone w Biblii bądź z niej wyinterpretowane (szczególnie ze Starego Testamentu), jest jedynym absolutnym prawem. Według Rushdoony'ego, prawo, także cywilne, nie może być oddzielone od Prawa Bożego, gdyż prawa wyartykułowane w Biblii zawierają w sobie wszystkie możliwe i niezbędne rodzaje prawa, toteż porządek społeczny, który ignoruje ten fakt, zasługuje na potępienie<sup>114</sup>. Dla chrześcijańskich libertarian zasada teonomii jest źródłem względności władzy ziemskiej, całkowicie podporządkowanej władzy boskiej. Co więcej, władza ziemska nie może ustanowić niczego, co nie byłoby zgodne z Prawem Bożym.

To dość proste założenie ma kolosalne znaczenie dla całej etyki społecznej chrześcijańskich libertarian. Jak pisze Andrew Sandlin, państwo nie ma prawa do interweniowania w gospodarkę (może najwyżej ustanowić uniwersalny system miar i wag) i nie może nakładać podatków gwarantujących edukację, opiekę socjalną i służbę zdrowia. Pismo Święte wyznacza prawo cywilne i karne, ale nie jest egzekwowane przez państwo, a jedynie przez Boga. Państwo ma władzę karać za kradzież, Kościół może zakazywać herezji, ale żadna z tych instytucji nie ma prawa do osądzania. Bóg dał człowiekowi wolną wolę, dlatego człowiek ma absolutne prawo do maksymalnej wolności w ramach wyznaczonych przez Prawo Boże<sup>115</sup>.

---

<sup>112</sup> J. Sadowsky, *Chrześcijanina odpowiedź na ubóstwo*, tłum. P. Mroczkowski, Instytut Liberalno-Konserwatywny, Lublin 2000, s. 9-12.

<sup>113</sup> Por. J. Sadowsky, *A Conversation with James Sadowsky, a Philosopher of Freedom*, rozm. przepr. M. Masse, <http://www.quebecoislibre.org/030607-2.htm> [dostęp: 15.01.2017].

<sup>114</sup> R. Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law*, vol. 1, <https://christianreconstructionist.files.wordpress.com/2017/12/institutes-of-biblical-law-vol-1-rushdoony.pdf>, s.13 [dostęp: 10.12.2018].

<sup>115</sup> A. Sandlin, *The Christian Libertarian Idea*, <http://www.forerunner.com/blog/the-christian-libertarian-idea>

### 2.2.7. Neoliberalizm

W przeciwieństwie do większości innych libertarianizmów, neoliberalizm powstał poza dyskursem akademickim, w środowisku libertarian prowadzących dyskusje na łamach internetowych, skąd termin przesączył się do szerszego dyskursu. Właściwie nie jest to filozofia, ale rodzaj światopoglądu i stosunku libertarianina do spraw politycznych, opartego na pragmatycznych przesłankach uwzględniających realizm polityczny i utopijny charakter klasycznego libertarianizmu. Termin ukuł Jonathan Henke na portalu blogowym QandO (*Questions and Observations*) w 2004 roku.

Henke twierdzi, że libertariański ideał ograniczonego rządu to utopijny sen bez szans na realizację. Prawdziwy świat jest areną zmagania się sił, interesów, jednostek i grup, które walczą między sobą o władzę. W takim świecie libertarianizm jest i będzie zawsze narażony na ataki, których nie tylko nie sposób uniknąć, ale też pewnie nawet nie sposób przetrwać. Ponieważ libertarianie odrzucają władzę i narzucanie innym swojej woli siłą, są właściwie niezdolni do obrony swoich ideałów przed atakami politycznej opozycji<sup>116</sup>, a biorąc pod uwagę, jak bardzo libertarianizm jest „pod prąd” współczesnym trendem, to w takiej opozycji znajdują się wszyscy, poza nimi.

Z uwagi na oderwanie libertarian od rzeczywistości politycznej, ich ideały muszą ulec przeformowaniu. Neoliberalianie nie odrzucają głównego korpusu twierdzeń libertariańskich, ale starają się dostosować je do realiów polityki, a nie odwrotnie. Ich zdaniem wspieranie ruchów, które sprzyjają libertarianizmowi jest racjonalne, ponieważ ważniejsze jest, aby świat zmierzał w stronę libertarianizmu, niż żeby władza uważała się za libertariańską. Jeżeli władza państwowa sprzyja rozwiązaniom libertariańskim, wówczas należy ją popierać.

Dale Franks sformułował proste zasady, jakimi powinni kierować się neoliberalianie. Przede wszystkim, powinni wspierać każde działanie zmierzające do maksymalizacji wolności osobistej, a więc polityka zmierzająca do minimalizacji interwencjonizmu państwowego jest bardzo dobrym wyborem. Jeszcze lepszym wyborem jest polityka, która wspiera racjonalne, wolnorynkowe inicjatywy. W polityce zagranicznej neoliberalianie winni wspierać dyplomację opartą na konsensusie i poszanowaniu praw

---

[dostęp: 15.01.2017].

<sup>116</sup> Oryginalny wpis Henkego został usunięty z QandO, ale w Internecie można znaleźć jego kopie i strony z cytatami. Por. np. J. Henke, *Libertarianism is Out, Neoliberalism Is In*, <https://democraticpeace.wordpress.com/2008/12/15/libertarianism-is-out-neoliberalism-is-in/> [dostęp: 14.01.2017]

człowieka, a nie na dyktaturze oraz użyciu siły wtedy, gdy interesy państwa są bezpośrednio zagrożone<sup>117</sup>.

Komentator polityczny James Leroy Wilson zauważa, że neoliberalianie posiadają libertariańskie instynkty, ale zostali tak wychowani przez oświatę i religię, że nie ufają libertarianizmowi i podważają prawdziwie libertariańskie propozycje na rzecz swoiście pojmowanego „zdrowego rozsądku”. Neoliberalianin, zdaniem Wilsona, to człowiek umiarkowany, który z jednej strony dąży do większej wolności osobistej i ekonomicznej, ale jednocześnie podpisuje się pod niektórymi postulatami neokonserwatystów. Wspiera więc reformy w strukturze wydatków publicznych i tym samym wspiera to, na co są przeznaczane, na przykład popiera prywatne ubezpieczenia społeczne i zdrowotne, a także wierzy w to, że Stany Zjednoczone mają prawo, za pomocą swoich sił zbrojnych, eliminować zło i pilnować porządku na arenie międzynarodowej w obronie swoich interesów<sup>118</sup>.

Neoliberalianizm wydaje się być interesującą propozycją o tyle, że zwraca uwagę na zaniedbany problem realizacji libertarianizmu. Wilson ma jednak rację, że neoliberalianie wpadają w pułapkę, ponieważ w głębi ducha są etatystami upatrującymi w istnieniu państwa rozwiązania problemów, które, zdaniem libertarian, wynikają z samego jego istnienia. Zwolennicy rządu ograniczonego lub państwa minimalnego postrzegają państwo wyłącznie jako narzędzie do obrony życia, własności i wolności, podczas gdy dla neoliberalian państwo jest środkiem i drogą do promowania większej wolności obywatelskiej i ekonomicznej.

Neoliberalianizm można zaliczyć do nieco szerszego zjawiska w amerykańskiej polityce, jakim jest popieranie Partii Republikańskiej przez zwolenników libertarianizmu. Ludzi, którzy tak postępują, nazywa się niekiedy *republitarianami*<sup>119</sup>, chociaż słowo to nie weszło póki co do szerokiego użytku.

### **2.2.8. Libertarianizm transhumanistyczny i technolibertarianizm**

Libertariański transhumanizm to kolejna filozofia hybrydowa łącząca dwa

---

<sup>117</sup> Por. J. Poulsen, *Neoliberalianism*, <http://pun.org/josh/archives/2005/03/neoliberaliani.html> [dostęp: 14.01.2017]

<sup>118</sup> J.L. Wilson, *A Neo-Libertarian Nation?*, <http://www.partialobserver.com/article.cfm?id=980> [dostęp: 14.01.2017]

<sup>119</sup> Termin łączony z osobą amerykańskiego prawnika Larry'ego Eldera, chociaż on sam twierdzi w wywiadzie, że tylko zapożyczył go od kogoś, kto nazwał w ten sposób jego poglądy. Por. L. Elder, *Interview with Larry Elder*; rozm. przepr. R. L. Jones, <https://atlassociety.org/commentary/commentary-blog/4039-interview-with-larry-elder> [dostęp: 10.12.2018].

pozornie niezwiązane ze sobą nurty. Transhumanizm to współczesny nurt światopoglądowy, mogący czasem przybierać formę dojrzałej filozofii, postulujący udoskonalanie ludzkiej kondycji fizycznej i mentalnej przez racjonalne wykorzystanie i rozpowszechnianie nowych technologii do wyeliminowania chorób, starzenia, oraz do podwyższania możliwości intelektualnych, fizycznych i psychologicznych<sup>120</sup>. Ostatecznym celem tych działań byłoby przekroczenie ludzkiej natury biologicznej i stworzenie nowego gatunku – postczłowieka. Transhumanizm na ogół nie wiąże się z żadną niszą polityczną, ale powstał w środowisku anarchokapitalistycznym i pierwotnie był bezpośrednio łączony z twardym, anarchizującym, prawicowym libertarianizmem. Główną tezę libertariańskiego transhumanizmu można wyrazić w sposób następujący: libertarianizm jest najlepszą organizacją społeczną umożliwiającą rozpowszechnianie i realizowanie idei transhumanistycznych. Najpełniejszą syntezą tych dwóch nurtów był, przynajmniej w początkowej swej fazie, ekstropianizm stworzony przez Maxa More'a. Wydaje się jednak, że libertarianizm i transhumanizm są jedynie niesprzeczne ze sobą, podczas gdy More starał się dowieść, że transhumanizm jest możliwy tylko dzięki libertarianizmowi<sup>121</sup>.

Pokrewny tym poglądom jest luźno zdefiniowany technolibertarianizm. Jest to kolejny przypadek zastosowania idei libertariańskich do konkretnych kwestii społecznych i ekonomicznych: w tym wypadku chodzi o postulat „rozdzielenia państwa od technologii”. Państwo nie powinno wtrącać się w kwestie technologiczne, regulować dostępu do Internetu, ograniczać działania instytucji bazujących na nowych technologiach itp., ponieważ nie tylko nie ma do tego kompetencji, ale też nie służy to ani rozwojowi biznesu, ani użytkownikom chcącym z tych technologii korzystać<sup>122</sup>.

### **2.2.9. *Bleeding-heart libertarianism* i szkoła arizońska**

Określenie *bleeding-heart libertarianism* nie posiada tłumaczenia na język polski i trudno ukuć termin odpowiadający mu znaczeniem<sup>123</sup>. Z powodów stylistycznych, w dalszej części tekstu używany będzie skrót BHL.

<sup>120</sup> N. Bostrom i in., *Transhumanist FAQ*, <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/> [dostęp: 15.01.2017].

<sup>121</sup> Por. E. Maciejowski, *Libertariańska droga do postczłowieka. Ekstropianizm Maxa More'a*, „Ethos” 2015, tom 3, nr 111, s. 266-281.

<sup>122</sup> C.W. Crews Jr, *Techno-Libertarianism: Building The Case For Separation Of Technology And State*, <https://www.forbes.com/sites/waynecrews/2014/07/17/techno-libertarianism-building-the-case-for-separation-of-technology-and-state/#585c9d8c1596> [dostęp: 15.01.2017].

<sup>123</sup> Sformułowanie *bleeding-heart* (dosłownie „krwawiące serce”) ma charakter idiomatyczny i oznacza coś lub kogoś wzruszającego, ckliwego, poruszającego, pełnego współczucia, czułego, troskliwego. Tłumaczenie „libertarianizm opiekuńczy” (stworzone przez analogię do „państwa opiekuńczego”) prawdopodobnie najbliższej oddaje intencje twórców tego pojęcia.

BHL jest stosunkowo nowym odłamem i słabo zarysowanym nurtem, którego główną tezę można sformułować następująco: wprowadzenie libertarianizmu będzie szczególnie korzystne dla osób upośledzonych społecznie i pozwoli osiągnąć sprawiedliwość społeczną. Nazywany jest także liberalizmem neoklasycznym albo Szkołą Arizońską (*Arizona School*)<sup>124</sup>. Matt Zwolinski wyróżnia trzy rodzaje BHL. „Słaby” BHL to zwykły libertarianizm, który akcentuje poprawę sytuacji najbiedniejszych w sytuacji wprowadzenia swych postulatów w życie. Anarchistyczny lewicowy BHL (*anarchist left-BHL*) akcentuje, że państwo jest instytucją niedopuszczalną moralnie, a jego likwidacja przyniesie szczególną korzyść najbiedniejszym. „Mocny” BHL zakłada, że libertarianizm nie tylko pomoże najbiedniejszym, ale że powinien to czynić w imię sprawiedliwości społecznej i dzięki temu sam jest usprawiedliwiony i moralnie uzasadniony<sup>125</sup>.

Zwolennicy BHL nie odróżniają się w jakiś szczególnie ostry sposób od innych libertarian. Można przyjąć, że każdy libertarianin, który twierdzi, że wprowadzenie libertarianizmu najbardziej przysłuży się osobom poszkodowanym społecznie, zalicza się do BHL. Często zakłada się, że wprowadzenie libertarianizmu, poprzez zmniejszenie lub likwidację społecznych patologii za których istnienie odpowiada państwo, niejako z rozpedu powinno poprawić sytuację najbiedniejszych, których majątki zabierane są w formie podatków. BHL zdaje się tylko wyrażać to bezpośrednio i kłaść na ten aspekt realizacji libertarianizmu nacisk. Jedyne mocna wersja BHL, propagowana przez Zwolinskiego albo Jasona Brennana, zawiera jakieś odrębne linie argumentacyjne, ale nawet ona ma dość mglisty charakter.

Wyjątkowym na tle reszty libertarianizmu faktem jest to, że w gronie zwolenników BHL można znaleźć osoby wspierające ideę dochodu podstawowego (*universal basic income*)<sup>126</sup>, czyli wypłacanej każdemu człowiekowi minimalnej stawki pieniężnej mającej zapewnić absolutne minimum egzystencji, bez względu na produktywność ekonomiczną osoby otrzymującej taki dochód. Pogląd ten, zestawiony z ideami absolutnej własności prywatnej i wolnego rynku głoszonymi przez „twardych” libertarian, jest cokolwiek nietypowy.

---

<sup>124</sup> J. Brennan, *Libertarianism: What Everyone Needs To Know*, Oxford University Press, New York 2012, s. 188

<sup>125</sup> M. Zwolinski, *What is bleeding-heart libertarianism. Part One: Three Types of BHL*, <http://bleedingheartlibertarians.com/2011/12/what-is-bleeding-heart-libertarianism-part-one-three-types-of-bhl/> [dostęp: 15.01.2017].

<sup>126</sup> Por. np. J. Flanigan, *BHL's and UBI's*, <http://bleedingheartlibertarians.com/2012/04/bhls-ubis/> [dostęp: 15.01.2017].



### 3. Zarys libertariańskiej ontologii społecznej i teorii praw

#### 3.1. Uwagi wstępne

Ramy libertariańskiej teorii praw są wyznaczone przez indywidualistyczną ontologię społeczną i są uzasadniane albo przez odniesienie do praw naturalnych, albo przez odwołanie do konsekwencji. Bez względu na to, który sposób uzasadnienia przyjmujemy, to wszystkim ludziom przysługują dwa fundamentalne prawa o charakterze etycznym: zasada nieagresji i prawo do samoposiadania. Prawa te wyznaczają dalej zakres szczegółowej teorii własności prywatnej. Aby jednak je przeanalizować, konieczne jest rozpoczęcie od najbardziej podstawowego elementu libertariańskiej koncepcji człowieka, czyli indywidualizmu.

#### 3.2. Indywidualistyczna ontologia społeczna libertarianizmu

Libertarianie traktują indywidualizm jako coś tak oczywistego, że nie poświęcają mu wiele miejsca; w centrum ich uwagi znajduje się teoria praw, jednak jej kształt wyznacza założenie szczególnego znaczenia jednostki i tylko jednostki. Przez pryzmat indywidualizmu postrzegają i wyjaśniają wszystkie zjawiska społeczne; bez indywidualizmu libertariańska teoria praw nie tylko nie jest kompletna, ale wręcz nie może w ogóle istnieć.

W najprostszym ujęciu, indywidualizm oznacza założenie, że jednostka jest podstawowym elementem analizy, gdyż tylko ona podejmuje decyzje i jest odpowiedzialna za podejmowane przez siebie działania<sup>127</sup>. Jednostka, czyli człowiek, jest centralnym elementem, na którym koncentrują się postulaty i twierdzenia libertarianizmu. Indywidualizm pozwala osadzić libertarianizm w szeroko pojętej tradycji liberalnej, dla której założenie że tylko jednostka się liczy, jest najbardziej podstawowym sensem<sup>128</sup>. Jak to formułuje Arblaster, indywidualizm jest metafizycznym rdzeniem liberalizmu<sup>129</sup>, a więc także libertarianizmu.

Jak wiele innych pojęć z zakresu filozofii, pojęcie indywidualizmu, chociaż intuicyjnie zrozumiałe, jest wysoce niejednoznaczne<sup>130</sup>. Tym samym, podobnie jak wolność czy sprawiedliwość, staje się pewną ogólną ideą, pojęciowym workiem zawierającym

<sup>127</sup> D. Boaz, *Libertarianism...*, s. 31.

<sup>128</sup> D. Johnston, *The Idea of a Liberal Theory*, Princeton University Press, New Jersey 1994, s. 191.

<sup>129</sup> A. Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Blackwell, Oxford 1984, s. 15.

<sup>130</sup> F. Hayek, *Individualism and Economic Order*, The University of Chicago Press, Chicago 1957, s. 2-3.

mnożność skojarzeń i niedookreślony, podstawowy sens, który może być następnie ujmowany w rozmaitych, szczegółowych aspektach. To sprawia, że możemy mówić o indywidualizmie etycznym, politycznym, metodologicznym, anarchistycznym, religijnym, ekonomicznym i wielu innych, w zależności od autora i przyjmowanych przez niego kryteriów podziału. Podziały te mogą być czysto opisowe, ale też wartościujące. Hayek wyróżnia „indywidualizm prawdziwy”, który przeciwstawia „indywidualizmowi fałszywemu”, czyli każdemu, który nie jest zgodny z właściwym, w jego mniemaniu, sensem tego słowa<sup>131</sup>.

Podziały różnią się w zależności od autorów i chociaż są pożyteczne dla celów historycznych czy typologicznych, to raczej utrudniają niż ułatwiają zrozumienie ich przedmiotu. Wszystkie wyróżniane rodzaje indywidualizmu głoszą jednak tezę o prymacie bądź pierwotności jednostki w określonym aspekcie, a co więcej być może nawet nie da się ich jasno od siebie odróżnić. Taką tezę stawia Bunge, który pisze, że wyróżnione przez niego rodzaje indywidualizmu, a wskazuje ich aż dziesięć, są od siebie zależne i wzajemnie ze sobą powiązane<sup>132</sup>.

Wskazywanie różnorodnych znaczeń indywidualizmu na pewno pozwala wskazać takie rozumienia tego terminu, które są szczególnie ważne z perspektywy libertarianizmu. Najważniejszym i najczęściej przytaczanym w tym kontekście jest pojęcie indywidualizmu metodologicznego. Indywidualizm metodologiczny powstał w ramach nauk społecznych i nie jest czymś charakterystycznym wyłącznie dla teorii libertariańskiej, chociaż zdaniem autorów *The Encyclopedia of Libertarianism*, z libertarianizmem łączy się zdecydowanie najlepiej<sup>133</sup>. Po raz pierwszy pojawił się w pracach Maxa Webera i jego studenta, ekonomisty Josepha Schumpetera. Dla Webera wyjaśnianie działania pewnych tworów społecznych może odbywać się poprzez traktowanie ich jako osobnych całości, ale dla socjologicznej interpretacji działania muszą być one uważane wyłącznie za powiązaną sieć działań poszczególnych jednostek, gdyż „tylko one są dla nas dającymi się zrozumieć podmiotami sensownie zorientowanych działań”<sup>134</sup>.

<sup>131</sup> Hayek przyjmuje, że prawdziwy indywidualizm jest niczym innym jak teorią porządku społecznego, a dopiero w dalszej kolejności zestawem tez o charakterze politycznym, wyprowadzonym z opisywanego porządku. To rozumienie indywidualizmu - które możemy określić jako zbliżone lub w pełni tożsame z metodologicznym indywidualizmem Webera - jest obecne u takich autorów jak John Locke, Bernard Mandeville, czy Adam Smith, na których Hayek bezpośrednio się powołuje. Por. F. Hayek, *Individualism and Economic Order...*, s. 6.

<sup>132</sup> M. Bunge, *Ten Modes of Individualism – None of Which Works – And Their Alternatives* „Philosophy of the Social Sciences”, 2000, Vol. 30, No. 3, s. 384.

<sup>133</sup> G. H. Smith, *Individualism, Methodological*, [w:] red. R. Hamowy, *The Encyclopedia of Libertarianism*, Los Angeles/London 2008, s. 240.

<sup>134</sup> M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, PWN, Warszawa 2002, s. 12.

Libertarianie niewątpliwie zgadzają się z cytowaną powyżej tezą, jednak nie jest pewne, czy indywidualizm metodologiczny Webera i indywidualizm metodologiczny libertarian są ze sobą tożsame. W ujęciu weberowskim indywidualizm metodologiczny oznacza, że w celu przeprowadzenia analizy socjologicznej należy potraktować twory społeczne jako sieć działań jednostek, ponieważ tylko działania jednostek da się zrozumieć i analizować. Twór społeczny jest wypadkową tych działań, ale to nie oznacza, że społeczeństwo nie istnieje jako osobna całość i nie może być w ten sposób opisywane. Można potraktować społeczeństwo jako pierwotną całość która determinuje działania jednostek, ale z tej perspektywy nie będzie się już dało wyjaśniać jego działań, ponieważ staną się one przejawami niezrozumiałych sił pozbawionych określonego źródła. Taka perspektywa jest poznawczo jałowa, dlatego należy rozbić twór społeczny na sumę działań jednostek i dopiero dzięki temu można wyjaśniać funkcjonowanie tego tworu. Indywidualizm Webera jest więc prawdziwie *metodologiczny*. Jest perspektywą badawczą przyjmowaną z powodów pragmatycznych, za jego pomocą da się społeczeństwo badać, podczas gdy odwrotna perspektywa, holistyczna, nie daje równie dobrych rezultatów. Perspektywa metodologiczna nie rozstrzyga niczego na temat istnienia społeczeństwa i jego relacji z jednostkami, i nie jest to jej celem.

Libertarianie także wyjaśniają zjawiska społeczne przez przyjęcie perspektywy indywidualistycznej, ale sens indywidualizmu jest dla nich mocniejszy niż tylko metodologiczny; posiada wymiar ontologiczny. Dla libertarian jednostka jest jedyną rzeczywistością społeczną. Nie istnieją, jako samodzielne twory, żadne instytucje, grupy, wspólnoty, a więc traktowanie ich jako osobnych całości nie jest w ogóle możliwe. Za każdą instytucją, grupą czy wspólnotą stoją ludzie, a więc są to tylko zbiorowiska ludzi i nic więcej. Twory społeczne, zbiorowe, to tylko pojęcia. Jedyne co istnieje naprawdę w przestrzeni społecznej to człowiek i działanie każdej grupy może zostać zredukowane do sumy działań tworzących ją jednostek. Takie wyjaśnianie zjawisk społecznych poprzez redukcję do działań jednostek prowadzi do zanegowania jakichkolwiek zobowiązań względem społeczeństwa. Ludzie mają zobowiązania tylko wobec siebie nawzajem i tylko w ramach wyznaczonych przez teorię praw własności.

Różnica pomiędzy indywidualizmem metodologicznym Webera a indywidualizmem libertarian ma więc charakter fundamentalny. Weber i Schumpeter traktują indywidualizm jako punkt wyjścia, który umożliwia powiedzenie czegokolwiek na temat tego społeczeństwa. Dla libertarian perspektywa indywidualizmu metodologicznego jest wyznacznikiem podstawowych prawd dotyczących społeczeństwa. Dla Webera i

Schumpetera indywidualizm metodologiczny prowadzi do uzyskania wiedzy o społeczeństwie, podczas gdy dla libertarian indywidualizm *jest tą wiedzą*.

Konsekwencją ontologizacji indywidualizmu jest całkowite odrzucenie pojęcia społeczeństwa. W filozofii libertariańskiej twierdzenie to ma charakter dogmatyczny, toteż większość libertarian nie poświęca tej kwestii szczególnej uwagi. Nozick jest dobrym tego przykładem, a jego poglądy na temat społeczeństwa można streścić w kilku zdaniach. Jak twierdzi, człowiek jest indywidualną jednostką, która wchodzi w interakcje z innymi ludźmi. Wszyscy ludzie są równi pod względem uprawnień, a zarazem różni pod względem motywacji, możliwości, zdolności, interesów i wartości<sup>135</sup>. Ludziom przysługują naturalne prawa, w szczególności zaś są to prawa własności. W przestrzeni społecznej nie istnieją byty inne niż jednostki; wszelkie zbiorowości, wspólnoty, instytucje, są jedynie sumą jednostek. Ten prosty zestaw twierdzeń wpisuje Nozicka w główny nurt dyskursu libertariańskiego, a jednocześnie obrazuje podstawowy kształt jego antropologii, który jest zgodny z koncepcją człowieka przyjmowaną przez klasycznych liberałów: wszyscy ludzie są równi wobec praw i różni względem uzdolnień, motywacji i możliwości.

Dla Nozicka, jak i dla pozostałych libertarian, tylko jednostki myślą, czują, działają i wybierają, więc traktowanie społeczeństwa tak, jakby było realnym bytem, jest naczelnym błędem dotychczasowych teorii społecznych. Społeczeństwo nie działa, gdyż jest to tylko grupa ludzi i to oni są realnością<sup>136</sup>. Nie istnieje też coś takiego jak rząd. Pojęcie rządu oznacza w rzeczywistości grupę osób, które roszczą sobie prawo do władzy nad innymi ludźmi<sup>137</sup>. Nozick zgadza się z tymi tezami i dodaje, że nie ma również czegoś takiego jak wspólne dobro, dobro społeczne, dla którego można się poświęcić. Powiedzieć, że ktoś poświęca się dla dobra publicznego to tyle, co powiedzieć, że dobro danego człowieka zostaje poświęcone w imię dobra innych ludzi. Człowiek staje się więc środkiem, a nie celem, a nikt nie ma prawa uczynić z drugiego człowieka środka do osiągnięcia jakiegoś celu<sup>138</sup>. „Zasada człowieka jako celu” jest główną dystynkcją odróżniającą Nozicka od innych libertarian. Wątek ten zaczerpnięty jest z Kanta, a sama zasada jest tożsama z imperatywem kategorycznym w jego drugim sformułowaniu jako zasady poszanowania człowieczeństwa<sup>139</sup>.

Jeżeli libertarianie mówią cokolwiek o społeczeństwie, to tylko w sensie wyartykułowanym przez Hospersa: społeczeństwo to ogół ludzi wymieniających się

<sup>135</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 361.

<sup>136</sup> M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 41.

<sup>137</sup> M. Rothbard, *Etyka wolności...*, s. 141.

<sup>138</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 50.

<sup>139</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Antyk, Kęty 2001, s. 46.

między sobą dobrami i usługami<sup>140</sup>. Termin „społeczeństwo” jest w tym rozumieniu poprawny, ale jest też mocno mylący i może wprowadzać rozmówców w błąd, z uwagi na to, jak jest potocznie rozumiany. Na ten sam mylący aspekt pojęcia społeczeństwa zwraca też uwagę Rothbard<sup>141</sup>.

Libertarianie negują zasadność posługiwania się pojęciem społeczeństwo oraz innymi pojęciami odnoszącymi się do bytów zbiorowych. Traktowanie grup ludzi jako całości nie ma sensu, gdyż grupa to zawsze suma jednostek. Jediną realnością jest jednostka, która działa, posiada prawa i wchodzi w interakcje z innymi jednostkami. Nie należy jednak z tego wnioskować, że grupa nie posiada dla jednostki żadnego znaczenia. Indywidualistyczny opis zbiorowości ludzkich prowadzi do uczynienia z jednostki jedyne go realnego podmiotu działania, ale nie należy stąd wyprowadzać, zdaniem libertarian, konsekwencji atomistycznych<sup>142</sup>. Libertarianie, idąc za ekonomistami austriackimi, podkreślają znaczenie współpracy w kształtowaniu się kultury i cywilizacji, i nie negują, że jednostka nie może żyć bez innych ludzi i zawdzięcza im bardzo wiele, gdyż niemożliwe jest osiągnięcie pełni człowieczeństwa bez procesów socjalizacji i enkulturacji<sup>143</sup>. Jednak z faktu, iż każdy człowiek zawdzięcza coś innym ludziom nie wynika, że istnieją jakiegokolwiek zobowiązania moralne wobec ogółu. Jednostka jest kształtowana przez grupę, żyje w niej i może się jej poświęcić, ale nie posiada żadnych moralnych zobowiązań wobec tej grupy, gdyż zobowiązań moralnych nie można mieć wobec jakiejś abstrakcyjnej wspólnoty, a co najwyżej wobec konkretnego człowieka. Takie indywidualne zobowiązania nie są zaś wbudowane w relacje międzyludzkie, ale właśnie wynikają z tych relacji.

Ten stan rzeczy nie ma, według libertarian, konsekwencji polegających na odrzuceniu idei współpracy, gdyż z indywidualizmu nie wynikają konsekwencje moralne. Z faktu, iż ludzie są jednostkami ani nie wynika że ludzie nie mogą ze sobą współpracować, ani że muszą to robić. Indywidualizm nie faworyzuje żadnego kodeksu moralnego, lecz wyznacza ramę, w obrębie której każdy kodeks moralny, zarówno kładący nacisk na współpracę, jak też taki naciskający na samodzielność, jest uprawniony o tyle, o

<sup>140</sup> J. Hospers, *Libertarianism. A Political Philosophy For Tomorrow*, CreateSpace Independent Publishing Platform, Scotts Valley 2013, s. 40.

<sup>141</sup> M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 41.

<sup>142</sup> Por. S. Bowman, *Libertarianism is Not Atomism*, <https://www.adamsmith.org/blog/philosophy/individualism-is-not-atomism> [dostęp: 01.01.2019]; D. Boaz, *Introduction to Libertarianism with David Boaz, Lecture Eight: Civil Society*, <https://www.libertarianism.org/guides/lectures/civil-society> [dostęp: 01.01.2019].

<sup>143</sup> Por. np. L. von Mises, *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, tłum. W. Falkowski, Instytut Ludwiga von Misesa, Warszawa 2007, s. 123 – 125, F. A. Hayek, *Konstytucja wolności*, tłum. I. Stawiński, PWN, Warszawa 2007, s. 49.

ile nie wykracza poza określoną granicę. Granicą tej ramy jest przymus. Jeśli ludzie chcą współpracować, to mogą to robić, a jeśli nie chcą, to też mogą tego nie robić. To, czego *nie mogą sami*, to zmuszać innych do kooperacji. Współpraca jest wartościowa i pożądana, jeżeli wynika z dobrowolnej zgody jednostek, jednak na pierwszym planie powinny zawsze znajdować się jednostkowe interesy, dopiero w dalszej kolejności interesy wspólnoty czy innych ludzi.

Większość libertarian zdecydowanie odcina się od atomizmu i rzeczywiście nie jest on teoretyczną konsekwencją ich stanowiska. Inną kwestią jest to, do jakich konsekwencji moralnych prowadzi libertarianizm *w praktyce*, to znaczy jakie postawy moralne są w naturalny sposób faworyzowane w libertarianizmie. Libertarianizm może nie prowadzić do atomizmu *w teorii* ale może to robić *w praktyce*. Ponieważ kwestia moralnych konsekwencji wykracza poza zakres niniejszych rozważań teoretycznych, nie będzie ona rozważana tutaj, lecz w rozdziale ósmym, poświęconym praktycznej realizacji libertarianizmu.

Indywidualizm jest jednym z tych elementów, które pozwalają na umiejscowienie libertarianizmu w różnorodnych klasyfikacjach doktryn społecznych i politycznych. Przyjmuje się często, że wszystkie koncepcje z zakresu filozofii społecznej i filozofii polityki da się osadzić na kontynuum rozpiętym między dwoma przeciwnymi biegunami. Pierwszy z nich wyznacza pierwszeństwo w organizacji życia społecznego jednostce, a drugi wspólnocie<sup>144</sup>. Libertarianizm lokuje się na pierwszym z tych biegunów, a na przeciwległym leżą skrajne formy komunizmu czy faszyzmu. Wszelkie teorie skłaniające się w stronę kolektywizmu są naturalnymi wrogami libertarian.

Ponieważ jednostka jest jedynym realnym bytem jaki można wskazać w przestrzeni społecznej, dlatego głównym przedmiotem zainteresowania libertarian są przysługujące jej prawa, które regulują relacje z innymi jednostkami. Problem praw jednostkowych rozpada się na dwa zagadnienia. Pierwszy dotyczy treści tych praw, a drugi ich pochodzenia i przyczyny obowiązywania. O ile libertarianie zgadzają się ze sobą, że prawa jednostki kształtują się wokół zasady nieagresji i dotyczą nieinterwencji, to jest prawa do działania nieograniczonego czymkolwiek z wyjątkiem analogicznego prawa innych ludzi, o tyle druga kwestia jest już dyskusyjna i nie doczekała się dotychczas jednoznacznego rozstrzygnięcia.

---

<sup>144</sup> C. Bird, *Myth of Liberal Individualism*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 14.

### 3.3. Libertariański spór o źródło normatywności

Libertarianie dzielą się na dwie główne szkoły tłumaczące, skąd bierze się moc normatywna teorii praw własności – deontologiczną, którą można nazwać teorią praw naturalnych, oraz konsekwencjalistyczną<sup>145</sup>, bliską utylitaryzmowi. Oba stanowiska mają charakter etyczny. Deontologowie twierdzą, że wartość moralna czynów i powinność decydująca o ich popełnieniu tkwi w wartościach i prawach, które są realizowane w danym czynie. Dla konsekwencjalistów o wartości moralnej i powinności decydują wyłącznie skutki – czyn jest dobry i należy go zrealizować, gdyż przynosi konkretne korzyści, zależne od sytuacji.

Ponieważ oba stanowiska dotyczą pojmowania normatywności, to można je zastosować zarówno do wszelkich działań o charakterze moralnym, jak też, w węższym sensie, do samego prawa. Jeśli przyjmujemy jakieś zasady za obowiązujące, to musimy zadać sobie pytanie, dlaczego obowiązują i dlaczego ich przestrzeganie jest *dobrze*, to jest, w tym znaczeniu, *pożądane*; dlaczego *powinny* obowiązywać.

Dla libertarianizmu jest to bardzo ważne zagadnienie, ponieważ ustalenie źródeł normatywności zasad libertariańskich jest kluczowe do uzasadnienia, dlaczego libertarianizm jest pożądaną teorią społeczną i polityczną, a to przekłada się bezpośrednio na dyskurs polityczny związany z propagowaniem tych idei. Aby przekonać ludzi do słuszności swoich tez, trzeba wykazać, dlaczego powinni je przyjąć. Spór deontologów z konsekwencjalistami można więc uznać za najgłębszy spośród wszystkich, jakie są toczone w ramach dyskursu libertariańskiego, a co więcej, wykracza on poza ramy libertarianizmu i wkracza na pole zarówno etyki, jak też metaetyki.

Oba podejścia ustanawiają rozumienia etyki, które można uznać za przeciwstawne. Podejście deontologiczne faworyzuje etykę absolutną i pryncypialną, opartą na twardych zasadach, które obowiązują zawsze i bez względu na to, czy są przestrzegane. Konsekwencjalizm prowadzi natomiast do mniejszej lub większej relatywizacji, ponieważ żaden czyn nie może być moralnie oceniony bez uwzględnienia szerokiego kontekstu w jakim go popełniono. To samo działanie może być w pewnych warunkach uznane za dobre, a w innych za złe, w zależności od tego, jakie przyniesie skutki. Deontolog zawsze ocenia czyn pod kątem zgodności z obowiązującymi zasadami, podczas gdy konsekwencjalista musi zdecydować, jaki jest charakter korzyści wynikających ze skutków czynu. W efekcie, sądy moralne deontologa są zawsze pewne, gdyż są oparte na obiektywnych zasadach, ale ich wydawanie jest możliwe tylko wtedy,

---

<sup>145</sup> E. O. Waters, *The Two Libertarianisms*, „Liberty” 1998, Vol. 1, No. 5, s. 7.

gdy mamy pełnię wiedzy o tych zasadach; podważenie zasad podważa sądy moralne. Konsekwencjalista może wydać sąd moralny zawsze i bez względu na okoliczności, ale nigdy nie będzie miał pewności, czy jest on ostateczny, gdyż nigdy nie mamy pewności co do pełni skutków danego czynu.

Jeśli zastosujemy etyczne stanowiska deontologizmu i konsekwencjalizmu do zasad libertariańskich, wówczas otrzymamy dwa podstawowe warianty tej filozofii. Pierwsza jest oparta na teorii praw naturalnych, podczas gdy druga ma charakter nawiązujący do utilitaryzmu. Libertarianizm deontologiczny wywodzi swoje zasady z praw natury. Samoposiadanie i zasada nieagresji nie są tutaj postulatami i konstruktami teoretycznymi, lecz wynikają z fundamentalnej struktury jaką jest natura człowieka i przysługujące mu naturalne prawa – są obiektywne, niezienne i nie mogą przestać obowiązywać. Oznacza to, że każda organizacja państwa, która nie kieruje się zasadami libertariańskimi, jest zawsze niedopuszczalna prawnie i moralnie nawet w sytuacji, w której na świecie nie byłoby ani jednego libertarianina.

W przypadku libertarianizmu konsekwencjalistycznego zasada nieagresji i samoposiadanie są traktowane jako postulaty skonstruowane na podstawie dostępnej wiedzy na temat człowieka, które dają najlepsze możliwe reguły porządkowania relacji społecznych i politycznych, a więc, z tego powodu, *najbardziej pożądane*. Konsekwencjalizm głosi ocenę czynów wyłącznie z uwagi na ich skutki, toteż w zależności od tego, jak będziemy precyzować rozumienie tych skutków, inaczej będziemy pojmować dobre działanie. Możliwych jest więc wiele wersji tej teorii, chociaż na ogół rozpatruje się dwie z nich. Pierwsza ocenia skutki czynów pod kątem korzyści jednostki, a więc relatywizuje wszystkie czyny wyłącznie do perspektywy człowieka wydającego sądy. Druga przyjmuje jako kryterium oceny wpływ skutków czynu na sumę dobra w określonej grupie, na przykład dla ogółu społeczeństwa<sup>146</sup>. Pierwszy wariant odpowiada, w pewnym uproszczeniu, etyce hedonistycznej a drugi etyce utilitarnej. Libertarianie konsekwencjalistyczni wydają się sprzyjać drugiej spośród wymienionych wersji. Skutki przyjęcia libertariańskiej teorii praw są rozumiane jako najlepsze z perspektywy dobra ogółu, natomiast niekoniecznie z perspektywy konkretnych jednostek, ponieważ libertarianizm nie gwarantuje nikomu powodzenia w życiu; jedyne, co chce gwarantować, to sprawiedliwość.

W dyskursie libertariańskim dominują zwolennicy prawa naturalnego. Zaliczają się do nich Rothbard, Rand, Hospers, Tannehillowie, Konkin, Hoppe i inni. Libertarianie

---

<sup>146</sup> J. Driver, *Consequentialism*, Routledge, London 2012, s. 2.



konsekwencjalistyczni, tacy jak David Friedman, są rzadziej spotykani, a niektórzy teoretycy podważają w ogóle możliwość zaistnienia tego wariantu w formie czystej<sup>147</sup>. Relacje między tymi dwoma podejściami komplikują się dodatkowo, bowiem, chociaż są one ufundowane na odrębnych przesłankach o charakterze filozoficznym, to jednak wydaje się, że możliwa jest ich synteza; innymi słowy, że są ze sobą kompatybilne<sup>148</sup>.

Nozick jest zwolennikiem deontologicznej wykładni podstaw libertarianizmu, która uznaje absolutne obowiązywanie praw<sup>149</sup>. Z tego powodu należy poświęcić tej teorii więcej miejsca.

### 3.3.1. Libertarianizm deontologiczny

Libertarianizm deontologiczny posiada kilka punktów zapalnych, które utrudniają jego przyjęcie. Należą do nich problem wyprowadzenia praw naturalnych z koncepcji natury ludzkiej, problem wkradania się elementów argumentacji konsekwencjalistycznej do deontologizmu (argument Wolffa), oraz problem moralnego absolutyzmu (pryncypializmu stanowiska deontologicznego).

Podstawowe prawa przynależne człowiekowi i określone przez zasadę nieagresji są pochodzenia naturalnego, mają charakter niezmienny i absolutny oraz obowiązują zawsze, a analizy szczegółowe dotyczą bardziej drobiazgowych treści. U Nozicka także nie znajdziemy rozwiniętej teorii pochodzenia praw naturalnych, gdyż ten element jest przez niego świadomie pominięty<sup>150</sup>. Szczegółowo rozbudowana jest dopiero teoria sprawiedliwości, oparta na tych prawach i nosząca nazwę teorii uprawnieniowej. Podobną zależność znajdziemy też u innych autorów.

Jan Narveson zwraca uwagę na to, że libertarianie, szczególnie ci, którzy odwołują się do praw naturalnych, są w tym względzie intuicjonistami, gdyż ostatecznym źródłem wiedzy o zasadach moralnych, a więc także o zasadach rządzących libertarianizmem, jest intuicja. Fakt ten sprawia, że wszelka dyskusja na temat uzasadnienia praw sprowadza się do oceny tego, czyja intuicja jest słuszna, a ponieważ intuicje są subiektywne i oparte na odczuciach, toteż intuicjonizm uniemożliwia racjonalną dyskusję<sup>151</sup>. Moralny intuicjonizm libertarian sprawia, że ich stanowisko łatwo przybiera formę dogmatyczną. Jeśli potraktujemy deontologiczną wersję libertarianizmu jako

---

<sup>147</sup> J. Wolff, *Libertarianism, Utility, and Economic Competition...*, s. 1606.

<sup>148</sup> E. O. Waters, *The Two Libertarianisms...*, s. 7.

<sup>149</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 5.

<sup>150</sup> Tamże, s. 10.

<sup>151</sup> J. Narveson, *The Libertarian Idea...*, s. 109.

wariant intuicjonizmu, wówczas dotyczą go wszystkie zarzuty, jakie można stawiać intuicjonistom<sup>152</sup>. Z perspektywy tych wywodów najważniejszym zarzutem jest brak uzasadnienia. Teoria prawa naturalnego ma uzasadniać konieczność przyjęcia i moc obowiązywania zasad libertarianizmu, jeśli jednak dedukowana jest z przesłanek intuicyjnych (libertarianin „czuje”, że zasady, którymi się kieruje, są słuszne), wówczas nie posiada obiektywnego, dającego się zwerbalizować, racjonalnego uzasadnienia, a zasady nabierają charakteru dogmatów, które mogą być przestrzegane tylko przez tych, którzy „czują” ich słusność.

Wzorcowym przykładem inkorporowania teorii praw naturalnych jest Rothbard. Stanowisko Rothbarda jest też o tyle interesujące, że formułuje zgrabnie czegoś, co można nazwać ontologią libertarianizmu, chociaż libertarianizm jako taki nie ma ambicji tworzenia żadnej kompletnej i oryginalnej konstrukcji metafizycznej. Nawet pobieżna charakterystyka wywodów Rothbarda pozwala nie tylko nakreślić ogólny kształt podstaw libertariańskiej teorii praw naturalnych, ale też uwypuklić najistotniejsze i najjaskrawsze komplikacje teoretyczne, jakie się z nią wiążą.

Teoria prawa naturalnego, jak pisze Rothbard, opiera się przede wszystkim na założeniu, że w świecie istnieje wiele różnych rodzajów bytu. Każdy z nich posiada właściwości, które pozwalają utożsamić go z samym sobą, a więc, stosując język klasycznej metafizyki, każdy rodzaj bytu posiada swoją esencję, która określa byty zaliczające się do danego rodzaju jako właśnie te byty, a nie coś innego<sup>153</sup>. Rothbard wyprowadza ten pluralizm z twierdzenia, że gdyby rzeczy nie posiadały różnych atrybutów świadczących o ich różnej naturze, to byłyby jedną i tą samą, niezróżnicowaną rzeczą, a tego w świecie nie obserwujemy. Jeśli różne rzeczy mają różne cechy, które nie pokrywają się ze sobą, to są różnymi rzeczami i mają różne natury<sup>154</sup>.

Natura oznacza dla Rothbarda ogół cech odróżniających jeden byt od innych bytów, więc może być utożsamiona z istotą albo esencją w sensie arystotelesowskim. Natura to coś, co sprawia że rzeczy są tymi rzeczami, którymi są. To abstrakcyjny zbiór własności ogólnych, które można wyodrębnić za pomocą rozumu i nie istnieją samodzielnie, jak platońskie idee, lecz są zrośnięte z przedmiotami w nierozzerwalną

---

<sup>152</sup> Por. np. D. Frederick, *Ethical Intuitionism: A Structural Critique*, „The Journal of Value Inquiry”, 2016, Vol. 50, No. 3, s. 631-647; G. Geiger, *Why Are There No Objective Values? A Critique of Ethical Intuitionism from an Epistemological Point of View*, „Journal for General Philosophy of Science” 1995, Vol. 26, No. 1, s. 35-62; W. Hudson, *Ethical Intuitionism*, Macmillan, New York 1967, s. 57-60.

<sup>153</sup> M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 30.

<sup>154</sup> M. Rothbard, *Etyka wolności...*, s. 82.

całość<sup>155</sup>. Do natury rzeczy należy to, jak są skonstruowane i jak mają działać. Rzeczy posiadają wbudowane w swoje istnienie cele, do których realizacji są zobligowane po to, żeby istnieć.

Zachowania każdego ożywionego bytu posiadającego naturę są zdeterminowane właśnie przez tę naturę. Dające się zaobserwować zachowania danego bytu, zgodne z jego naturą, jest więc prawem jego natury; prawo to zawiera w sobie możliwość zachowania się w zgodzie z tym, kim się jest<sup>156</sup>. Ten wątek znajdziemy rozwinięty u Ayn Rand: w naturze istot żywych leży skłonność do podtrzymywania swojego istnienia<sup>157</sup>. Życie jest przez nią pojmowane jako proces podtrzymywania i inicjowania działania, a więc prawo do życia – jedyne fundamentalne prawo, jakie istnieje – oznacza prawo do bycia zaangażowanym w samopodtrzymanie życia i podejmowanie zmierzających do tego działań. Rand wyciąga wniosek, że prawo to oznacza wolność podejmowania każdego działania wymaganego przez naturę racjonalnego bytu do podtrzymywania i realizowania swojego życia<sup>158</sup>

To wszystko prowadzi do wniosku, że prawo natury w ujęciu Rothbarda, Rand i wszystkich libertarian zorientowanych deontologicznie, jest tożsame z zachowaniem zgodnym z naturą, jak też z moralnym nakazem takiego postępowania, a więc jest rozumiane opisowo (jako prawidło, zasada działania) i normatywnie (jako nakaz). Dana istota zachowuje się tak, jak nakazuje jej własna natura, gdyż *musi* zachowywać się w zgodzie z własną naturą. Gdyby zaprzeczała swojej naturze, wówczas nie byłaby sobą.

Naturalne prawo etyczne jest więc zdaniem Rothbarda takie, że dla wszystkich rzeczy żyjących dobrem jest spełnianie tego, co najlepsze dla danego stworzenia<sup>159</sup>. Dobro jest więc względne wobec jednostki, gdyż nie istnieje uniwersalny ideał dobrego życia, ale istnieje uniwersalne prawo do dążenia do idealnego życia. Prawa naturalne mają za zadanie zagwarantować to każdemu stworzeniu. W przypadku człowieka, to co dobre i złe, może być określone w świetle tego, co blokuje lub wypełnia ludzką naturę<sup>160</sup> i określenie to jest obiektywne. Pewne rzeczy będą zawsze złe, a inne zawsze dobre.

W naturze człowieka leży także racjonalność. Człowiek posiada przeciwstawiony instynktom rozum, który pozwala wybierać cele i działania umożliwiające ich osiągnięcie. Nawet jeśli człowiek posiada instynkty, to ostatecznym decydentem zawsze jest rozum. Oznacza to, że postępowanie racjonalne jest zgodne z ludzką naturą i pozwala

---

<sup>155</sup> M. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, TN KUL, Lublin 1994, s. 92.

<sup>156</sup> M. Rothbard, *Etyka wolności...*, s. 83.

<sup>157</sup> A. Rand, *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu...*, s. 23.

<sup>158</sup> Tamże, s. 24-26.

<sup>159</sup> M. Rothbard, *Etyka wolności...*, s. 85.

<sup>160</sup> Tamże, s. 86.

człowiekowi osiągnąć harmonię z tą naturą. Skutkiem takiej harmonii jest szczęście.

Tak jak każdy rodzaj bytu posiada własną naturę oddzielającą go od wszystkich innych bytów, tak samo każdy indywidualny człowiek posiada cechy odróżniające go od wszystkich innych ludzi. Te cechy sprawiają, że każdy człowiek, pomimo posiadania pewnej ogólnej natury, jest inny i inna jest relacja między jego szczególnymi cechami a ogólną istotą. Dlatego dla każdego człowieka osiągnięcie harmonii ze swojej naturą będzie manifestowało się odrobinę inaczej i nikt nie ma prawa ingerować w proces osiągania tej harmonii; to co dobre jest dla jednego, może nie być tak samo dobre dla drugiego. Aby osiągnięcie zgody z własną naturą było możliwe, konieczne jest więc, by człowiek mógł swobodnie działać, a jego działania, myślenie, czucie i ocenianie nie mogą być ograniczone. Człowiek potrzebuje wolności działania wpisanej w jego naturę; tylko dzięki zagwarantowanej wolności wybierania, poznawania i działania można zapewnić sobie warunki do tego, aby przetrwać i żeby móc realizować swoją naturę<sup>161</sup>.

Ludzka natura jest zatem następująca: człowiek jest myślącą i działającą istotą, która dąży do przetrwania i zapewnienia sobie dobrobytu. Poznaje świat za pomocą rozumu, stawia sobie cele i świadomie wybiera środki pozwalające na ich realizację. Cele te mogą być podyktowane zarówno przez biologię, jak i przez rozum; człowiek ma wolną wolę decydowania o tym, jak chce postępować i co chce osiągnąć<sup>162</sup>. Realizowanie tych celów jest możliwe tylko wtedy, gdy człowiek ma zagwarantowaną wolność wybierania i działania pojmowaną negatywnie, czyli jako zakaz ingerencji w cudze działania o tyle, o ile druga osoba nie ingeruje w działania innych<sup>163</sup>. Prawa naturalne, wyrażające się w zasadzie nieagresji i prawach własności, są manifestacją ludzkiej natury w sferze normatywnej, a skoro pozwalają ją realizować, to muszą obowiązywać.

Ta prosta koncepcja posiada dwa główne mankamenty. Pierwszym jest błąd naturalistyczny. Drugim jest to, że opisana tak wizja człowieka jest przyjmowana apriorycznie jako prawdziwa, podczas gdy w rzeczywistości wydaje się przynajmniej uproszczona. Co więcej, opiera się na mocnej tezie metafizycznej, głoszącej, że człowiek posiada naturę.

Ludzka natura jest zbiorem pewnych faktów dotyczących ludzi, a więc sama jest faktem. Fakty te, wyabstrahowane z obserwacji empirycznych, dotyczą konkretnego bytu i mają charakter przedmiotowy, a ich sumą jest abstrakcyjny obraz „człowieka w ogóle”. Z opisu tych faktów wnioskuje się dalej powinność – skoro obserwujemy, że człowiek dąży

<sup>161</sup> M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 31.

<sup>162</sup> M. Rothbard, *Etyka wolności...*, s. 80.

<sup>163</sup> M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 30-31.

do zachowania swojego istnienia, to człowiek *powinien* dążyć do zachowania swojego istnienia. Prawa naturalne, bez względu na to, jak bardzo je uszczegółowimy, są więc dedukowane z empirycznych faktów i są z nimi utożsamiane.

Klasyccy przedstawiciele prawa natury omijają ten problem poprzez wprowadzenie transcendentnego źródła powinności, czyli Boga. U świętego Tomasza albo u Locke'a to Bóg jest źródłem prawa naturalnego, a nie ludzka natura. W świecie obserwujemy pewne fakty pozwalające wyodrębnić ludzi spośród innych bytów, ale powinność działania w zgodzie z tymi faktami pochodzi spoza świata. Tymczasem u Rothbarda nie ma żadnego transcendentnego źródła powinności, a sama powinność jest wyprowadzana z ludzkiej natury mającej podłoże w rzeczywistości przyrodniczej. Rothbard utożsamia więc byt z dobrem, a prawa naturalne muszą obowiązywać, gdyż istnieją. Jest to jedyne uzasadnienie ich mocy normatywnej, co prowadzi do błędnego koła. Zasada nieagresji obowiązuje, ponieważ istnieje; gdyby nie istniała, to by nie obowiązywała, ale skoro obowiązuje, to istnieje.

Z błędu naturalistycznego libertarianie deontologiczni mogliby się wytłumaczyć w ten sposób, że ich tezy są natury praktycznej. Istoty żywe mają charakter biologiczny, a w naturze tworu biologicznego leży podtrzymywanie własnego istnienia i dążenie do tego jest dla każdej istoty żywej dobre, bez względu na to, że nie jesteśmy w stanie uzasadnić tego przejścia na poziomie teoretycznym. Nieważne jest, że nie możemy tego uzasadnienia znaleźć, tak już po prostu jest i tyle. Trudności to oczywiście nie rozwiązuje, ale jest też dyskusyjne czy da się jej w ogóle pozbyć.

Obrona tej koncepcji i uniknięcie błędu naturalistycznego wymagałoby wprowadzenia dodatkowej przesłanki. Aby móc wyprowadzić prawa naturalne z ludzkiej natury, trzeba ustanowić ludzką naturę jako osobny rodzaj bytu, samodzielny i autonomiczny, w którego sposób istnienia wpisana jest normatywność. Samo istnienie tego bytu pociąga za sobą obowiązek postępowania tak, by jego istnienie było podtrzymywane. To jest zaś bardzo mocna teza metafizyczna, wymagająca połączenia dwu osobnych porządków, istnienia i obowiązywania.

Empiryczne obserwacje Rothbarda i Rand dotyczące ludzkiej natury także są dyskusyjne, szczególnie w dwóch punktach. Po pierwsze, dyskusyjne jest założenie, że człowiek zawsze dąży w sposób konieczny do podtrzymania swojego istnienia, a także, po drugie, że nie kieruje się instynktami, lecz rozumem.

Dążenie do podtrzymania swojego życia nie jest cechą typowo ludzką, lecz charakterystyczną dla istot żywych; leży u fundamentu pojęcia życia. Cecha ta nie stanowi

więc o odrębności człowieka od innych istot ożywionych, więc nie może być wyznacznikiem ludzkiej natury. Przynależy raczej do ogólniejszej „natury istot żywych”, natomiast szczegółowe wyznaczniki „natury istot ludzkich” muszą być inne. W przeciwnym razie każda istota żywa musiałaby być człowiekiem.

Z założeniem dążenia do podtrzymywania swojego istnienia trudno jest się sprzeczać, z tym zastrzeżeniem, że ludzie są zdolni do przeciwstawienia się tej skłonności. Samo dążenie do podtrzymania istnienia nie odróżnia ludzi od innych istot żywych. Zdolność do świadomego przeciwstawienia się tej skłonności jest natomiast zasadniczo ludzką cechą. Jak pisał Scheler, *człowiek jest tym, który potrafi powiedzieć nie*<sup>164</sup>. W takim ujęciu wyznacznikiem ludzkiej natury musi być rozum, gdyż to on pozwala przeciwstawić się instyktom (a dążenie do podtrzymania swojego istnienia jest niewątpliwie instyktownie). Rothbard twierdzi jednocześnie, że człowiek z natury dąży do podtrzymania swojego istnienia i że jest zdolny do przeciwstawienia się swoim popędom i instyktom. Prowadzi to do osobliwej sprzeczności. Prawo naturalne nakazuje postępowanie w zgodzie z naturą. Ludzka natura polega na podtrzymywaniu własnego istnienia, a zarazem na możliwości wybierania działań innych, niż te, które sama sobie nakazuje, czyli takich, które nie służą podtrzymywaniu istnienia. To oznacza, że prawo naturalne musi zarówno chronić ludzkie istnienie, jak i nie może go dotyczyć.

Skoro więc wyróżniającą człowieka cechą, stanowiącą o jego naturze, jest zaprzeczanie swoim popędom i działanie w zgodzie z rozumem, to należałoby raczej przyjąć imperatyw moralny nakazujący ludziom powstrzymać swoje popędy. W takim razie, w idealnym społeczeństwie dana jest ludziom możliwość do pełnego realizowania tego imperatywu i w konsekwencji, cała organizacja społeczna zamiast sprzyjać podtrzymywaniu życia, powinna sprzyjać jego przerywaniu, co można nazwać „społeczeństwem samobójców”, albo przynajmniej uniemożliwianiu dalszej reprodukcji. Konsekwencją tego jest antynatalizm. Antynatalizm nie cieszy się popularnością jako filozofia społeczna – funkcjonuje raczej jako niszowa postawa moralna – a jednak da się znaleźć libertarian deklarujących się jako jego zwolennicy. Bodaj najbardziej znanym jest David Benatar<sup>165</sup>.

Powyższe rozumowanie jest posunięte rzecz jasna do absurdalnych wniosków, ale zgadza się z podstawowym kształtem argumentu Rothbarda – człowiek ma moralny nakaz

---

<sup>164</sup> M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, [w:] *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. Węgrzecki, S. Czerniak, PWN, Warszawa 1987, s. 103.

<sup>165</sup> Por. D. Benatar, *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*, Oxford University Press, Oxford 2006.

realizować to, co stanowi o jego naturze, naturą zaś jest to, co odróżnia go od innych istot. Ludzi nie odróżnia od innych istot instynktowna skłonność do podtrzymywania swojego życia, lecz rozum, który pozwala przeciwstawić się instynktom. To oznacza, że działanie w zgodzie z rozumem wymaga przeciwstawieniu się instynktom nakazującym podtrzymywanie życia. Nie wynika stąd, że same prawa naturalne postulowane przez Rothbarda – i popierających go libertarian – należy odrzucić, jednak samo uzasadnienie sprawia wrażenie wadliwego, gdyż prowadzi do sprzecznych wniosków.

Wraca w tym miejscu kolejny, dobrze znany problem wszystkich koncepcji natury ludzkiej, czyli problem jej określenia. Nie jest pewne, czy w związku z tym może ona być uznana za potencjalne źródło mocy obowiązywania zasady nieagresji i innych libertariańskich praw. Aby mogła nim być, musi zostać określona w sposób rozstrzygający i niewymagający dalszego dowodzenia. Rothbard twierdzi dość zagadkowo, że dyskusja nad istnieniem natury ludzkiej jest właściwie bezzasadna, bo jej istnienie jest tak oczywiste, że trudno mu uwierzyć, że niektórzy ludzie odrzucają jej istnienie, bo skoro jabłko ma naturę, to dlaczego człowiek miałby jej nie mieć<sup>166</sup>? Efektowna retoryka nie likwiduje jednak dwóch trudności, czyli określenia jaka jest ludzka natura oraz pewności czy znajomość ludzkiej natury jest niezbędna do wyjaśnienia ludzkiego działania? Drugie pytanie jest tutaj szczególnie istotne, gdyż ludzka natura jest w libertariańskiej koncepcji praw naturalnych jedynym źródłem normatywności, więc jeśli odmówimy jej istnienia innego niż pojęciowe, to wyprowadzane z niej prawa naturalne tracą jakiegokolwiek uzasadnienie.

Odrzucenie koncepcji natury nie oznacza jednak zaprzeczenia, że człowiek posiada pewne cechy pozwalające odróżnić go pojęciowo od innych bytów. Oznacza jedynie zaprzeczenie, że zbiór tych cech posiada jakieś szczególne, uprzywilejowane znaczenie moralne oraz odrębny status ontyczny, inny od statusu elementów, z których się składa, co wydaje się wynikać z przyjmowanej przez Rothbarda okrojonej wersji metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej. Natura ludzka to teoretyczny konstrukt, zbiór cech ogólnych i odrębnych od cech materialno-jednostkowych. Jeśli więc coś jej w ogóle odpowiada, to musi mieć charakter idealny, na wzór platoński. Nawet jeśli jednak natura ludzka istnieje jakoś „inaczej”, na innej płaszczyźnie bytu, to powinno dać się ją w jakiś sposób wyodrębnić i wyartykułować. To zaś się nie udaje, co jest przesłanką za tym, że ludzka natura może nie istnieć ani realnie, ani idealnie. Skoro nie ma pewności co do jej istnienia, to nie może być ona podstawą do określania uniwersalnych praw o charakterze

---

<sup>166</sup> M. Rothbard, *Etyka wolności...*, s. 82.

moralnym w taki sposób, jak to postuluje Rothbard.

Uprzywilejowana rola rozumu w libertariańskiej antropologii także powoduje pewne komplikacje w kontekście teorii praw, jednak studiowanie tego zagadnienia utrudnia brak rzetelnej analizy zagadnienia racjonalności w ramach samego dyskursu libertariańskiego. Jak zauważa Modrzejewska, libertarianie poświęcają bardzo mało miejsca racjonalności i jej źródłom<sup>167</sup>, co wydaje się zastanawiające, skoro ma ona tak istotne znaczenie dla ich koncepcji jednostki i państwa<sup>168</sup>. Zagadnienie to jest na tyle złożone i skomplikowane, że nie ma tu miejsca na głębszą analizę. Aby je rzetelnie opracować, należałoby oświetlić cały libertarianizm z perspektywy koncepcji racjonalności a nie koncepcji państwa, na której skupia się problematyka rozprawy.

Pojmowanie racjonalności u libertarian jest, przynajmniej na podstawowym poziomie, zgodne z podstawowym założeniem przyjmowanym przez ekonomię – ludzie działają z uwagi na maksymalizację własnej korzyści, a ich podstawowym celem jest realizacja własnego interesu<sup>169</sup>. Działanie z uwagi na maksymalizację korzyści wynika z rozumu i jest z nim zgodne. Ta koncepcja stanowi podstawę libertariańskiej teorii decyzji, a co za tym idzie, jest uznawana za ważny czynnik determinujący ludzkie zachowania. W większości wypadków libertarianie przejmują ją bezpośrednio od ekonomistów austriackich, przede wszystkim od Misesa, dla którego ekonomia jest właśnie rozwinięciem teorii działania<sup>170</sup>. W skrajnych przypadkach możemy zaobserwować daleko posuniętą afirmację racjonalności jako cnoty stanowiącej w ogóle o człowieczeństwie<sup>171</sup>.

Prosta krytyka tego założenia mogłaby wyglądać w ten sposób, że na podstawie codziennej obserwacji możemy wskazać, że człowiek nie zawsze działa w zgodzie z racjami rozumu, ale w zgodzie z emocjami, które każą mu wybrać coś, czego najbardziej pożąda, co jednak niekoniecznie jest najkorzystniejsze z punktu widzenia „obiektywnego” rachunku zysków i strat. Oznacza to, że jeśli przyjmiemy racjonalizm jako element wyznaczający ludzką naturę w sensie rothbardowskim, to ludzie, którzy nie działają w zgodzie z rozumem, nie zachowują się jak ludzie, tylko jak zwierzęta i być może nie powinni być uznawani za ludzi. Z drugiej strony, jeśli uznamy że człowiek może przeciwstawiać się swojej naturze, wówczas zaprzeczanie rozumowi jest zgodne z tym, co

---

<sup>167</sup> Można wskazać przynajmniej jedną książkę, która skupia się przede wszystkim na tym zagadnieniu - *Escape From Leviathan* autorstwa J. C. Lestera. Por. J. C. Lester, *Escape From Leviathan. Liberty, Anarchy and Welfare Reconciled*, Macmillan Press Ltd, Houndmills 2000.

<sup>168</sup> M. Modrzejewska, *Libertariańskie koncepcje jednostki i państwa we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej ...*, s. 108.

<sup>169</sup> J. C. Lester, *Escape From Leviathan. Liberty, Anarchy and Welfare Reconciled...*, s. 11.

<sup>170</sup> Por. L. von Mises, *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii...*, s. 5-25.

<sup>171</sup> A. Rand, *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu...*, s. 42-43.



stanowi o byciu człowiekiem, co prowadzi z powrotem do omawianych wcześniej paradoksów.

Trudność ta dotyczy przede wszystkim tych libertarian, którzy, tak jak Rand, wielki nacisk kładą na rolę rozumu w działaniu. Inni nie wydają na ten temat tak zdecydowanych sądów. Zakładają, że człowiek jest racjonalny i na ogół wybiera dla siebie to co najlepsze. Kierowanie się rozumem bądź emocjami jest u nich niezależne od zasady nieagresji i prawa własności, gdyż to one wyznaczają granicę, w jakiej człowiek może się poruszać, natomiast co motywuje go do działania w tych granicach, to nie ma już większego znaczenia.

Tak też jest w przypadku Nozicka. Wprawdzie podejmuje on problem racjonalności i teorii decyzji<sup>172</sup>, ale rozważania te prowadzi osobno i nie mają one prostego przełożenia na jego poglądy z zakresu filozofii polityki.

Bardzo interesującą niekonsekwencję libertarianizmu deontologicznego wskazuje Jonathan Wolff, który twierdzi, że jest on niemożliwy w formie czystej – aby był spójny, musi zawierać komponent uzasadnienia konsekwencjalistycznego. Jego rozumowanie przebiega następująco: konkurencja wolnorynkowa jest procesem, w którym niektórzy zyskują, a inni tracą. W tym procesie niektórzy przegrywają, na przykład nie są w stanie przebić się na rynku, więc tracą swój majątek. To, że w konkurencji rynkowej niektórzy ludzie przegrywają, jest naturalne i zrozumiałe, bo właśnie na tym polega wolny rynek. Utrata własności w wyniku działania konkurencji jest więc faktem podobnym do utraty własności w wyniku kradzieży, albo podpalenia. Jest efektem działania pewnych sił, naturalnym procesem w wyniku którego dochodzi do pogwałcenia zasady nieagresji. Prawa naturalne postulowane przez libertarian chronią człowieka przed utratą własności w wyniku kradzieży albo podpalenia, ale nie chronią przed utratą majątku na wolnym rynku wskutek jego działania, a przecież jest to naruszenie zasady nieagresji. Deontologiczna wykładnia libertarianizmu nie daje środków do uzasadnienia, dlaczego w tym ostatnim wypadku naruszenie zasady nieagresji jest dopuszczalne; aby to zrobić, należy przyjąć argumentację odwołującą się do konsekwencji. Jest dopuszczalne, ponieważ wolny rynek i konkurencja przynoszą najlepsze *skutki* dla ogółu społeczeństwa<sup>173</sup>.

Argument Wolffa należy uznać za trafiony, jeśli uznamy, że udział w konkurencji wolnorynkowej rzeczywiście wiąże się z naruszeniem własności osób, które są w wyniku jej działania pokrzywdzone. Odpowiedź zwolennika libertariańskiego deontologizmu

---

<sup>172</sup> Por. R. Nozick, *The Nature of Rationality*, Princeton University Press, Princeton 1993.

<sup>173</sup> J. Wolff, *Libertarianism, Utility, and Economic Competition...*, s.1608-1612.

powinna być taka, że udział w wolnym rynku jest dobrowolny. Jeśli ktoś wchodzi na rynek i zostaje wyeliminowany z tego rynku w wyniku działania konkurencji, to jego strata jest naturalną konsekwencją dokonanego dobrowolnie wyboru i zasada nieagresji pozostaje nienaruszona. W tym ujęciu argument Wolffa rozmija się zupełnie z celem, ale trudność w przyjęciu tego kontrargumentu tkwi w zagadnieniu dobrowolności udziału w wolnym rynku. W społeczności libertariańskiej wolny rynek jest jedynym istniejącym systemem gospodarczym, a wszystkie ludzkie działania dają się podporządkować jego prawom<sup>174</sup>. Jeżeli przyjmiemy za deontologami, że wynika on z praw natury, to udział w nim jest zdeterminowany przez te prawa i ludzie muszą brać w nim udział bez względu na to, czy się na to godzą, czy nie. Z tego powodu argument Wolffa jest poprawny i strata na wolnym rynku jest naruszeniem zasady nieagresji. Deontolog mógłby odpowiedzieć, że nie można chcieć czegoś, co jest niemożliwe, a wolny rynek jest jedynym możliwym, działającym systemem, wynikającym z praw natury, ale taka odpowiedź będzie chybiona. Istnieją systemy ekonomiczne inne niż kapitalizm i nawet jeśli nie są wydajne, to można je wprowadzić w życie. Ludzie żyjący w społeczności libertariańskiej mogą się umówić, że przejdą na gospodarkę socjalistyczną, więc mają wybór, chociaż korzyści z wybrania alternatywy będą mniejsze. Skoro tak, to prawo natury zmusza ludzi do udziału w wolnym rynku i do podporządkowania się zasadzie konkurencyjności, co odbywa się przez cały czas.

Argument Wolffa dobrze pokazuje, że „twardy” deontologizm popada w sprzeczność, a komponent rozumowania konsekwencjalistycznego wkłada się do niego w sposób nieunikniony. Nie oznacza to, że należy odrzucić z tego powodu zasadę nieagresji i samoposiadanie, ale widać wyraźnie, że obecne w libertarianizmie uzasadnienie normatywnej mocy tych zasad wymaga przebudowy.

Do innych trudności deontologizmu można zaliczyć skrajny pryncypializm, który, chociaż uważany przez zwolenników za zaletę (pozwala ocenić każdy czyn jako dobry lub zły; prawny lub bezprawny w oparciu o niezmiennie, obiektywne kryteria), to w rzeczywistości rodzi sporo problemów i to nie tylko teoretycznych.

David Friedman pisze, że libertarianie lubią wyprowadzać wszystkie swoje postulaty z jakiejś prostej reguły i rzeczywiście większość z nich tak robi. Problem polega na tym, że sformułowanie prostych zasad to za mało, gdyż mnóstwo ludzi robi rzeczy sprzeczne z tymi zasadami. Deontologowie będą twierdzić, że sprzeciwianie się tym

---

<sup>174</sup> Chociaż niektóre działania nie są traktowane jako operowanie towarami, to mogą być w ten sposób opisane, tak jak postuluje znana z socjologii teoria wymiany. Np. rozmowa z drugim człowiekiem może być uznana za wymianę towaru – wiedzy – między rozmówcami.

zasadom jest złe, ale nie dają żadnego moralnego uzasadnienia, że mają słuszość<sup>175</sup>. Cała argumentacja sprowadza się do twierdzenia: sprzeciw wobec zasad jest zły, ponieważ zasady są dobre. Zarzut Friedmana wydaje się celny. Prawa naturalne określane są bowiem jako dogmaty, obowiązują, ponieważ istnieje natura ludzka, a ta z kolei jest ustalana arbitralnie, na podstawie obserwacji. W ostateczności jednak nie ma właściwego uzasadnienia jej istnienia, bowiem ludzka natura w rozumieniu socjalistów albo chrześcijańskich personalistów także jest określana na podstawie obserwacji i rozumowej refleksji, a mimo to nie jest ona tak samo ujmowana jak w libertarianizmie. Teoria libertarian deontologicznych jest więc niekompletna. Natomiast Nozick wyróżnia się na ich tle o tyle, że przyznaje się do tej niekompletności, chociaż same trudności, co zrozumią, dotyczą także jego teorii.

Inny zarzut wysuwany przez Friedmana jest taki, że możliwie najdokładniejsze przestrzeganie zasad libertarianizmu doprowadzi do konsekwencji, których nikt nie będzie chciał zaakceptować<sup>176</sup>. Skoro prawa naturalne obowiązują w sposób absolutny i są wbudowane w uniwersalny porządek rzeczy, to ich realizacja także musi być absolutna. Wszystko, co nawet minimalnie odbiega od konsekwentnego ich realizowania, staje się automatycznie bezprawne i niemoralne. Jeżeli libertarianie deontologiczni złagodzą swoje stanowisko w tej kwestii, wówczas kryteria stosowania praw staną się nieostre. Dla zilustrowania swojej tezy Friedman wykorzystuje zabawny, ale bardzo pouczający przykład z promieniem laserowym.

Jeśli każdy przymus jest pogwałceniem praw jednostki, to konieczne jest zdefiniowanie przymusu poprzez sformułowanie jakiejś koncepcji prawa własności. Rozwiązaniem jest na ogół powiązanie praw własności z ziemią. Każdy ma absolutne prawo robić na swojej ziemi to, co mu się podoba, o ile nie będzie ingerował w to, co sąsiad robi na swojej działce (analogicznie można to rozszerzyć na każdą własność prywatną, niekoniecznie własność ziemi). Friedman pyta: czym dokładnie jest ta ingerencja? Jeśli wystrzelimy promień laserowy o mocy tysiąca megawatów w drzwi sąsiada i wypalimy w domu tunel na wylot, to bez wątplenia nastąpi pogwałcenie praw własności. Jeśli jednak zmniejszymy moc promienia tak, że tylko będzie oświetlał drzwi, to co wtedy? Jeżeli zinterpretujemy prawa naturalne absolutnie, wówczas okaże się, że moc promienia nie ma znaczenia, ponieważ mogę uznać, że oświetlanie drzwi sąsiada latarką, albo nawet światłem zapalniczki zapalanej kilkadziesiąt metrów od płotu, gwałci prawa

---

<sup>175</sup> D. Friedman, *The Machinery of Freedom...*, s. 167.

<sup>176</sup> Tamże, s. 167.

własności ponieważ właściciel sobie tego nie życzy, to można pociągnąć osobę z latarką albo zapalkami do odpowiedzialności prawnej. Co więcej, zapalenie zapalki na własnej posesji może gwałcić prawa własności sąsiadów. Wniosek jest z tego taki, że prawo własności jest bardzo niewiele, jeśli cokolwiek, warte<sup>177</sup>.

Powyższy przykład został oczywiście wyolbrzymiony do absurdu i Friedman zdaje sobie z tego świetnie sprawę. W rzeczywistości chodzi mu o uwypuklenie, że dosłowne potraktowanie praw naturalnych oraz zasady nieagresji prowadzi do takich właśnie trudności i trudno jest je zignorować. Nie trzeba zresztą odwoływać się do tak jaskrawych przykładów jak strzelanie laserem w cudze drzwi, bowiem wystarczająco dużo problemów sprawia na przykład kwestia naruszania praw własności za pomocą dymu papierosowego. Dym papierosowy szkodzi palaczowi, ale palacz ma prawo go wdychać z własnej woli. Czy szkodzi jednak także komuś innemu? Czy jeśli w pobliżu stoją ludzie, którzy nie życzą sobie wdychać dymu, to kiedy następuje pogwałcenie ich własności? Oczywiście w momencie, gdy dym znajdzie się w ich płucach. Ile jednak musi go tam być, jak zmierzyć jego ilość, jak daleko wiatr niesie dym papierosowy? Czy jeśli palę w domu to szkodzę czyjemuś zdrowiu, czy nie? Jak się upewnić, że dym nie przesącza się przez wentylację do nieświadomego jego obecności sąsiada? Przykłady pytań można mnożyć w nieskończoność, ale wnioski nasuwają się dwa. Albo pozwolimy ludziom palić, a wówczas nie będziemy w stanie określić, czy ich prawa zostały naruszone, albo zabronimy ludziom palić, a wtedy naruszymy prawa wszystkich palących. Jedynym rozwiązaniem jest uzyskanie od wszystkich, którym potencjalnie może to zaszkodzić, zgody na to, by palacz mógł palić. To samo dotyczy każdego innego zanieczyszczania powietrza, nie mówiąc o trudniejszych przypadkach, takich jak emisja dwutlenku węgla, który jest generowany zarówno przez zakłady przemysłowe, jak też przez ludzi w procesie oddychania<sup>178</sup>.

Wszystkie te wywody można streścić w formie jednego zarzutu. Przy pryncypialnie pojmowanej teorii praw własności nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć moralnego statusu dużej klasy czynów, a tym samym, teoria ta traci swoje uniwersalne zastosowanie.

Libertarianie deontologiczni mają na takie sytuacje gotową odpowiedź: opisywane sytuacje nie są normalne, ale skrajne, natomiast w życiu spotykamy się raczej z sytuacjami normalnymi. Teoria praw ma dotyczyć zwyczajnych sytuacji<sup>179</sup>. Ten

---

<sup>177</sup> Tamże, s. 168.

<sup>178</sup> Tamże, s. 168.

<sup>179</sup> Por. A. Rand, *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu...*, s. 86-88; M. Rothbard, *Etyka wolności...*, s. 255.

kontrargument prowadzi do sprzeczności. Skoro przyjmowana teoria praw naturalnych nie daje możliwości rozstrzygnięcia w każdej możliwej sytuacji, to znaczy że jest niekompletna i nie obowiązuje absolutnie. Skoro tak, to znaczy że musi zostać uzupełniona o jakieś reguły postępowania w sytuacji, gdy „normalne” prawa wyprowadzane z natury się załamują, ale deontologowie twierdzą, że da się je zastosować zawsze i wszędzie, ponieważ są to prawa naturalne, a więc uniwersalne. Reguły uzupełniające muszą więc pochodzić spoza sfery praw naturalnych. Ten problem dotyczy także Nozicka, który świadomie stwierdza, że woli uniknąć zastanawiania się nad pytaniem o to, czy naturalne, zewnętrzne ograniczenia są absolutne, czy też dopuszczalne jest ich pogwałcenie w celu uniknięcia „katastrofalnej moralnej grozy”<sup>180</sup>.

Moralny pryncypializm postulowany przez deontologów jest więc niedopuszczalny i wymaga złagodzenia, ponieważ prowadzi do sytuacji, których nie jest w stanie rozstrzygnąć, a więc nie spełnia powierzonego mu zadania.

### 3.3.2. Libertarianizm konsekwencjalistyczny

Konsekwencjaliści uzasadniają przyjęcie libertarianizmu z uwagi na przynoszone przez niego skutki, czyli konsekwencje. Takie podejście, bazujące na rachunku zysków i strat, prowadzi do „słabszej” wersji libertarianizmu i jest o wiele bardziej elastyczne od libertarianizmu deontologicznego. Jeżeli libertariański zestaw praw w jakiejś sytuacji zawodzi, wówczas można zrobić w nim wyłom, tak aby konsekwencje były możliwie najlepsze dla ogółu ludzi.

Libertarianizm konsekwencjalistyczny czerpie dużo z utylitaryzmu, chociaż czołowy konsekwencjalista, David Friedman, odrzuca utylitaryzm z tych samych powodów, z jakich odrzuca libertarianizm deontologiczny. Jest to teoria zbyt selektywna, próbująca rozstrzygać wszystkie dylematy podług jednej zasady i jednej naczelnej wartości, czyli użyteczności, podczas gdy da się skonstruować takie hipotetyczne sytuacje, w których nie udziela ona odpowiedzi na temat słusznego postępowania<sup>181</sup>. Jest to problematyczne, gdyż w świecie jest wiele wartości i trudno wykazać, o ile to w ogóle

---

<sup>180</sup> Fragment *Anarchii, państwa, utopii*, w którym Nozick to stwierdza, został, z niewiadomego powodu, opuszczony przez polskiego tłumacza i powinien znajdować się w zakończeniu przypisu na stronie 47 wydania polskiego. Przypis ten w języku polskim kończy się na zdaniu: „Zwróć uwagę na sposób, w jaki funkcje kar zawierają w sobie ograniczenia, zmienność wag funkcji kar (cz 7.1), itd” . W wydaniu oryginalnym po tych słowach następuje dalej: „The question of whether these side constraints are absolute, or whether they may be violated in order to avoid catastrophic moral horror, and if the latter, what the resulting structure might look like, is one I hope largely to avoid” . Por. R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 47; R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, Oxford 2001, s. 30.

<sup>181</sup> D. Friedman, *The Machinery of Freedom...*, s. 180.

możliwe, że któraś z nich jest najważniejsza<sup>182</sup>. Uznaje jednak, że argumentacje odwołujące się do utilitaryzmu są na ogół najlepszym sposobem obrony poglądów libertariańskich<sup>183</sup>.

Friedman twierdzi, że o wiele więcej wiemy o tym *co działa w praktyce* niż o tym *co jest sprawiedliwe*. Ludzka wiedza o skutkach działania różnych systemów ekonomicznych (a libertarianizm jest właściwie systemem ekonomicznym rozszerzonym o nakładkę etyczną) jest większa niż wiedza o sprawiedliwości jako pewnej idei, a to dlatego, że ekonomia jest o wiele lepiej rozwiniętą dziedziną wiedzy niż filozofia moralna. Ludzie mają różne poglądy na temat tego, co jest sprawiedliwe i trudno je ze sobą pogodzić, ale zasadniczo zgadzają się, że to, co sprawia, że ludziom żyje się szczęśliwie i dostatnio, jest dobre. Środki prowadzące do dobrobytu można oceniać pod kątem naszej wiedzy. Mając wiedzę o skutkach działania danego systemu, możemy ocenić, ile dostatku i szczęścia przyniesie<sup>184</sup>.

Konsekwencjalizm jest nieortodoksyjną wersją libertarianizmu, więc nic dziwnego, że libertarianie deontologiczni stanowczo go zwalczają. Rothbard podaje w *Manifeście libertariańskim* szereg argumentów przeciwko konsekwencjalistycznemu pojmowaniu koncepcji samoposiadania. Trzeba zaznaczyć, że Rothbard nazywa krytykowany przez siebie pogląd mianem utilitaryzmu<sup>185</sup>, jednak jego argumentacje dotyczą każdego konsekwencjalnego sposobu uzasadniania zasad libertariańskich. Konsekwencjalizm ocenia czyny z uwagi na skutki pojmowane według dowolnych kryteriów, więc utilitaryzm, oceniający czyny z uwagi na ich wpływ na bilans szczęścia, także jest konsekwencjalizmem.

Zdaniem Rothbarda, utilitaryści-konsekwencjaliści decydują się na przyjęcie ustroju wolnościowego, ponieważ najlepiej nadaje się on do osiągnięcia celów pożądanых przez wszystkich: harmonii, pokoju, dobrobytu i tak dalej. Popełniają jednak błąd, gdyż zakładają, że porównanie ustrojów i zasad jest możliwe. Wierzą, że skoro można porównywać i wartościować konsekwencje, to można też porównywać i wartościować zasady stojące za danym ustrojem społecznym. Ponieważ wartościowanie może być dowolne, to i ocena konsekwencji może być dowolna, a więc nie da się z całkowitą

---

<sup>182</sup> Tamże, s. 177.

<sup>183</sup> Tamże, s. 181.

<sup>184</sup> Tamże, s. 181-182.

<sup>185</sup> Gdy Rothbard pisze o utilitaryzmie, zaznacza wyraźnie, że utilitarne podejście do zasad libertarianizmu zapewnia lepsze gwarancje „celów pożądanых przez wszystkich”, takich jak pokój, harmonia interesów, czy ogólnego dobrobytu. Jego krytyka dotyczy jednak każdego sposobu uzasadnienia libertarianizmu, które odwołuje się do konsekwencji jego wprowadzenia. Por. M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 28-30.

pewnością stwierdzić, że ocena konsekwencji przyjęcia danego ustroju jest poprawna. Lepiej założyć, że w samych zasadach kryje się coś dobrego lub złego, z czego dalej wynika, że ustrój społeczny jest lub nie jest dobry<sup>186</sup>. Jeżeli przyjmujemy wielość wartości i niemożność ich hierarchizowania, tak jak to robi Friedman, wówczas argument Rothbarda jest celny i konsekwencjaliści nie mają obiektywnych kryteriów ostatecznego wyboru ustroju libertariańskiego. Nie mają podstaw do wyboru dobrobytu społecznego (i ekonomicznego) jako kryterium rozstrzygającego o przyjęciu libertarianizmu. Jeśli zaś uznają, że takie podstawy istnieją, na przykład uznają obiektywną wartość dobrobytu jako kryterium oceny, wówczas nie mogą wybierać między konsekwencjami, lecz są zdeterminowani do wyboru z uwagi na zgodność zasad libertarianizmu z obiektywnym kryterium jakim jest dobrobyt społeczny i ekonomiczny. *Ergo*, muszą uznać, że to w samych zasadach kryje się czynnik rozstrzygający o ich wyborze.

Inną trudnością uzasadnienia konsekwencjalistycznego jest problem relatywizacji i ukryte założenie, że zasada nieagresji może przynosić w pewnych okolicznościach złe skutki. Czyny mogą być więc czasem dobre, a czasem złe, w zależności od kontekstu, podczas gdy dla zwolennika prawa natury czyny zawsze będą tylko albo dobre, albo złe<sup>187</sup>, co można określić w sposób absolutnie pewny. Skoro zaś coś jest absolutnie pewne, to nie podlega dyskusji i łatwiej się do tego ustosunkować, a więc przynosi lepsze konsekwencje niż teorie alternatywne. W ten sposób do argumentacji deontologicznej wkradają się niepostrzeżenie elementy koncepcji, którą próbuje się zwalczać, dokładnie tak, jak to wskazywał Jonathan Wolff. Deontologowie powiedzieliby oczywiście, że konsekwencje czynu są dobre, bo same zasady które go podyktowały są dobre, jednak w tym wypadku argumentacje Rothbarda zdają się odnosić właśnie do użyteczności. Teoria praw natury jest skuteczniejsza w praktyce, a teoria utilitaryzmu nie.

Powyższe wywody sugerują, że oba sposoby uzasadniania normatywnej mocy zasady nieagresji i samoposiadania są uwikłane w siebie nawzajem i proste rozdzielenie ich od siebie jest problematyczne. Co więcej, obie koncepcje posiadają mankamenty, które uniemożliwiają zaakceptowanie którejś z nich w formie czystej, co jest widoczne nawet przy bardzo pobieżnej analizie problemu.

---

<sup>186</sup> Tamże, s. 28-29.

<sup>187</sup> Tamże, s. 30.

### 3.3.3. Libertarianizm kontraktariański

Ponieważ konsekwencjalizm i deontologizm generują istotne trudności teoretyczne, to próbowano poszukiwać trzeciej drogi pod postacią libertarianizmu kontraktariańskiego (*contractarian libertarianism*). Kontraktariańska wersja libertarianizmu odwołuje się do umowy społecznej. Takie uzasadnienie libertarianizmu jest przeciwstawiane uzasadnieniu bazującemu na intuicji, według której o przyjęciu zasad miałyby decydować prawa natury albo konsekwencje. Głównym orędownikiem tej teorii jest Jan Narveson<sup>188</sup>.

Nie wnikając w szczegóły koncepcji Narvesona, warto zauważyć dwie istotne wady tej wersji libertarianizmu. Po pierwsze, dotyczą jej wszystkie argumenty wysuwane przeciwko koncepcji umowy społecznej, bez względu na to, na co się ludzie w ramach tej umowy zgodzą – kwestia ta jest analizowana dokładnie w rozdziale szóstym, ponieważ metodologie uzasadniania bazujące na umowie społecznej są wykorzystywane przez Nozicka. Po drugie, nie wydaje się, by naprawdę była ona stroną we wspomnianym sporze, ponieważ daje się zredukować do deontologizmu lub do konsekwencjalizmu w zależności od tego, co jest podstawą przesłanką zawarcia umowy. Ludzie umawiają się, że będą przestrzegać zasady nieagresji albo dlatego, że wierzą, iż wynika ona z praw natury, albo dlatego, że z jakiegoś powodu uznają ją za najlepszą dla funkcjonowania społeczeństwa. Jej przyjęcie przyniesie najlepsze spodziewane skutki, bez względu na to, jak się je pojmuje i bez względu na to, skąd czerpie się wiedzę na jej temat. W rezultacie, libertarianizm kontraktariański nieuchronnie osuwa się z powrotem do jednej z dwóch wcześniejszych opcji i musi zmagać się z tymi samymi trudnościami.

### 3.4. Dwa aspekty prawa własności prywatnej

Bez względu na stosunek libertarian do kwestii uzasadnienia, panuje wśród nich zgoda co do samej treści ogólnych praw, które są pojmowane w sposób negatywny. Libertarianizm uznaje dwa przysługujące człowiekowi fundamentalne prawa, które są dwoma aspektami tej samej koncepcji, jaką jest własność prywatna. Pierwszym jest prawo do samoposiadania, a drugim zasada nieagresji.

---

<sup>188</sup> J. Narveson, *The Libertarian Idea...*, s. 131-184.



### 3.4.1. Samoposiadanie

Koncept samoposiadania pojawia się u Locke'a, który pisze, że *każdy człowiek posiada samego siebie* i że każdy ma prawo decydować czym i w jaki sposób chce się stać, oraz ma prawo do korzystania z tego, co z wynika z jego działań<sup>189</sup>.

Rothbard definiuje samoposiadanie jako bezwarunkowe prawo do posiadania własnego ciała i kontrolowania go w pełni, co wynika z faktu, że każdy człowiek z natury posiada nadzór nad swoim ciałem<sup>190</sup>. W tym sensie samoposiadanie jest integralnym elementem ludzkiej natury. Fakt posiadania samego siebie oznacza też, że ciało każdego człowieka jest jego przyrodzoną własnością o charakterze prywatnym. Nie można wytworzyć własnego ciała i jest dyskusyjne, czy da się zrzec jego własności, ale posiadanie samego siebie ma ten sam charakter, co posiadanie każdej innej własności. Koncepcja samoposiadania jest więc raczej szczególnym przypadkiem własności prywatnej i daje się tłumaczyć w szerszych kategoriach tej drugiej właśnie.

Gdy mówimy o własności prywatnej, to zwykle odnosimy się do do przedmiotów. Ciało i umysł także można potraktować jako przedmioty, które człowiek rozpoznaje jako pewne fenomeny doświadczenia. Różnica między nimi a innymi przedmiotami jest taka, że kontrola nad nimi jest przyrodzona. Nie trzeba jej zdobywać ani nie da się jej (za wyjątkiem choroby) stracić. Ciało i umysł są taką samą własnością danego człowieka, jak nabyty w salonie samochód i podlegają dokładnie tym samym zasadom, a w szczególności zasadzie nieagresji, która je ochrania.

Koncepcja samoposiadania prowadzi do wielu konsekwencji praktycznych, związanych z prawem do dysponowania własnym ciałem i umysłem. Skoro człowiek posiada swoje ciało, to może z nim robić co tylko zechce. Może je odurzyć, okaleczyć, albo oddać do dyspozycji komuś, kto chce je chwilowo wykorzystać za pieniądze. Może też myśleć, co tylko chce i mówić co tylko chce, gdyż samo mówienie nie jest pogwałceniem zasady nieagresji<sup>191</sup>. Swobodę dysponowania ciałem ogranicza tylko zasada nieagresji.

W dyskursie libertariańskim można wskazać przynajmniej dwa kontrowersyjne tematy związane z samoposiadaniem. Pierwszym jest aborcja, a drugim kwestia dobrowolnego niewolnictwa.

---

<sup>189</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 181.

<sup>190</sup> M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 31.

<sup>191</sup> Oczywiście można sobie wyobrazić różne przypadki problematyczne, takie jak ten, gdy ktoś podjudzi kogoś innego do morderstwa, ale w ogólnym kształcie libertarianizm nie uznaje, że samo obrażanie kogoś jest krzywdzące. Jak zauważa Rothbard, opinia ludzi o nas bądź o czymkolwiek nie jest własnością nikogo poza tymi, którzy tę opinię wyrażają. Por. M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 102.

Libertariańska teoria praw dotyczy przede wszystkim rozwiniętej jednostki ludzkiej, czyli dorosłego człowieka, ale nie może nie dotyczyć ludzi na każdym poziomie rozwoju (czyli także dzieci), bo ludzie są ludźmi bez względu na to, w jakim są wieku. Jeśli jednak przyjmujemy, że dotyczy ona człowieka na każdym etapie rozwoju, wówczas okaże się, że nawet małym dzieciom przysługują prawa wynikające z samoposiadania. Skoro tak, to dzieci mają pełne prawo do dysponowania sobą, a więc rodzice nie są w stanie ich do niczego zmusić i nie mają żadnej władzy rodzicielskiej. Wydaje się też, że aby móc w pełni mówić o samoposiadaniu w świetle lockowskiej teorii własności, człowiek musi mieć możliwość kontrolowania swojego ciała. Skoro tak, to bardzo małe dzieci, które nie mają takiej możliwości, lecz poddają się impulsom płynącym z ciała, nie są jeszcze objęte samoposiadaniem i skoro tak, to być może należy powiedzieć, że nie są w ogóle ludźmi. Konieczne jest więc określenie, w którym momencie samoposiadanie się pojawia i co zrobić z tymi, których ta koncepcja jeszcze nie obejmuje. Rothbard twierdzi, że samoposiadanie pojawia się u człowieka w pełni dopiero w okolicach dwudziestego roku życia. Proces nabywania tego prawa odbywa się stopniowo, a pełnię uzyskuje się w momencie, gdy człowiek swoimi czynami udowodni że może w pełni egzystować samodzielnie, czyli że jest w stanie żyć bez pomocy rodziców<sup>192</sup>. Dopóki się tak nie stanie, jego prawo do samoposiadania jest ograniczone w tym sensie, że rodzice mają prawo powstrzymać go od pewnych działań lub mu je nakazać (na przykład posłać do szkoły).

Teoretyczny charakter tego zagadnienia staje się skrajnie palący gdy przeniesiemy go na pole bioetyki i podejmiemy kwestię aborcji, co do której libertarianie mają mieszany stosunek. Jedni, jak na przykład Rothbard albo Ayn Rand, ją popierają, a inni, na przykład osoby skupione wokół inicjatywy Libertarians For Life, zajmują przeciwne stanowisko. Wszyscy odwołują się do tych samych libertariańskich zasad, ale interpretują je w odmienny sposób.

Poświęcone aborcji fragmenty *Manifestu libertariańskiego* i *Etyki wolności* zawierają dość kontrowersyjne twierdzenie, że żaden człowiek nie ma prawa żerować na ciele drugiego człowieka bez jego zgody, więc jeśli matka nie życzy sobie obecności płodu, to może się go pozbyć<sup>193</sup>. Jest to dość dziwna argumentacja, ponieważ Rothbard wydaje się stawiać znak równości między płodem a dorosłym człowiekiem podejmującym decyzję o złamaniu zasady nieagresji<sup>194</sup>. Ayn Rand także stanowczo opowiada się za prawem do aborcji i głosi, że płód absolutnie nie posiada żadnych praw, ponieważ prawa

<sup>192</sup> M. Rothbard, *Etyka wolności...*, s. 197.

<sup>193</sup> M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 116-117.

<sup>194</sup> M. Rothbard, *Etyka wolności...*, s. 189-190.

nie przysługują bytom *potencjalnym*, a jedynie *aktualnym*. Dziecko nabiera praw dopiero wtedy, gdy się urodzi<sup>195</sup>.

Stworzona w 1976 roku przez Doris Gordon inicjatywa Libertarians For Life prezentuje odmienne stanowisko. Gordon głosi, że człowieczeństwo (*personhood*) cechuje człowieka od momentu zapłodnienia. To oznacza, że płód ma takie same prawa, jak dorośli ludzie i jest objęty zasadą nieagresji; wszelka ingerencja jest naruszeniem fundamentalnych zasad. Co więcej, płód jest niewinny, co oznacza, że nie ponosi odpowiedzialności za fakt istnienia w łonie matki, a nikt nie posiada prawa do zabijania osób niewinnych<sup>196</sup>.

Libertariańska dyskusja na temat aborcji jest interesującym przykładem całkowicie sprzecznych interpretacji tych samych zasad, co przeczy tezie o prostocie libertarianizmu.

Drugie interesujące zagadnienie to kwestia dobrowolnego niewolnictwa. Przejście w niewolę oznacza, że jeden człowiek zyskuje prawo do dysponowania drugim człowiekiem jako własnością. Niewolnik nie jest objęty ochroną gwarantowaną przez samoposiadanie i zasadą nieagresji. W przypadku przymusowej niewoli jest oczywiste, że dochodzi do pogwałcenia zasady nieagresji, ale w przypadku niewoli dobrowolnej rzecz bardzo się komplikuje. Jeśli, tak jak Rothbard, przyjmiemy, że samoposiadanie jest zakorzenione w prawach natury, wówczas człowiek nie może się ich zrzec i nie może się oddać w dobrowolną niewolę. Nawet jeśli to zrobi, będzie to wciąż pogwałceniem moralności i prawa naturalnego<sup>197</sup>. Jeśli zaś przyjmiemy, że można się zrzec samoposiadania, to oznacza, że stojące za nim zasady nie są absolutne, a więc także zasada nieagresji, własność prywatna i tak dalej, nie posiadają żadnego mocnego oparcia w „naturze”. Faworyzowałoby to rozwiązanie konsekwencjalistyczne w sporze o źródła normatywności, chyba że uznamy, iż prawo do posiadania samego siebie jest takim samym prawem jak prawo do każdego innego tytułu własności i może podlegać wymianie i obrotowi na wolnym rynku.

### **3.4.2. Zasada nieagresji**

Zasada nieagresji jest zasadą głoszącą, iż każdy człowiek dysponować dowolnie swoją własnością, o ile nie inicjuje agresji wobec drugiego człowieka lub jego legalnie

<sup>195</sup> A. Rand, *The Voice of Reason. Essays in Objectivists Thought*, Meridian, New York 1990, s. 74.

<sup>196</sup> D. Gordon, *Abortion and Rights: Applying Libertarian Principles Correctly*, <http://www.l4l.org/library/abor-rts.html> [dostęp: 12.12.2018].

<sup>197</sup> Por. M. Rothbard, *Etyka wolności...*, s. 123.

posiadanej własności, a więc nie narusza analogicznego prawa do samoposiadania, jakie posiadają inni ludzie<sup>198</sup>.

Zasadę nieagresji można przeformułować do stwierdzenia, że „żaden człowiek nie ma prawa dysponować własnością drugiego człowieka bez jego zgody”. Tę z kolei można odwrócić i sformułować równoważnie jako: „Każdy człowiek ma prawo dysponować swoją własnością bez niczyjej zgody” – co jest równoważne samoposiadaniu i oznacza, że obie koncepcje są ze sobą właściwie tożsame. W efekcie jedynym prawem naturalnym przysługującym człowiekowi jest prawo własności prywatnej; zarówno samoposiadanie, jak i zasada nieagresji są dwoma aspektami tego samego prawa. Prawo własności prywatnej określa dziedzinę dozwolonego legalnie i moralnie działania.

Rozbudowana teoria praw własności reguluje szczegółowo wszystkie aspekty nabywania, przekazywania i zrzekania się tytułów własności do rzeczy. Nozick nazywa ją teorią sprawiedliwości legalistycznej albo uprawnieniowej (*entitlement theory*)<sup>199</sup>, a związku zasady nieagresji i teorii własności prywatnej przestudiowano w rozdziale czwartym tej rozprawy.

Nozick, jak wszyscy libertarianie, akceptuje zasadę nieagresji, jednak wprowadza ją w odmienny, oryginalny sposób. Chociaż należy niewątpliwie do grona libertarian deontologicznych, to nie odwołuje się wyłącznie do praw natury, lecz koncentruje się na kantowskiej zasadzie „człowieka jako celu”, która nie tylko wyznacza ogólny kształt jego libertarianizmu, ale też jest elementem nieobecnym u innych libertarian. Pozwala mu to uniknąć niektórych trudności związanych z deontologiczną wykładnią libertarianizmu. Zachowując absolutne obowiązywanie praw naturalnych, dopuszcza sytuacje, w których prawa mogą zostać w uzasadniony sposób naruszone. Nie tworzy też jednej teorii praw własności, lecz określa na podstawie zasady nieagresji ogólną, formalną strukturę, w którą można wpisać różne teorie. Nozick nazywa tę strukturę teorią uprawnieniową. Koncentracja Nozicka na zasadzie nieagresji jest w pełni zrozumiała, gdyż ingerencja w czyjeś prawo do działania jest podstawowym aspektem działania państwa. Natomiast

---

<sup>198</sup> W. Block, *The Non-Aggression Axiom of Libertarianism*, <http://archive.lewrockwell.com/block/block26.html> [dostęp: 20.02.2017].

<sup>199</sup> Polski tłumacz używa określenia „legalistyczna” gdyż jest to korzystniejsze stylistycznie, ale zamazuje nieco dokładny sens tej teorii. Będę korzystał z bardziej dosłownego tłumaczenia, które zresztą nie wydaje się wcale tak bardzo nieporęczne. Istnieje wiele znacznie mniej wygodnych w pisaniu i wymawianiu terminów filozoficznych, z których mimo wszystko się powszechnie korzysta, np. „teleologiczny” zamiast „celowościowy”. Analogicznie słowo „uprawnieniowy” wydaje się bardziej zrozumiałe niż obco brzmiące, choć semantycznie równoważne słowo „legalistyczny”. Ponadto, rozumienie uprawnienia u Nozicka pasuje do definicji uprawnienia, jaką wprowadza (powołując się na Sadowsky'ego) Rothbard. Jeśli ktoś jest do czegoś uprawniony, to niemoralnym byłoby mu przeszkadzać w robieniu tej rzeczy siłą lub groźbą jej użycia. Por. M. Rothbard, *Etyka wolności...*, s. 102.

problem własności dotyczy go w mniejszym stopniu, choć oczywiście także jest poruszany.

Nozick twierdzi, że w filozofii polityki istnieją dwa główne problemy, które trzeba rozwiązać, aby przejść do koncepcji państwa; można je ująć w postaci dwóch pytań. Na ile można ingerować w czyjąś wolność? Co to jest sprawiedliwość? Pytanie pierwsze dotyczy zasady nieagresji i stwierdzenia, czy można w sposób moralnie dopuszczalny zmusić kogoś do uczynienia bądź nieuczynienia czegoś. Pytanie drugie dotyczy przede wszystkim sprawiedliwości nabywania i pozbywania się dóbr. Z oboma zagadnieniami wiąże się kwestia zadośćuczynienia, w której sprawiedliwość i zasada nieagresji są niejako podsumowane.

Oba zagadnienia, podjęte w kontekście filozofii państwa, są dla Nozicka niezależne od siebie i można je analizować w dowolnej kolejności. Zasada nieagresji wydaje się być pierwotna względem teorii sprawiedliwości, dlatego zostanie omówiona wcześniej. Najpierw bowiem istnieją ludzie, którzy ingerują w swoje działania, więc trzeba wpierw określić czy i jak mogą to robić oraz skąd biorą się dopuszczalne ograniczenia działania. Dopiero potem można zastanawiać się, które działania, z tych teoretycznie dozwolonych, są *sprawiedliwe*. Nie ma tu sprzeczności, gdyż można sobie wyobrazić działanie, które nie narusza zasady nieagresji, ale nie jest sprawiedliwe. Sytuacja ta powstaje w momencie gdy analizujemy zasadność dystrybucji pewnego rodzaju dóbr w pewnej grupie osób. Okazuje się wówczas, że pewne działania, na przykład wymiana usług albo wytworów swojej pracy, nie naruszają zasady nieagresji, oraz są w pełni dopuszczalne moralnie, ale nie są sprawiedliwe, ponieważ w trakcie kształtowania się danej sytuacji nastąpiło naruszenie praw. Nozick, podobnie jak wszyscy libertarianie, pojmuje sprawiedliwość historycznie. Problem zadośćuczynienia, a więc odłaty za naruszenie czyjejś własności, pojawia się dopiero w dalszej kolejności i w pewien sposób spaja wcześniejsze zagadnienie w jedność.

Zacząć należy więc od zasady nieagresji i zewnętrznych ograniczeń moralnych.

W przeciwieństwie do innych libertarian, Nozick rozbija zasadę nieagresji na dwa dopełniające się elementy. Twierdzi, że chociaż zasada nieagresji wynika z fundamentalnego przeświadczenia o istnieniu osobnych, indywidualnych jednostek obdarzonych przyrodzonymi prawami, to sam fakt ich istnienia nie jest jeszcze wystarczający do wprowadzenia zasady nieagresji<sup>200</sup>. Z samego istnienia jednostek wynika jedynie zakaz poświęcania ludzi w imię jakiejś wyższej idei, natomiast zakaz stosowania przemocy jest jego konsekwencją i pojawia się później. Pierwszy zakaz możemy nazwać

---

<sup>200</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 52.

(na potrzeby rekonstrukcji, gdyż Nozick takich terminów nie używa) słabą zasadą nieagresji, a drugi mocną zasadą nieagresji<sup>201</sup>. Mocna zasada nieagresji, czyli taka, o jakiej mówią na ogół libertarianie, jest według Nozicka dopuszczalna, ale rodzi istotne komplikacje teoretyczne, z którymi trzeba koniecznie się uporać, jeżeli chce się jej bronić (Nozick tego świadomie nie robi, ale zaznacza istnienie tych problemów). Słaba zasada nieagresji, czyli zakaz poświęcania jednych ludzi przez drugich w imię jakiejkolwiek idei, jest z punktu widzenia filozofii polityki donioślejsza i mniej problematyczna.

Ludzie mogą działać i wpływać na siebie na różne sposoby. Bogactwo możliwych interakcji jest być może nieograniczone, ale w filozofii polityki trzeba wziąć pod uwagę tylko pewne określone działania, jakich jeden człowiek nie może się dopuścić wobec drugiego człowieka. Główne niedopuszczalne działanie to oczywiście fizyczne naruszenie czyjejs suwerenności. Na każde działanie, w tym na agresję fizyczną, można nałożyć ograniczenie tego działania. Ograniczenie ma charakter zewnętrzny względem podmiotu działania. Nałożenie zewnętrznego ograniczenia oznacza, że nie można posłużyć się drugim człowiekiem w taki sposób, jaki jest wykluczony przez to ograniczenie<sup>202</sup>. Słowo *moralne* dodane do „ograniczenia” oznacza, że wprowadzone ograniczenie działania nie jest arbitralne, lecz oparte na przyrodzonych, naturalnych prawach moralnych i jako takie jest pierwotne względem wszelkich innych ograniczeń, przede wszystkim zaś tych, które nakłada na obywateli państwo. Nozick zakłada więc, że istnieją pewne rodzaje działań, które niejako z natury są obłożone ograniczeniem o charakterze moralnym. To ograniczenie wynika z pewnych własności zakorzenionych w naturze człowieka i z samych działań, których to ograniczenie dotyczy.

Nozick stawia dalej pytanie: na mocy jakich dokładnie własności przysługujących człowiekowi wynikają moralne ograniczenia tego, jak ludzie mogą się nawzajem traktować<sup>203</sup>? Tradycyjnie określa się te własności w ten sposób, że człowiek jest istotą czującą, samoświadomą, racjonalną, posiada wolną wolę, jest podmiotem działań moralnych, jest zdolna do kierowania się zasadami moralnymi i do powstrzymywania się od pewnych działań, także w imię tych zasad. Nozick zauważa, że rozumowanie to jest niesatysfakcjonujące. Dlaczego bowiem z faktu, że człowiek jest rozumny i ma wolną wolę, ma wynikać, że ktoś inny ma się w jakiś szczególny sposób powstrzymywać wobec niego od pewnych działań? Z rozumności człowieka i ze zdolności do umówienia się, że

<sup>201</sup> Innym sposobem ich nazwania mógłby być podział nawiązujący do fizyki: na szczególną zasadę nieagresji (słabą) i ogólną zasadę nieagresji (mocną), analogicznie do szczególnej i ogólnej teorii względności.

<sup>202</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 49.

<sup>203</sup> Tamże, s. 67.

będzie się przestrzegało pewnej zasady moralnej, wynika wyłącznie to, że ludzie potrafią umówić się nawzajem, że będą przestrzegali pewnej zasady moralnej. Nic więcej. Rozumowanie to nie mówi nic o treści zakazów i ograniczeń, oraz nie mówi nic o tym, dlaczego ludzie powinni je na siebie nakładać<sup>204</sup>.

Skoro fakt, że człowiek jest autonomicznym, rozumnym podmiotem działania nie wystarcza do ustalenia, jak ludzie nie powinni wobec siebie postępować, to trzeba poszukać innej cechy, która w tym pomoże. Nozick wskazuje, że tą cechą jest zdolność do kierowania życiem według swojego zamiaru, kształtowania go podług swojej myśli, snucia długofalowych planów i do wytworzenia ogólnej koncepcji swojego życia. Ta zdolność do świadomego ukierunkowania swoich działań w ten sposób, że człowiek sam dla siebie staje się celem swojego działania, stanowi podstawę bardziej szczegółowych własności: wolnej woli, racjonalnego rozumowania i tak dalej<sup>205</sup>. Tutaj wyraża się zasada głosząca, iż człowiek jest celem, a nie środkiem i bez jego zgody nie można go poświęcać albo wykorzystywać dla osiągnięcia innych celów<sup>206</sup>.

Tę specyficzną ludzką własność można nazwać, za egzystencjalistami, umiejętnością projektowania samego siebie<sup>207</sup>. Człowiek potrafi kształtować sam siebie dla siebie, ale nie po to, by w prosty sposób zaspokajać swoje popędy. Działanie człowieka może być uwarunkowane nie tylko prostymi mechanizmami bodziec-reakcja, ale też bardziej abstrakcyjnymi czynnikami. Człowiek może działać w imię własnego pomysłu na życie i dążyć do jego realizacji. Skoro może to robić w sposób świadomy i skoro jest odrębną jednostką, toteż innym ludziom nie wolno naruszać jego suwerenności i decydować za niego, co ma robić.

W ten sposób dopiero można uzasadnić konieczność istnienia zewnętrznych ograniczeń moralnych oraz określić ich treść. Nie tylko nie możemy posługiwać się człowiekiem w imię wyższej idei, ale też nie możemy ingerować w jego strefę suwerenności. Nozick zaznacza, że nie ma pewności, czy zdolność do kształtowania własnego życia jest wystarczająca do wyjaśnienia ograniczeń moralnych. Kształtowanie własnego życia jest procesem nadawania mu sensu, co prowadzi do bardzo trudnego zagadnienia sensu życia; wiążą się z tym liczne problemy, których Nozick w *Anarchii, państwie, utopii* celowo nie zamierza rozstrzygać<sup>208</sup>. Zdaje się jednak zakładać między

---

<sup>204</sup> Tamże, s. 68.

<sup>205</sup> Tamże, s. 69.

<sup>206</sup> Tamże, s. 48.

<sup>207</sup> J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Wydawnictwo Muza, Warszawa 1998, s. 27-28.

<sup>208</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 70.

wierszami, że jeśli nawet ta zdolność nie jest wystarczająca do wyjaśnienia zewnętrznych ograniczeń moralnych, to na pewno jest jednym z koniecznych elementów ich wyjaśnienia.

Zewnętrzne ograniczenia moralne odzwierciedlają odrębność egzystencji. Skoro każdy człowiek jest celem sam dla siebie, to nie można przekształcić go w środek służący innemu człowiekowi. To wreszcie prowadzi do określenia treści zewnętrznych ograniczeń moralnych, a ich treścią jest libertariańska zasada nieagresji w wersji mocnej, zabraniającej stosowania przemocy wobec innych. To przemoc jest sposobem przekształcania innych ludzi w środek do celu.

Rozumowanie Nozicka jest dość subtelne, więc może warto prześledzić je jeszcze raz. Istnienie zewnętrznych ograniczeń moralnych wynika z faktu, że ludzie są osobnymi, indywidualnymi bytami, które posiadają zdolność do świadomego kształtowania swojej egzystencji. Ponieważ każdy człowiek jest sam dla siebie celem, toteż nie można wejść w sferę czyjejś suwerenności i uczynić go środkiem. Pozbawia się go w takim przypadku zdolności decydowania o sobie, przez co przestaje on być celem sam dla siebie i staje się środkiem do czyjegoś celu. Na tym etapie rozumowania możemy się już, zdaniem Nozicka, zatrzymać, gdyż uzasadnione zostało istnienie zewnętrznych ograniczeń moralnych i ich najbardziej ogólna, podstawowa treść, głosząca, że człowiek nie może drugiego człowieka uczynić bez jego zgody środkiem swojego działania. Według Nozicka ta zasada jest *wystarczająca* do dalszego konstruowania filozofii polityki. Mocna zasada nieagresji pojawi się dopiero wtedy, gdy zaczniemy się zastanawiać, czego dokładnie nie wolno robić: jakie działania sprawiają, że człowiek będący przedmiotem tego działania przestaje być celem i staje się środkiem.

Jak można zaobserwować, Nozick popełnia w tym miejscu błąd naturalistyczny: moralny zakaz posługiwania się drugim człowiekiem jest wyprowadzony z obserwacji, że każdy człowiek jest sam dla siebie z natury celem, a skoro tak, to żaden człowiek *nie ma prawa* pozbawić innego człowieka tej cechy. Jeżeli przyjmujemy koncepcję błędu naturalistycznego za istotne kryterium oceny poprawności danej teorii aksjologicznej, to w tym miejscu cała filozofia moralna Nozicka się załamuje i nie da się jej w żaden sposób obronić, ponieważ żaden jej element nie pozwala na ominięcie zarzutu o wyprowadzanie powinności z faktów.

Koncepcja błędu naturalistycznego nie jest jednak zawsze i przez wszystkich uznawana za ostateczne kryterium, dlatego można śledzić wywody Nozicka dalej. Nozick zauważa, że można sobie postawić pytanie o następującej treści: „nie wolno mi posłużyć się drugim człowiekiem dla realizacji swojego celu bez jego zgody, jednak co zrobić w



sytuacji, gdy chcę go poświęcić w imię wyższego dobra, na przykład dobra wspólnego wszystkich ludzi?”. Jest to jego zdaniem niedopuszczalne i podaje trzy osobne argumenty na poparcie tej tezy.

Odrębność ludzkich egzystencji sprawia, że w sensie moralnym życie jednego człowieka nigdy nie przeważa nad życiem drugiego w taki sposób, by można było mówić o istnieniu jakiegoś ogólnego dobra społecznego, które jest wyższe niż czyjeś życie<sup>209</sup>. Wartość ludzkiego życia jest zawsze taka sama. Ponieważ społeczność to zbiór jednostek, które nie tworzą nadrzędnej całości, to wartość żyć wszystkich ludzi wynosi tyle samo, ile wartość życia każdego człowieka.

Indywidualizm ontologiczny społeczna prowadzi też Nozicka do drugiego wniosku: jeżeli chcemy poświęcić czyjeś życie dla dobra społecznego, to tak naprawdę dochodzi do poświęcenia życia jednego człowieka dla dobra innego człowieka, co jest niedopuszczalne na mocy słabej zasady nieagresji<sup>210</sup>. Pojęcie „dobra społecznego” albo „dobra wspólnego” jest fikcją. Nie ma żadnego bytu społecznego, który korzysta na tym, że pewnym ludziom odbierze się część ich własności, zmusi ich do darmowej pracy albo odbierze się im życie. Istnieją tylko indywidualni ludzie i poświęcenie kogoś dla dobra społecznego to tyle co zmuszenie go do czegoś na rzecz innych ludzi. Według Nozicka nikt nie ma prawa nikogo do takiego poświęcenia zmuszać, a już najmniej władza polityczna albo państwo.

Po trzecie, jeżeli ktoś dopuszcza możliwość poświęcenia jednego człowieka na rzecz drugiego, to odrzuca zarazem zewnętrzne ograniczenia moralne. Pojawiają się w tym miejscu trzy możliwości i każdy, kto odrzuca zewnętrzne ograniczenia moralne, musi się opowiedzieć za uznaniem prawdziwości którejs z nich.

Możliwość pierwsza oznacza odrzucenie wszystkich ograniczeń zewnętrznych, a nie tylko ograniczeń moralnych. Jeśli odrzuca się jeden rodzaj ograniczeń, to na jakiej podstawie dopuszcza się, że inne mają pozostać akceptowane? Jeżeli jednak odrzuci się wszystkie ograniczenia zewnętrzne, wówczas powstaje sytuacja, w której można bez ograniczeń ingerować w cudzą suwerenność. Znika jakiegokolwiek prawo, co prowadzi do chaosu.

W drugiej możliwości zakłada się, że trzeba wyjaśnić istnienie zewnętrznych ograniczeń moralnych w taki sposób, by jednocześnie dopuścić poświęcenie jednostki dla dobra ogółu. Nozick właściwie nie twierdzi, że jest to niemożliwe, ale na bazie jego

---

<sup>209</sup> Tamże, s. 51.

<sup>210</sup> Tamże, s. 50.

dotychczasowych ustaleń nie wydaje się, by takie wyjaśnienie dało się stworzyć bez modyfikowania przyjmowanej ontologii społecznej i jej dwóch podstawowych założeń: równości wartości każdego życia i nieistnienia zbiorowych bytów społecznych.

Trzecia możliwość jest taka, że osoba uznająca poświęcenie czyjegoś życia w imię dobra społecznego musi żywić sprzeczne przekonanie o istnieniu odrębnych jednostek (i *implicite* akceptować wszystkie konsekwencje tego stanu rzeczy) i uznawać, że wszczęcie agresji wobec drugiego człowieka da się z tym przeświadczeniem pogodzić<sup>211</sup>.

Jak widać, Nozick zabezpiecza się przed atakiem z każdej strony. Aby podważyć jego przeświadczenie o niedopuszczalności poświęcania ludzi w imię dobra wspólnego, trzeba rozsadzić sam fundament rozważań, czyli indywidualistyczną wizję społeczności i człowieka.

Powyższe ustalenia opierają się wyłącznie na słabej zasadzie nieagresji, którą Nozick uznaje za wystarczającą dla celów filozofii polityki. Nozick nie korzysta w swoich rozważaniach z zasady nieagresji w wersji mocnej, chociaż można podejrzewać, że jako libertarianin akceptuje ją w wymiarze moralnym. Mocna zasada nieagresji generuje, według Nozicka, zbyt wiele trudności, które sprawiają, że nie nadaje się na fundament koncepcji państwa, a jedną z najistotniejszych jest „zagrożenia bez winy”. Zagrożenie bez winy jest powodowane przez kogoś, kto nie odpowiadając za swoje działanie narusza cudzą suwerenność lub grozi takim naruszeniem, a gdyby za to działanie odpowiadał, wówczas bez wątpliwości powinien być uznany za agresora<sup>212</sup>. Przykładem jest sytuacja, w której człowiek chory na padaczkę kieruje samochodem – może dostać ataku padaczki, stracić kontrolę nad pojazdem, wjechać na chodnik i kogoś zabić. Zdaniem Nozicka, mocna zasada nieagresji jest tak sformułowana, by zabronić użycia siły wobec niewinnych osób. Można jej użyć tylko wobec kogoś, kto świadomie narusza czyjąś suwerenność poprzez akt szeroko pojmowanej przemocy. W przypadku zagrożenia bez winy nie da się działać w celu powstrzymania zagrożenia tylko na podstawie mocnego zakazu nieagresji. Jeżeli człowiek chorujący na epilepsję wsiada do auta, dostaje ataku padaczki i stwarza realne zagrożenie dla życia i zdrowia innych uczestników ruchu, to na mocy mocnej zasady nieagresji nie można go powstrzymać przed jazdą samochodem. Sytuacja zagrożenia bez winy wymaga więc zastosowania innych zasad niż zasada nieagresji, a pełna teoria sprawiedliwości powinna zawierać odmienne ograniczenia tego, jak reagować na zagrożenia bez winy. Nozick wykorzystuje tu specyficzną sformułowaną koncepcję

---

<sup>211</sup> Tamże, s. 51.

<sup>212</sup> Tamże, s. 52.

zadośćuczynienia, przestudiowaną dokładnie w rozdziale czwartym.

Inna komplikacja to zagadnienie „żywych tarcz”. Nozick posługuje się przykładem ludzi przywiązanych do atakujących czołgów. Czy w celu zatrzymania czołgów wolno świadomie skrzywdzić żywą tarczę? A jeśli tak, to czy żywa tarcza ma prawo bronić się przed atakiem? Gdy używamy mocnej zasady nieagresji, wówczas nie wiadomo, jak postąpić. Jeżeli zaatakuję w samoobronie kogoś, kto stanowi dla mnie zagrożenie bez winy, to czy tym samym sam nie stanę się dla tej osoby zagrożeniem bez winy i czy w związku z tym może ona mnie zaatakować<sup>213</sup>? Prowadzi to do sytuacji, w której dwie osoby walczą ze sobą i atakują się nawzajem w ramach samoobrony. Nie ma tu sprzeczności – skoro ktoś stanowi zagrożenie bez winy, to reakcją na to zagrożenie jest samoobrona, której przyczyną jest działanie drugiej osoby, a skoro osoba ta nie odpowiada za swoje działanie, to też i ja nie odpowiadam za swoją samoobronę i sam staję się zagrożeniem bez winy, na które można odpowiedzieć samoobroną.

Dla osób zorientowanych praktycznie i mocno zdeterminowanych by wprowadzić libertarianizm w życie wskazane przez Nozicka komplikacje mogą brzmieć jak szukanie dziury w całym. Rothbard czy Rand zbywają takie egzotyczne zarzuty wspomnianym już argumentem, że zasady libertarianizmu mają działać w codziennych sytuacjach, a nie sprawdzać się w sytuacjach nietypowych. Nozick ma jednak całkowitą rację, gdy zauważa, że osoba chcąca uczynić zasadę nieagresji podstawą swojego stanowiska powinna sobie z tymi problemami poradzić. Są najzupełniej realne i gdy się pojawią, powinien istnieć jakiś sposób poradzenia sobie z nimi bez popadania w sprzeczność z deklarowanymi poglądami. Nozick się tym nie zajmuje, ponieważ mocna zasada nieagresji nie jest podstawą jego filozofii polityki, toteż te trudności go nie dotyczą.

Słaba zasada nieagresji pozwala natomiast poradzić sobie z zagrożeniami bez winy, ponieważ dopuszcza, że w pewnych sytuacjach ingerowanie w cudzą suwerenność jest uprawnione. Nie wolno uczynić nikogo środkiem do celu, ale w przypadku zagrożenia bez winy ingerencja w cudzą suwerenność nie jest czynieniem z tego kogoś środka do celu, lecz jest to działanie zorientowane na cel jakim jest ta właśnie osoba, oraz osoby przez nią zagrożone. Słaba zasada nieagresji pozwala więc na ingerencję w cudze działanie w okolicznościach innych niż wymierzenie sprawiedliwości w sytuacji naruszenia czyjejś suwerenności. Nozick wykorzystuje to założenie do sformułowania zasady zadośćuczynienia, której używa do uzasadnienia koncepcji państwa minimalnego i udowodnienia, że państwo minimalne nie narusza praw jednostki.

---

<sup>213</sup> Tamże, s. 53.

## 4. Własność prywatna i teoria sprawiedliwości

### 4.1. Związki zasady nieagresji i własności prywatnej

Zasada nieagresji zakazuje nieuprawnionej ingerencji w coś, co leży poza dozwolonym polem działania jednostki inicjującej agresję. W tym kontekście agresja musi być skierowana na zewnątrz; gdyby ingerencja dotyczyła inicjującego ją podmiotu, wówczas byłaby autoagresją, czyli agresją skierowaną na siebie samego. Możliwość nieuprawnionej ingerencji w cudze pole działania wymaga stworzenia teorii działań uprawnionych i nieuprawnionych; dla libertarian uprawnione działania dotyczą wyłącznie tego, co jest własnością należącą do podmiotu działania. Własność prywatna jest więc podstawową kategorią wyznaczającą dopuszczalny zakres działań. Przynajmniej w założeniu jest to kategoria pozbawiona charakteru moralnego, jednak, jak zostanie pokazane, libertariańska teoria praw, chociaż aspirująca do moralnej neutralności, osuwa się w sferę etyki normatywnej.

Zgodnie z przyjmowanym przez libertarian indywidualizmem, w przestrzeni działania każdego podmiotu istnieją dwa rodzaje bytów: inne podmioty, czyli jednostki, oraz przedmioty, czyli wszystkie obiekty materialne i niematerialne pozbawione zdolności do świadomego działania. Można metaforycznie stwierdzić, że libertariańska przestrzeń społeczna jest zbudowana na kształt plastra miodu. Plaster składa się z osobnych komórek, które stykają się ze sobą, a w każdej komórce znajduje się osobna istota żywa, czyli człowiek, oraz to, co do niego należy, czyli jego własność. Agresja nigdy nie dotyczy samego człowieka, lecz całej komórki – jeśli nie wyrażam zgody na to, by ktoś inny ingerował w moją przestrzeń, wówczas mamy do czynienia z agresją. Agresja jest naruszeniem całej dostępnej podmiotowi przestrzeni działania i nie ma znaczenia, jak wielki jest wyłom poczyniony w tej przestrzeni. Każde naruszenie tej przestrzeni jest tak samo nieuprawnione.

Żeby koncepcja nieuprawnionej agresji miała sens, musimy założyć, że to, co znajduje się w przestrzeni działania podmiotu, musi *należać* do danego podmiotu. Jednostka musi mieć prawo i możliwość operowania tym, co znajduje się w jej przestrzeni uprawnionego działania. Akt agresji jest roszczeniem sobie prawa do rozporządzania czymś, co znajduje się poza dozwoloną przestrzenią działania agresora.

Te dość oczywiste uwagi wskazują, że potrzebna koncepcja własności musi mieć charakter prywatny – trzeba założyć, że jednostka posiada wyłączone prawo do

dysponowania konkretną rzeczą, czyli posiada do niej tytuł własności. Zasada nieagresji jest więc nierozłącznie powiązana z własnością prywatną. Gdyby jednostki nie posiadały praw własności, wówczas nie byłoby możliwości inicjowania agresji, ponieważ agresja niczego by nie naruszała.

Zasada nieagresji w ujęciu libertariańskim jest na ogół pochodną teorii ekonomicznej. Trzeba jednak podkreślić, że kierunek rozumowania nie jest koniecznie jednostronny; można je przeprowadzić w obie strony i w obu przypadkach dojdzie się do tych samych wniosków. Nie da się powiedzieć, że koncepcja własności jest wyłącznie konsekwencją zasady nieagresji lub odwrotnie. Są one ze sobą ściśle związane i połączone w taki sposób, że ostatecznie stanowią dwa sformułowania jednej teorii, która leży u ich podstaw. Muszą się dać sprowadzić do jednej, nadrzędnej koncepcji. Efektem takiego zabiegu jest wyodrębnienie z libertarianizmu ogólnej teorii sprawiedliwości, która określa dozwolone i niedozwolone działania.

Teoria sprawiedliwości musi być teorią moralną, na co wskazuje odwołanie do kategorii sprawiedliwości, ale sama koncepcja własności prywatnej nie posiada charakteru moralnego. Jest to element teorii ekonomicznej, a więc nie mówi nic o tym, co jest dobre a co złe, a jedynie określa co to znaczy „posiadać coś”, oraz w jaki sposób można dysponować tym, co się posiada. Skoro jednak jest wkomponowana w teorię sprawiedliwości to znaczy, że sposoby dysponowania własnością mogą być sprawiedliwe albo niesprawiedliwe, a więc właściwe albo niewłaściwe, słuszne albo niesłuszne, dobre albo złe. Koncepcja własności musi mieć więc pozytywny charakter moralny, co kłóci się zarówno z założeniem neutralnej, bo *stricte* ekonomicznej, teorii własności, oraz czysto negatywnej etyki wynikającej z zasady nieagresji, będącej konsekwencją tej własności. Prowadzi to do pytania o to, jaki jest naprawdę charakter moralny libertarianizmu.

Pytanie o moralny charakter libertarianizmu jest istotne, gdyż libertarianizm, podobnie jak liberalizm, z założenia ma być teorią neutralną moralnie. Przynajmniej niektórzy libertarianie, w tym sam Rothbard, stanowczo oddzielają moralność od prawa<sup>214</sup> i głoszą, że libertarianizm dotyczy tylko tego drugiego. Libertarianizm zdaje się jednak wprowadzać hierarchię afirmowanych wartości, oraz narzuca sposób myślenia o tym, co dobre a co złe, chociaż daje przy tym ogromną swobodę i pole do funkcjonowania rozmaitych światopoglądów i kodeksów etycznych. W pewnym sensie można powiedzieć, że aksjologia libertarianizmu i liberalizmu generuje problematyczną metamoralność, która zakłada neutralność i zarazem jej zaprzecza.

---

<sup>214</sup> M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 112-113.

Zasada nieagresji głosi, że nie można inicjować agresji, a więc nikt nie ma prawa ingerować w cudzą własność, ale poza tym jednym ograniczeniem, każde inne działanie jest dopuszczalne – nie ma tu ani jednego słowa na temat tego, co jest słuszne albo dobre. Określa się jedyne, w sposób negatywny, to, co niedozwolone. W ten sposób libertarianizm rości sobie pretensje do bycia filozofią moralnie neutralną, czyli nie narzuca nikomu żadnego zestawu wartości ani sposobu myślenia, ale umożliwia ludziom żyjącym wedle jego zasad niczym nieskrępowaną swobodę myśli, działań i przekonań.

Neutralność libertarianizmu ma jednak swoje granice. Libertarianizm nie ocenia moralnie żadnych działań dopóty, dopóki mieszczą się w jego ramach, czyli są z nim zgodne i nie naruszają zasady nieagresji. Co się jednak stanie, jeżeli zasada nieagresji zostanie pogwałcona? Czy pogwałcenie zasady nieagresji jest po prostu bezprawne, czy może jednak kryje się za nim coś więcej i jest niemoralne?

Jeżeli przyjmiemy, że porządek prawny i porządek moralny są całkowicie rozłączne, wówczas możliwa jest sytuacja, w której złamanie zasady nieagresji może być pożądane moralnie, a więc słuszne, pomimo tego, że byłoby jednocześnie bezprawne. W takiej sytuacji zasada nieagresji, która stoi na przeszkodzie czynu moralnego, sama jawi się jako niemoralna. Jest to kwestia wysoce problematyczna zarówno w deontologicznej jak i konsekwencjalistycznej wersji libertarianizmu, gdyż w obu ujęciach zasada nieagresji musi być zawsze pożądana i słuszna.

W ujęciu deontologicznym zasada nieagresji wynika z praw natury. Trudno sobie wyobrazić, o ile to w ogóle możliwe, żeby coś, co stanowi o tym, że człowiek jest człowiekiem, mogło być niemoralne, chyba że uznamy zasadność jakiegoś egzotycznego, antropologicznego pesymizmu. Libertarianie na pewno go nie głoszą; przypomnijmy, że u Rothbarda czy u Rand, podtrzymywanie własnego życia i prawo do jego podtrzymywania, są postrzegane jako dobre (oczywiście o ile nie wymagają złamania zasady nieagresji).

Dla konsekwencjalistów zaistnienie takiej sprzecznej sytuacji prowadzi do wniosku, że skoro pewien czyn zwiększa ogólne dobro bardziej niż użycie zasady nieagresji, to zasadę nieagresji należy odrzucić bądź uznać tylko jej selektywny charakter. Prowadzi to albo do rezygnacji z tej zasady albo do jej znacznego osłabienia.

Libertariańska teoria praw własności musi więc mieć charakter moralny, a to oznacza klasyfikowanie czynów podług jakiegoś zestawu wartości. Nie może więc być teorią neutralną i najlepszą dla wszystkich, jak się w niej głosi – jest teorią, którą mogą przyjmować wyłącznie ludzie wyznający jej wartości, jest zaś dyskusyjna, czy wartości

libertarianizmu są „obiektywnie” najwyższe<sup>215</sup>. Obiektywnej hierarchii wartości nikt niepodważalnie nie ustalił; można sobie łatwo wyobrazić sytuację, w której jakiś człowiek nie uznaje wartości libertariańskich i stawia ponad nie inne, którymi się następnie kieruje. Z perspektywy twardego libertarianizmu takie postępowanie jest moralnie niedopuszczalne, gdyż nie respektuje zasady nieagresji i praw własności. Nie istnieje jednak zewnętrzne kryterium pozwalające rozstrzygnąć, który z tych zestawów wartości jest obiektywnie wyższy, a więc która teoria jest „bardziej moralna”; chyba, że przyjmiemy bez zastrzeżeń teorię prawa naturalnego, co rodzi osobne trudności, omówione w poprzednim rozdziale. Można stąd wyciągnąć wniosek, że dla libertarianizmu jedynym kryterium moralnej oceny jest ostatecznie tylko on sam.

Z drugiej strony, libertarianizm dopuszcza ogromną swobodę działania i myślenia, większą niż jakkolwiek inna teoria. Dopóki jednostki działają w ramach wykreślonych zasadami libertarianizmu, dopóty ich działania nie muszą być i nie są – w ramach tej teorii – oceniane moralnie w jeden sposób. Ludzie mogą wydawać na temat tych działań dowolne sądy, mogą się kłócić, spierać i przyjmować różne kodeksy postępowania. Jedyne, do czego nie mają prawa, to zmuszać się nawzajem do przyjmowania tych kodeksów, gdyż jest to niedopuszczalne na moralnym metapoziomiu, jaki ustanawia libertarianizm.

Libertarianizm dopuszcza każdy kodeks moralny dopóty, dopóki kodeks ten nie gwałci praw libertarianizmu, sam jednak rości sobie prawo do rozstrzygania, który kodeks moralny jest dopuszczalny, czyli rozstrzyga odgórnie, że to, co jest sprzeczne z libertarianizmem, jest niedopuszczalne, a więc jest złe. Zasada nieagresji staje się więc zasadą etyczną regulującą ludzkie życie, bez względu na to, jakim kodeksem moralnym zdecydują się kierować. Tworzy się tutaj pewną „metaaksjologię”; libertarianizm wyznacza dopuszczalną ramę postępowania i narzuca metamoralność, której należy podporządkować swoje postępowanie i przyjęte zasady postępowania. Każdy sposób myślenia i każda hierarchia wartości są dozwolone, o ile mieszczą się w ramach wyznaczonych przez zasadę nieagresji. Wyprzedzając trochę porządek wyводу należy zauważyć, że taką metamoralną ramą jest koncepcja „fundamentu pod utopię” Nozicka. Państwo minimalne jest w jego ujęciu traktowane właśnie jako metamoralne środowisko dochodzenia do najlepszych sposobów postępowania<sup>216</sup>.

W tak ujętym libertarianizmie, człowiek może się kierować każdą wartością pod warunkiem, że będzie ona zgodna z metawartością własności prywatnej ochranianej przez

---

<sup>215</sup> D. Friedman, *The Machinery of Freedom...*, s. 177.

<sup>216</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 387.

zasadę nieagresji. Człowiek może oczywiście, w imię wyznawanych przekonań moralnych postępować wbrew zasadzie nieagresji – libertarianizm mu to umożliwia – zostanie jednak za to ukarany, ponieważ pogwałci nie tylko metamoralność, ale też strzegące jej prawo. W ten sposób neutralność moralna i światopoglądowa libertarianizmu i liberalizmu jest złudą; teorie te posiadają własne kryteria, podług których można oceniać, czy coś jest dobre, czy też nie.

Jaka dokładnie wartość jest tu afirmowana? Libertarianizm jest wiązany z wolnością, ale wartość wolności ma charakter pochodny w tym sensie, że wolność oznacza jedynie możliwość dysponowania swoją własnością w sposób ograniczony przez analogiczne prawo innych ludzi. Granice wolności wyznacza własność prywatna i to ona jest naczelną, a właściwie jedyną, wartością, jaką kieruje się libertarianizm. Własność i wolność splatają się w nierozzerwalną całość i ustanawiają moralną dyktaturę: dopuszczają każdy kodeks moralny i każdą hierarchię wartości, ale tylko pod warunkiem że to własność i wolność będą uznawane w tym kodeksie i tej hierarchii za wartości naczelne.

## **4.2. Teoria sprawiedliwości uprawnieniowej**

### **4.2.1. Ogólny kształt teorii sprawiedliwości**

W przeciwieństwie do większości libertarian, u Nozicka nie znajdziemy rozważań stricte ekonomicznych, chociaż jego teoria sprawiedliwości także faworyzuje ekonomię wolnorynkową. Charakterystyczną cechą teorii Nozicka jest to, że nacisk położony jest na jej formę, a nie treść zasad. Struktura formalna uprawnieniowej teorii sprawiedliwości jest uznana za wyznacznik jej poprawności, a nie to, co się w ramach tej teorii twierdzi. Można sformułować wiele konkurencyjnych teorii sprawiedliwości i wszystkie będą poprawne, jeżeli będą zachowywały określoną strukturę formalną. Struktura formalna uprawnieniowej teorii sprawiedliwości określa do pewnego stopnia treść jej twierdzeń, ale nie wyznacza ich całkowicie. Z tych powodów uprawnieniowa teoria sprawiedliwości jest tak naprawdę *metateorią*.

Przedmiotem każdej poprawnej teorii sprawiedliwości musi być własność prywatna; teoria dotyczy sprawiedliwości dystrybucji, czyli rozkładu dóbr w pewnej grupie osób. Żeby ją zbudować, trzeba uwzględnić trzy podstawowe zagadnienia: pierwotne nabywanie udziałów, przepływ udziałów od jednej osoby do drugiej, oraz



naprawę niesprawiedliwości udziałów<sup>217</sup>. Te trzy zagadnienia konstytuują całość zasad regulujących nabywanie i wymianę tytułów własności w sposób sprawiedliwy.

Zagadnienie pierwotnego nabywania udziałów dotyczy tego, jak rzeczy mogą wejść w czyjeś posiadanie. Nozick nazywa to Zasadą Sprawiedliwego Nabywania, która odnosi się do źródła pochodzenia własności.

Przeływ udziałów od jednej osoby do drugiej to zagadnienie drugie. Dotyczy ono wymiany posiadanych dóbr i tego, jak jedna osoba może przekazać posiadane dobro drugiej osobie. Pierwsze zagadnienie mówiło więc, jak tytuł własności wytworzyć, a drugie – jak go nabyć i jak się go pozbyć; czy to przez wyrzucenie dobra i uczynienie go własnością niczyją, czy to przez wymianę. Nozick nazywa formułę spajającą to zagadnienie Zasadą Sprawiedliwości Transferu.

W Zasadzie Sprawiedliwego Nabywania i Zasadzie Sprawiedliwości Transferu problematyka mogłaby się wyczerpać. Gdyby świat był w pełni sprawiedliwy, czyli gdyby jakakolwiek niesprawiedliwość wyznaczana przez pogwałcenie tych zasad, nie istniała, wówczas cała teoria zamykałaby się w następującej konstrukcji:

1. Jednostka ma prawo posiadać udział, jeżeli wchodzi w jego posiadanie w zgodzie z Zasadą Sprawiedliwego Nabywania.

2. Jednostka, która w zgodzie z Zasadą Sprawiedliwości Transferu nabywa udział od osoby mającej do niego prawo, przejmuje prawo do dysponowania tym udziałem.

3. Nikt nie ma prawa posiadać udziału z wyjątkiem osób, które weszły w jego posiadanie na mocy zastosowania zasad 1 i 2.

Dystrybucja dóbr jest sprawiedliwa jeżeli każdy jest uprawniony do posiadania udziałów otrzymanych w wyniku powstania tej dystrybucji. To, jak dokładnie odbywa się nabywanie dóbr i ich wymiana, jest nieistotne; każda teoria sprawiedliwości, która to określa i nie sprzeciwia się wymienionym założeniom, jest poprawna. Opisana tu struktura formalna jest abstrakcyjną ramą klasycznej, wolnorynkowej gospodarki.

Powyższa struktura byłaby kompletna, gdyby w świecie nie istniała niesprawiedliwość; ponieważ jednak transfer dóbr może się odbywać w sposób niezgodny z ustalonymi zasadami, toteż ostatnim elementem struktury jest regulacja i naprawa niesprawiedliwej dystrybucji dóbr; Nozick nazywa ją Zasadą Naprawy Niesprawiedliwości.

Libertarianie sporo miejsca poświęcają Zasadzie Sprawiedliwego Nabywania i Zasadzie Sprawiedliwości Transferu, gdyż pod tymi pojęciami kryją się zagadnienia

---

<sup>217</sup> Tamże, s. 182-184.

związane z ekonomią wolnorynkową. Żadna inna forma ekonomii nie jest w stanie się wpasować się w wymienione założenia w sposób niesprzeczny. Z perspektywy filozofii politycznej i koncepcji państwa najistotniejsza jest Zasada Naprawy niesprawiedliwości, jednak przed przystąpieniem do analizy jej elementów w ujęciu Nozicka trzeba rozjaśnić jeszcze kwestie związane z własnością – jej charakterem i powstaniem.

#### 4.2.1. Krytyka własności wspólnej i własności publicznej

Libertarianie stanowczo krytykują alternatywne koncepcje własności: własność publiczną i własność wspólną. Obie są do siebie podobne, chociaż można je w sposób subtelny od siebie odróżnić, tak, że jedna staje się zawężonym wariantem drugiej. Koncepcja własności publicznej zakłada, że tytuł własności jest posiadany przez jakąś publiczną instytucję, na przykład państwo. W przypadku własności wspólnej przyjmuje się, że tytuł własności przynależy do pewnej grupy, na przykład do społeczeństwa. Obie są stanowczo odrzucane przez libertarian z uwagi na liczne trudności. Z perspektywy problematyki rozprawy interesujące są argumenty odwołujące się do teorii; praktyczne trudności o charakterze ekonomicznym nie będą tutaj prezentowane.

Różnica pomiędzy koncepcjami własności dotyczy przede wszystkim tego, ile osób posiada prawo do dysponowania danym przedmiotem czy dobrem. Własność prywatna zakłada, że dla jednego przedmiotu może istnieć tylko jeden tytuł własności. Własność publiczna i wspólna zakładają, że dla jednego przedmiotu może istnieć kilka tytułów własności – przedmiot, na przykład samochód, może należeć do kilku osób jednocześnie. W zależności od przyjętych założeń i zawartej umowy, ich prawa do dysponowania przedmiotem mogą być równe albo nierówne, ale zawsze przysługują kilku osobom, a nie jednej.

Rothbard dowodzi, że jest to założenie absurdalne i ostatecznie kończy się powrotem do własności prywatnej. Nie formułuje on wprost uniwersalnej argumentacji, która to uzasadnia, ale faktycznie stosuje ten sam sposób krytyki do kilku zagadnień praktycznych – do własności ziemi, własnego ciała, czy do wytworów swojej pracy<sup>218</sup> – z których można wyabstrahować ogólny schemat argumentacji.

Załóżmy, że istnieje samochód będący własnością wspólną grupy stu osób. Jeśli samochód należy do stu osób, to żadna z nich nie może posiadać całego samochodu, a jedynie jedną setną samochodu. Gdyby choćby jedna z tych stu osób posiadała cały

---

<sup>218</sup> Por. M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 31-39.

samochód, to nikt inny by go nie posiadał, dlatego konieczne jest tu rozbitcie prawa własności do jednej setnej. Żeby móc z tego samochodu korzystać, potrzebna jest zgoda wszystkich co do korzystania. W teorii jest absurdalne, że można by posiadać jedną setną samochodu a nie posiadać całego samochodu. Nie wiadomo jak określić o którą jedną setną chodzi, a gdyby nawet udało się to ustalić, to posiadanie jednej setnej samochodu nie daje możliwości dysponowania tą jedną setną i nie oznacza posiadania całego samochodu, gdyż posiadanie jest konsekwencją możliwości używania posiadanej własności. *Ergo*, żadna ze stu osób mających prawo do danego samochodu wcale go nie posiada. Wszystkie razem także go nie posiadają. W praktyce uzyskanie zgody wszystkich stu osób jest możliwe, ale tak problematyczne, że w naturalny sposób musi się wyłonić jakiś decydent, który będzie wydawał tę zgodę w imieniu wszystkich. W ten sposób decydent staje się osobą wyrażającą zgodę na korzystanie z samochodu, a więc dysponuje tytułem własności samochodu, a więc jest właścicielem samochodu. Własność wspólna rozpada się i przekształca we własność prywatną.

Powyższy schemat dotyczy każdej grupy, bez względu na liczebność. Jeżeli dwie osoby kupią samochód na spółkę i umówią się, że jest on ich wspólną własnością, to w rzeczywistości umawiają się, że samochód będzie przechodził w ręce każdej z nich w zależności od określonych w umowie okoliczności. Ten, kto z niego korzysta, jest jego realnym właścicielem, który w momencie przekazania auta drugiemu członkowi spółki, zrzeka się tymczasowo tytułu własności w ramach zawartej wcześniej umowy. Istotnym aspektem własności jest możliwość *dysponowania* nią. Nie można posiadać czegoś, na co nie da się wpływać w jakiś sposób. Zagadnienie to jest rozwijane w problemie powstawania i nabywania własności.

Własność grupowa jest uznawana za teoretycznie niemożliwą. Nie jest alternatywną teorią własności, gdyż w ogóle nie jest teorią własności – nie da się jej uzasadnić i uprawomocnić w taki sposób, żeby nie okazała się zamaskowaną koncepcją własności prywatnej. Własność prywatna jest uznana za jedyny możliwy rodzaj własności.

To rozumowanie jest mocno uwikłane w przyjmowany przez libertarian indywidualizm. Założenie, że tylko jednostki są realnymi bytami neguje możliwość istnienia bytów zbiorowych, to zaś uniemożliwia wprowadzenie własności wspólnej. Prawo własności musi należeć do jakiegoś realnie istniejącego podmiotu. Żeby mogła istnieć własność wspólna, musielibyśmy uznać realność grupy jako czegoś więcej niż sumy jednostek. Libertarianie odmawiają grupie realności, gdyż grupa nie istnieje samodzielnie jako coś osobnego od tworzących ją jednostek. Grupa nie może być

podmiotem działania praw i nie mogą istnieć żadne zobowiązania wobec niej, które byłyby czymś innym niż zobowiązaniami wobec konkretnych osób, które tę grupę tworzą.

Libertarianie powiedzieliby oczywiście, że odrzucenie indywidualizmu jest niemożliwe i podają szereg argumentów za tym, że wszelkie społeczne byty zbiorowe to fikcja. Realność przyznana jest tylko konkretnym osobom, jednostkom. Społeczeństwo musi być zbiorem ludzi i nie sposób sobie wyobrazić, że mogłoby być czymś innym; nie istnieje inaczej niż tylko jako zbiór ludzi. Tylko ludzie mogą działać i mieć prawa, społeczeństwo zaś nie. Nie jest jednak wcale takie pewne, czy społeczeństwo naprawdę jest tylko zbiorem indywidualuów, czy też może być tworem wyższego rzędu. Socjologia bada zbiorowości i pojawiające się w nich prawidłowości, tendencje, albo prawa i nie ma pośród socjologów zgody co do przyjmowanej koncepcji społeczeństwa, które jest opisywane za pomocą wielu modeli teoretycznych o różnorodnym charakterze<sup>219</sup>. Nie jest też powiedziane, że wszystko co istnieje, musi istnieć w jeden sposób – skrajnie trywialnym jest stwierdzenie, że prawa fizyki jakoś istnieją, chociaż na pewno nie jest to istnienie materialne. Być może dałoby się zdefiniować społeczeństwo w taki sposób, by przyznać mu realność jako osobnemu bytowi, wobec którego można mieć jakieś zobowiązania i który mógłby mieć zobowiązania wobec swoich członków. To by mogło pozwolić na wprowadzenie wewnątrznie spójnej koncepcji własności wspólnej, która omijałaby omawiane przez libertarian trudności. Wydaje się jednak, że póki się tego nie dokona, póty argumenty Rothbarda odrzucające własność wspólną pozostają wiążące, przynajmniej w ramach przyjętej ontologii społecznej o charakterze indywidualistycznym.

Skoro własność inna niż prywatna jest uznawana za niemożliwą, to pojawia się konieczność określenia, jak jest jednostka może wejść w posiadanie czegoś.

Wskazuje się na ogół dwa sposoby sprawiedliwego nabywania. Własność prywatną można albo stworzyć, albo można ją otrzymać w ramach wymiany lub w charakterze podarunku. Zasada Sprawiedliwego Transferu, zajmująca się wymianą, jest przez libertarian rozwijana w formie czysto ekonomicznej teorii wolnego rynku, która nie będzie tutaj dookreślana. Libertariańskie wsparcie dla wolnego rynku pochodzi z różnych stron; uzasadnienie poparcia dla tej formy ekonomii formułowane jest zarówno przez odwołanie do prawa naturalnego, jak też przez przyjęcie perspektywy czysto utylitarnej, a więc faworyzują go zarówno deontologowie, jak i konsekwencjaliści. Jak pisze Rothbard, gospodarka wolnorynkowa jest najwydajniejsza, najskuteczniejsza i zawdzięczamy jej

---

<sup>219</sup> Por. J. Turner, *Theoretical Sociology: A Concise Introduction to Twelve Sociological Theories*, SAGE Publications, Los Angeles 2014, s. 1-2.

najwięcej, co jest czysto utylitarną przesłanką przemawiającą za słusnością jej wprowadzenia. Pisze też, że gdyby jakaś społeczność działała w oparciu o inne zasady ekonomiczne, którym zawdzięczałaby większą wydajność, to libertarianin i tak winien popierać wolny rynek, bo tylko on jest moralny i zgodny z naturą. Jednak rozwiązania oparte na prawie natury są zarazem najskuteczniejsze, a więc to, co zgodne z prawem natury, wspiera to, co utylitarne<sup>220</sup>.

Większość libertarian podąża tą drogą uzasadnienia. Nozick tym się tu może tylko odróżnia, że dla niego wolny rynek jest konsekwencją przyjęcia teorii sprawiedliwości uprawnieniowej, a więc jego poparcie dla ekonomii wolnorynkowej pochodzi w pierwszej kolejności z dziedziny etyki, a nie antropologii i metafizyki, jak u Rothbarda. Ponieważ jednak teoria uprawnieniowa także ma swoje korzenie w koncepcji człowieka, toteż ostateczne źródło wolnego rynku jest osadzone w prawach natury. Nozick dopuszcza jednak pewne ograniczenia zasady nieagresji, wynikające z uwarunkowań moralnych będących konsekwencją przyjęcia kantowskiej zasady „człowieka jako celu”, a ponieważ zasada nieagresji konstytuuje zakres możliwego i uprawnionego działania jednostki na wolnym rynku, to i sama ekonomia wolnorynkowa podlega tu pewnym ograniczeniom. Sposób ograniczania zasady nieagresji jest kluczowy dla nozickowskiej teorii państwa minimalnego i wyraża się w koncepcji „naprawy niesprawiedliwego transferu”; jest to trzeci i ostatni człon teorii uprawnieniowej.

#### **4.2.2. Powstawanie własności: pierwotne zawłaszczenie**

Każdy przedmiot istniejący w opisywanej przez libertarian przestrzeni społecznej może funkcjonować w dwóch stanach: może być własnością albo może nią nie być. Jeżeli jest własnością, wówczas przynależy do czyjegoś dozwolonego pola działania. Można to wyrazić inaczej w następującej postaci – dla każdego przedmiotu może istnieć tytuł własności do tego przedmiotu posiadany przez jakiegoś człowieka, albo może nie istnieć. W tym drugim przypadku przedmiot nie należy do nikogo. Wbrew temu, czego należałoby się spodziewać, koncepcja przeprowadzania obiektu ze stanu „bycia niczym” do stanu posiadania, nie jest zbyt dobrze rozwinięta. Libertarianie na ogół wykorzystują pomysł Locke'a, jakim jest teoria pierwotnego zawłaszczenia, ale modyfikują go przez odrzucenie klauzuli lockowskiej.

W rzeczywistych warunkach nie dochodzi już do sytuacji pierwotnego

---

<sup>220</sup> M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 44.

zawłaszczania ziemi lub dowolnych obiektów nie posiadających tytułów własności, ponieważ wszystko, co otacza człowieka na co dzień, jest od dawna określone jako czyjaś własność. Jedyne sposoby, w jakie tytuły własności mogą przechodzić z rąk do rąk, to wymiana (transfer) lub zwrot w ramach odszkodowania, a więc na drodze drugiej i trzeciej zasady teorii uprawnieniowej<sup>221</sup>. Nabywanie własności przez pierwotne zawłaszczenie jest procesem czysto teoretycznym, jest jednak istotne, ponieważ opisuje i uzasadnia teoretyczny proces tworzenia się własności. Gdyby udało się wykazać, że proces ten jest opisany błędnie albo udałoby się wskazać, że nie prowadzi do wytworzenia uprawnionego tytułu własności, wówczas nie ma mowy o sprawiedliwym wymienianiu się tytułami własności.

W sytuacji pierwotnej, gdy nie istnieje żadna własność, na przykład w stanie natury, albo gdy odkryjemy nowy, niezamieszany kontynent, odkrywca albo osadnik staje przed obszarem ziemi niczyjej pełnej dóbr naturalnych. Zdaniem Locke'a, ma prawo zająć dowolny kawałek ziemi i wszystko, co się na tej ziemi znajduje pod warunkiem, że wydobędzie daną rzecz ze stanu natury poprzez pracę<sup>222</sup>. Oznacza to przetworzenie danego kawałka ziemi, wykorzystania go w jakimś celu, a przede wszystkim wytworzenia dóbr niezbędnych do zaspokojenia potrzeb, takich jak zdobycie pożywienia, zapewnienie schronienia i tak dalej. Zmieszanie pracy z ziemią generuje prawo własności do tej ziemi; taki pogląd nosi nazwę laborystycznej teorii własności.

Ten sam mechanizm dotyczy też przedmiotów znajdujących się na danym terenie. Zebranie owoców, albo ścięcie drzewa, daje prawo do ich posiadania, ale nie daje prawa do całego lasu. Niedopuszczalna jest sytuacja, gdy osadnik stanie i obwieści, że „wszystko, co leży między tym lasem a tamtą górą jest moje i tylko moje”. Z deklaracji posiadania nie wynika tytuł własności, gdyż źródłem tytułu własności jest fakt posiadania realnego wpływu na daną własność, przy założeniu, że nikt wcześniej tego nie robił. Jeśli zaorze się kawałek ziemi i posieje zboże, wtedy można rościć sobie prawo do jej posiadania. Analogiczna sytuacja zachodzi przy wytwarzaniu dóbr. Jeśli kupię (albo wydobędę ze swojej ziemi) kawałek marmuru, po czym wykonam z niego rzeźbę, to przysługuje mi do niej prawo własności, ponieważ włożyłem pracę w jej wytworzenie.

Prawom nabywania i wymiany własności podlega także sama praca, która

---

<sup>221</sup> Sytuacja terenów pozaziemskich, np. Księżyca albo Marsa jest, póki co, bez znaczenia. Prawa własności do tych terenów są wprawdzie w jakiś sposób regulowane, np. na mocy Traktatu o Przestrzeni Kosmicznej, ale jest to wszystko, póki co, czysto teoretyczne. Póki ludzie nie wrócą na Księżyc albo nie polecą na Marsa, problem własności i prawa do tamtejszych ziem i dóbr nie istnieje w praktyce, nie w ujęciu o jakim mówią libertarianie czy Locke.

<sup>222</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 182.

również jest własnością<sup>223</sup>. Jeżeli wydobędę kawał marmuru i zapłacę komuś, by uczynił z niego rzeźbę, wówczas rzeźba będzie należała do mnie, a nie do osoby, która ją wykonała, mimo tego, że to ona miesza swoją realną pracę z surowcem. Ponieważ jednak surowiec nie należy do rzeźbiarza, a jego praca została opłacona, toteż jego praca jest jakby przedłużeniem mojej pracy.

Ta bardzo prosta i skądinąd elegancka teoria rodzi szereg pytań, które utrudniają zaakceptowanie jej bez zastrzeżeń.

Przede wszystkim, nie wiadomo co tak naprawdę oznacza mieszanie pracy z ziemią. Mieszanie pracy z surowcem nie może mieć czysto arbitralnego charakteru. Nozick sprowadza to do absurdu w ten sposób, że nie można, jego zdaniem, wrzucić do morza puszki soku i w ten sposób wziąć całego morza w posiadanie<sup>224</sup>. To oznacza, że musi istnieć konkretne kryterium, którego spełnienie oznacza, że wytwarza się tytuł własności do przekształconej rzeczy. Mogłaby to być zdolność do kontrolowania własności – jednak czy w przypadku ziemi wystarczy otoczyć ją płotem, czy ścinać trawę, czy zasiać zboże, czy może trzeba całą tę ziemię przeorać, rozkopać i dopiero wtedy nabywa się prawo do jej posiadania? Nie wiadomo też co się dzieje w sytuacji, gdy osadnik ogrodzi kawał prerii płotem i stwierdzi, że potrzebuje jej do zaspokajania swoich potrzeb. Czy własność „wytwarza się” tylko na linii zajmowanej przez płot, czy wszędzie wewnątrz obrysu? A jeśli zerwę w lesie jeżynę, to czy ona już jest własnością zrywającego, czy może trzeba ją jeszcze zjeść albo ugotować?

Jeśli założymy, że wystarczy samo oderwanie owocu z krzaka, to co wówczas ulega zmianie w jego strukturze ontycznej, że staje się własnością? Poza tym, że nie jest już częścią krzaka, jest to wciąż ten sam owoc. Być może jedynym rozwiązaniem jest stwierdzenie, że tym, co ustanawia tytuł własności, jest poczynienie nieodwracalnej w sposób naturalny zmiany w strukturze danej rzeczy. Po zerwaniu owocu, nie wróci on magicznie na swoje miejsce. Jeśli zaś zaorze się ziemię, to nie powróci sama do stanu pierwotnego, a przynajmniej nie od razu. Ta robocza sugestia wymaga jednak uzupełnienia. Otóż w pewnych warunkach prawo własności może w naturalny sposób wygasnąć, przynajmniej w przypadku niektórych rzeczy – pierwszym przypadkiem byłaby śmierć pierwotnego właściciela, a drugim, powrót do sytuacji pierwotnej w przypadku dóbr, których przekształcanie może do takiego powrotu doprowadzić, np. w przypadku ziemi. Można ścinać i wykarczować las, zaorać pole i zasiać zboże, ale jeśli to pole zostawi

---

<sup>223</sup> Tamże, s. 182.

<sup>224</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 209.

się samemu sobie, to po pewnym czasie znów wyrosnie na nim las.

Innym argumentem wskazywanym przeciwko teorii pierwotnego zawłaszczenia jest to, co można nazwać „zarzutem georgistowskim”. Zarzuca się jej błędną przesłankę, że ziemia pierwotnie nie należy do nikogo, podczas gdy w rzeczywistości jest to własność wspólna wszystkich ludzi. Większość libertarian odrzuca ten zarzut, za wyjątkiem geolibertarian, których poglądy były przywołane w rozdziale drugim.

Jedną z najważniejszych trudności tej teorii zauważył sam Locke, co skłoniło go do wprowadzenia wspomnianego już *proviso*. *Proviso* głosi, że każdy człowiek ma prawo do zawłaszczenia ziemi niczyjej o tyle, o ile nie ograniczy możliwości zawłaszczania innym ludziom, to znaczy, że nie zamknie przed innymi drogi do nabywania ziemi<sup>225</sup>. Można sobie wyobrazić sytuację, w której ktoś zawłaszcza wszystkie dostępne zasoby i nie zostaje już nic dla innych ludzi. Są oni tym samym pokrzywdzeni, ponieważ ich naturalne prawo do przekształcania dóbr i nabywania własności zostało ograniczone.

Libertarianie zdecydowanie odrzucają klauzulę Locke'a. Ograniczanie możliwości nabywania ziemi przez klauzulę bywa wskazywane jako zasadne tylko w sytuacji, gdy ziemi jest rzeczywiście mało, a ludzi na tyle dużo, że faktycznie może dojść do opisywanej sytuacji. Tak się jednak nie dzieje. Zdarzają się rejony przeludnione, ale nie wynika to z braku ziemi tylko z ograniczenia dostępu do niej<sup>226</sup>. Antony de Jassay zauważa, że klauzula prowadzi ostatecznie do przyznania, że „własność jest kradzieżą”, gdyż przez jej nabywanie pozbawiamy innych możliwości korzystania z tego, co sami nabyliśmy czy stworzyliśmy. Proces ograniczania możliwości wynika w naturalny sposób z tworzenia się własności i jest najzupełniej normalny, więc nie ma przesłanek, by z tego powodu konieczne było ograniczanie samego tworzenia i nabywania własności<sup>227</sup>, które ingeruje przecież w podstawowe prawo jakim jest zasada nieagresji (ograniczając komuś możliwość nabywania, ograniczamy jego prawo do działania, a więc inicjujemy pośrednio agresję na jego prawa).

Przeciwko klauzuli Locke'a wypowiada się także Nozick, podając nieco bardziej wysublimowany kontrargument. W obecnym świecie nie ma już żadnych zasobów niczyich, więc ostatni akt zawłaszczenia pogwałcił klauzulę lockowską, nakazującą zostawić innym „nie gorsze szanse”. Skoro zaś akt ostatniego zawłaszczenia pogwałcił

---

<sup>225</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 185.

<sup>226</sup> S. Wójtowicz, *Libertariańska teoria praw własności*, <http://stanislawwojtowicz.pl/2016/02/345/> [dostęp: 01.01.2019].

<sup>227</sup> A. de Jassay, *Klauzula Locke'a skaziła własność poczuciem winy*, tłum. T. Kłosiński, <https://mises.pl/blog/2014/01/16/jasay-klauzula-lockea-skazila-wlasnosc-poczuciem-winy/> [dostęp: 01.01.2019].



klauzulę, to poprzednie akty także ją gwałciły, ponieważ każdy kolejny akt zawłaszczenia prowadzi ostatecznie do zawłaszczenia ostatniego. To znaczy, że pierwszy akt zawłaszczenia w ogóle, uwzględniający klauzulę lockowską, także by ją pogwałcił<sup>228</sup>. Gdyby na ziemi zostały jeszcze jakieś dobra niczyje do zawłaszczenia, to ten wsteczny proces by się nie dokonał, ale tak nie jest. Ponieważ zasoby ziemi są skończone, każde jej zawłaszczenie prowadzi do naruszenia klauzuli Locke'a.

#### **4.2.3. Zasada naprawy niesprawiedliwości**

Zasada określająca sposób przywrócenia sprawiedliwej dystrybucji z sytuacji niesprawiedliwej jest przez Nozicka nazywana Zasadą Naprawy Niesprawiedliwości. Pełna teoria sprawiedliwości głosi więc, że osoba ma prawo posiadać dany udział, jeżeli weszła w jego posiadanie na mocy którejś z trzech wspomnianych zasad, a jeśli udziały wszystkich osób są sprawiedliwe, to cały układ jest sprawiedliwy.

Uwaga Nozicka koncentruje się na formalnych aspektach tej zasady, które rzutują na całą teorię uprawnieniową: na jej nieschematyczności i historyczności.

##### **4.2.3.1. Schematyczność i nieschematyczność**

Uprawnieniowa teoria sprawiedliwości posiada, zdaniem Nozicka, pewne cechy, które wyróżniają ją na tle konkurencyjnych teorii. Pierwszą z nich jest brak schematyczności.

Dystrybucja dóbr jest schematyczna, jeżeli zmienia się w zależności od zmiany pewnej wartości<sup>229</sup>. Schematyczność oznacza, że rozkład dóbr w grupie posiadających je osób powinien być uzależniony od zmiany jakiegoś dowolnie wybranego parametru. Mogą nim być na przykład potrzeby – osobom o większych potrzebach należy się większa ilość dóbr. Jeśli parametr ulega zmianie, wówczas zmianie ulega też cała dystrybucja. Zdaniem Nozicka każda teoria sprawiedliwości dystrybucyjnej ma charakter schematyczny – od komunizmu po wszelkie formy socjalizmu, socjoliberalizmu i każdej organizacji społecznej uwzględniającej redystrybucję dóbr. Natomiast teoria uprawnieniowa nie jest schematyczna.

Każda teoria sprawiedliwości, która wychodzi od pytania o to, co się komu należy i dlaczego, jest schematyczna. Będzie to zarówno teoria, która stara się uzupełnić lukę w

---

<sup>228</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 214-215.

<sup>229</sup> Tamże, s. 189.

zdaniu „każdemu według jego...” jak też w zdaniu „od każdego według jego...”. Z perspektywy teorii uprawnieniowej oba zdania są równoważne – żeby komuś coś dać, trzeba wpierw komuś innemu coś odebrać<sup>230</sup>. Błędem teorii sprawiedliwości dystrybucyjnych jest nieuwzględnienie faktu, że żadna rzecz nie istnieje bez związku z osobą, która ją wytworzyła i posiada prawo do dysponowania nią. Jeśli ktoś szuka schematu, wówczas podchodzi do dystrybucji ahistorycznie, czyli traktuje rzeczy tak, jakby wzięły się znikąd, następnie trafiły do swoich obecnych właścicieli i dopiero potem trzeba odpowiedzieć na pytanie, czy ludzie ci mają do nich prawo, czy nie, a jeśli nie, to do kogo powinny trafić.

Według Nozicka nie istnieje żaden schemat, który doprowadzi do dystrybucji zgodnej z teorią uprawnieniową, ponieważ dystrybucja powstająca w wyniku wymiany wolnorynkowej jest oparta na najróżniejszych czynnikach, a nie tylko na jednym bądź kilku. Udziały jednych ludzi będą pochodziły z handlu, inne z wygranych na loterii, jeszcze inne ze spadku i tak dalej. Chociaż wszystkie są sprawiedliwe, to nie da się ich zamknąć w jednej zasadzie ani nawet w kilku dopełniających się zasadach. Nozick, powołując się na prace Hayeka, podkreśla, że powstała dystrybucja będzie przypadkowa i nieschematyczna, ale rozumiała, ponieważ będzie rezultatem zastosowania niewielkiej liczby zrozumiałych zasad. Układ generujący dystrybucję będzie zrozumiała, więc i dystrybucja będzie zrozumiała, nawet jeśli będzie przypadkowa<sup>231</sup>. Jest to zaadaptowana koncepcja spontanicznego porządkowania.

Schematyczność wiąże się z koniecznością ingerencji w dystrybucję dóbr. Przyjmując teorię dystrybucji schematycznej trzeba aktywnie wpływać na własność poszczególnych osób. Aby utrzymać schemat, trzeba albo powstrzymywać ludzi przed transferem dóbr, albo odbierać im dobra, które inni z jakiegoś powodu postanowili im przekazać. Im mocniejszy schemat, tym większa musi być ingerencja<sup>232</sup>. Jak zaś wynika ze słabej zasady nieagresji, nie mamy prawa ingerować w cudzą suwerenność i w cudzą własność, ponieważ jeżeli zabierzemy komuś jego własność i damy komuś innemu, to posłużymy się tą pierwszą osobą jako środkiem do celu, którym jest inny człowiek.

Nieschematyczny charakter uprawnieniowej teorii sprawiedliwości oznacza więc, że nie trzeba jej w żaden sposób podtrzymywać. Sprawiedliwa dystrybucja dóbr będzie kształtowała się samoistnie, jeśli tylko pozwolimy działać zasadom określanym przez teorię uprawnieniową; cały wysiłek włożony w jej utrzymanie polega na podtrzymywaniu

---

<sup>230</sup> Tamże, s. 193.

<sup>231</sup> Tamże, s. 190-191.

<sup>232</sup> Tamże, s. 197.

działania jej zasad. Wystarczy pilnować, żeby procesy wytwarzania dóbr i wymiany odbywały się prawomocnie, a to zagwarantuje stabilność całego systemu. Konieczność ingerowania w dystrybucję pojawia się tylko wtedy, gdy zaistnieje dystrybucja niesprawiedliwa.

Pojawia się oczywiście pytanie o to, kto miałby gwarantować naprawę niesprawiedliwej dystrybucji. Odpowiedź jest następująca: ludzie, którym inni ludzie zapłacą za to, by pilnowali sprawiedliwości dystrybucji. Ludzie ci tworzyliby agencję ochronną, gwarantującą jej klientom zapewnienie praw sprawiedliwej wymiany i ochrony przed agresją; stąd zaś jest już krótka droga do państwa minimalnego. Oznacza to zarazem, że koncepcja państwa minimalnego nie jest schematyczna. Obywatele utrzymują państwo z własnej kieszeni, ale państwo nie prowadzi redystrybucji tych pieniędzy, lecz pilnuje, by dystrybucja dóbr była zawsze sprawiedliwa.

#### **4.2.3.2. Historyczność sprawiedliwości**

Historyczność teorii uprawnieniowej oznacza, że o sprawiedliwości danej dystrybucji dóbr decyduje historyczny ciąg zdarzeń, które doprowadziły do jej powstania. Teorie alternatywne zawierają tezę, że tym, na co trzeba zwracać uwagę przy ocenie sprawiedliwości dystrybucji, jest tylko to, co się w danej chwili posiada. W teorii uprawnieniowej liczy się jedynie sposób, w jaki dana osoba weszła w posiadanie danego przedmiotu, a nie to, co dokładnie posiada<sup>233</sup>.

Dla unaocznienia różnicy między tymi teoriami wyobraźmy sobie dwie proste dystrybucje dóbr w grupie złożonej z dwóch osób. W pierwszej Jaś posiada pięć cukierków, a Kasia dziesięć, a w drugiej odwrotnie – Kasia posiada pięć, a Jaś dziesięć. Według Nozicka, obie dystrybucje są strukturalnie identyczne<sup>234</sup>. Dobra są rozłożone tak samo, a dystrybucje różnią się tylko tym, kto te dobra posiada. Z perspektywy zasad sprawiedliwości dystrybucji według chwili bieżącej, o ocenie sprawiedliwości układu decyduje tylko to, ile kto posiada danego dobra – stan terażniejszy jest wystarczający do oceny sprawiedliwości układu. W przykładowej teorii sprawiedliwości dystrybucyjnej, sprawiedliwość polega na tym, że w danej grupie połowa osób powinna posiadać po pięć cukierków, a druga połowa po dziesięć – jest to bardzo prosty schemat dystrybucji. Jeżeli Jaś posiada pięć cukierków, a Kasia dziesięć, wówczas zachodzi zgodność dystrybucji ze schematem i cały układ jest sprawiedliwy.

---

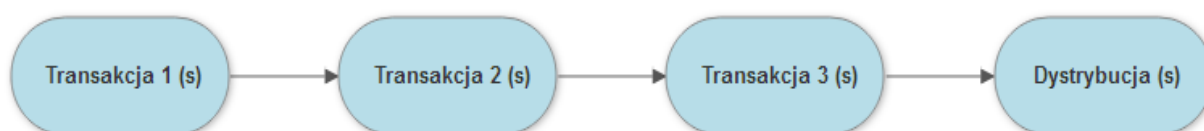
<sup>233</sup> Tamże, s. 186.

<sup>234</sup> Tamże, s. 187.

Teraz założmy że Jaś i Kasia zamieniają się cukierkami. Z perspektywy zasad sprawiedliwości dystrybucji wedle chwili bieżącej, nowa dystrybucja jest tak samo sprawiedliwa jak stara, ponieważ schemat nie uległ zmianie: wciąż połowa osób w grupie posiada pięć cukierków, a druga dziesięć. Tymczasem teoria uprawnieniowa głosi, że nowa dystrybucja wcale nie musi być sprawiedliwa, gdyż przejście mogło się odbyć w sposób nieuprawniony. Minione okoliczności mogą wytworzyć zróżnicowane uprawnienia do posiadania cukierków. *Ergo*, dwie strukturalnie identyczne dystrybucje mogą, ale nie muszą być, jednakowo sprawiedliwe<sup>235</sup>.

Brzmi to wszystko dość banalnie, szczególnie, że zdaniem Nozicka większość ludzi zgadza się, że w ocenie sprawiedliwości dystrybucji należy wziąć pod uwagę sposób nabycia dóbr przez ich właścicieli. Rzeczywistość jest jednak bardziej skomplikowana, gdyż teorie sprawiedliwości o charakterze ahistorycznym wcale nie są rzadkie, a co więcej, zwykle są na tyle złożone i skomplikowane, że ich ahistoryczność i wewnętrzna problemowość nie jest na pierwszy rzut oka widoczna. Przykładem takiej ahistorycznej teorii jest marksizm, ale wpisuje się tu też ekonomia dobrobytu albo teoria sprawiedliwości Rawlsa.

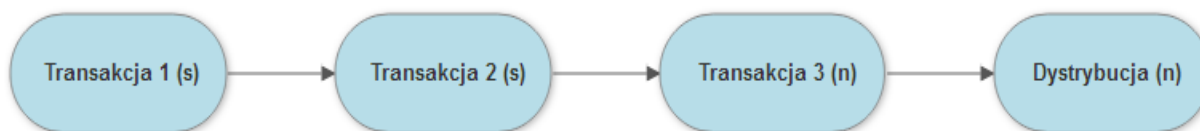
Historyczność teorii uprawnieniowej wynika z samej jej struktury. Musi być historyczna, ponieważ ujmuje rozkład dóbr jako etap w ciągu transakcji uporządkowanych przyczynowo-skutkowo. W tym procesie każdy element podlega stałemu porównaniu z zewnętrznymi zasadami i określa się jako sprawiedliwy lub nie. Można to przedstawić w postaci dwóch łańcuchów zdarzeń. Litera *s* w nawiasie oznacza, że transakcja jest sprawiedliwa, a *n* w nawiasie oznacza pojawienie się niesprawiedliwości.



*Rysunek 5. Model pierwszy: powstanie dystrybucji sprawiedliwej*

---

<sup>235</sup> Tamże, s. 188.



*Rysunek 6. Model drugi: powstanie dystrybucji niesprawiedliwej*

W drugim modelu następuje zakłócenie procesu sprawiedliwego nabywania/wymiany i w efekcie otrzymujemy niesprawiedliwą dystrybucję dóbr.

Ta prosta koncepcja generuje pewne trudności. Po pierwsze, procesy wymiany, wytwarzania i nabywania dóbr toczą się od tak dawna, że nie da się wskazać ich początku, a więc dla dowolnego udziału nie da się określić, czy jego posiadanie jest sprawiedliwe czy nie. Po drugie, w historii ludzkości było tyle przypadków niesprawiedliwego zawłaszczania udziałów, że jeśli przyjmujemy teorię uprawnieniową w jej postaci czysto formalnej, wówczas okaże się, że cała dystrybucja dóbr na świecie jest niesprawiedliwa. Należy tu zaznaczyć, że nie ma znaczenia fakt, iż dane dobro zostało wyprodukowane, na przykład, legalnie wczoraj i równie legalnie sprzedane komuś, kto sprawiedliwie wchodzi w jego nabycie. Ciąg wymian i transakcji biegnie daleko poza wytworzenie tego dobra. Zegarek może być wytworzony z materiałów, które zostały nabyte na drodze niesprawiedliwej transakcji, albo pieniądze, którymi ktoś zapłacił za wytworzenie materiałów do zegarka, zostały nabyte na drodze niesprawiedliwości, i tak dalej. Niesprawiedliwość która raz pojawia się w łańcuchu transakcji, nigdy z niego nie znika, o ile nie określimy Zasady Naprawy Niesprawiedliwości.

Wśród libertarian nie ma powszechnej zgody co do kształtu tej zasady. Określenie jej jest jednym z wielu zagadnień związanych z praktyczną stroną realizacji libertarianizmu, ale Nozick już się tym zagadnieniem nie zajmuje, ponieważ wykracza się tu poza formalną stronę teorii uprawnieniowej i wkracza na pole jej treści. Omawiana dalej koncepcja zadośćuczynienia zdaje się być częścią teorii sprawiedliwości, jednak nie jest jasne, czy stanowi ona element Zasady Naprawy Niesprawiedliwości, czy jest elementem dodatkowym.

#### **4.2.3.3. Zadośćuczynienie: uprawnione naruszenie zasady nieagresji**

Kwestia zadośćuczynienia jest niezwykle ważna dla koncepcji państwa minimalnego. W tym podrozdziale nakreślono jej kształt, natomiast jej znaczenie dla

państwa minimalnego i związane z nią trudności przestudiowano w rozdziale siódmym.

Jak zostało pokazane w części poświęconej słabej zasadzie nieagresji, Nozick dopuszcza zaistnienie sytuacji, w których zasada nieagresji jest nieskuteczna, a zakaz ingerencji w czyjąś suwerenność staje się problematyczny. Podążając za tokiem rozumowania Locke'a, Nozick zauważa, że w otaczającej jednostkę przestrzeni moralnej istnieje obszar wyznaczony naturalnymi prawami, które ograniczają prawa innych ludzi. Teoretyczną granicą tego obszaru jest dobrowolna zgoda – o ile nie zgodzę się na wejście w ten obszar, o tyle drugi człowiek nie ma prawa na niego wejść. Nozick dopuszcza, że pod warunkiem zaistnienia świadomej zgody, każdy może pozwolić komuś, żeby ten zrobił mu absolutnie wszystko, chyba że jest zobowiązany wobec osoby trzeciej, żeby tego nie robić<sup>236</sup>. Stawia też następujące pytanie: czy działania naruszające tę granicę rzeczywiście są absolutnie zakazane, czy też są dozwolone pod warunkiem, że osoba, której suwerenność zostaje pogwałcona, otrzyma zadośćuczynienie<sup>237</sup>?

Pytanie to nie pojawiłoby się, gdyby nie istniały sytuacje problemowe. Dotychczas ujawniły się przynajmniej dwa rodzaje takich sytuacji: sytuacja stworzenia zagrożenia bez winy, oraz niesprawiedliwa dystrybucja dóbr. W przypadku niesprawiedliwej dystrybucji sytuacja jest względnie prosta. Skoro ktoś nie ma prawa do posiadania danego dobra, to trzeba mu je odebrać i przekazać prawowitemu właścicielowi, według jakiejś uzgodnionej uprzednio procedury. W przypadku zagrożenia bez winy sprawa się komplikuje, ponieważ nie pojawia się tu niesprawiedliwość ani świadome naruszenie czyjejs suwerenności za które naruszający może odpowiadać, a więc nie ma teoretycznych podstaw do ingerencji mającej na celu powstrzymanie od działania. Kwestia niesprawiedliwej dystrybucji też jest tylko pozornie prosta, bo w rzeczywistości prowadzi do poważnych komplikacji. Co się stanie, jeśli ktoś posiada zegarek odziedziczony po dziadku, który ukradł go w czasie wojny, o czym nikt, z obecnym właścicielem zegarka, nie miał pojęcia do momentu, w którym nagle pojawia się osoba roszcząca sobie prawo do tego zegarka<sup>238</sup>? Obecny właściciel może się bronić i twierdzić, że nie wiedział iż posiada zegarek nieprawomocnie, a nadto może twierdzić, że niesprawiedliwość zaszła tak dawno temu, że prawo własności przeszło na niego przez zawłaszczenie. Dodatkowo, możliwa jest sytuacja, gdy na świecie nie ma już nikogo, kto ma prawo do posiadania zegarka –

---

<sup>236</sup> Tamże, s. 80.

<sup>237</sup> Tamże, s. 77-78.

<sup>238</sup> Są to kwestie mało abstrakcyjne; wszystkie te problemy ujawniają się z całą mocą, gdy przychodzi do kwestii mienia zagrabionego w czasie wojny, a są tym bardziej mętne, im więcej czasu minęło od zagrabienia. Dobrym przykładem mogą być polskie dzieła sztuki skradzione w czasie potopu szwedzkiego i do dzisiaj przebywające w szwedzkich muzeach i kolekcjach.

choć dystrybucja jest niesprawiedliwa, to komu zwrócić zegarek? Czy w ogóle ktokolwiek ma do niego prawo?

Zarówno kwestia zagrożeń bez winy, jak też kwestia zwrotu zegarka, mieszczą się w problematyce Zasady Naprawy Niesprawiedliwości, ale różnią się od siebie diametralnie. Kradzież albo napaść są czynnościami, które naruszają bezpośrednio suwerenność jednostki i sam fakt takiego naruszenia domaga się odpłaty. Kara retributywna jest powszechnie przyjmowaną teorią kary w teorii libertariańskiej<sup>239</sup>, więc wymienione problemy z naprawą niesprawiedliwości, jaką jest kradzież zegarka, są problemami związanymi z praktyczną realizacją Zasady Naprawy Niesprawiedliwości. Sam fakt zaistnienia niesprawiedliwości nie podlega tu wątpliwościom. Tymczasem zagrożenia bez winy, albo też działania ryzykowne – które mogą, ale nie muszą doprowadzić do naruszenia suwerenności, a ponadto mogą nie istnieć podstawy do obciążenia kogokolwiek odpowiedzialnością za nie – z jednej strony sprawiają problemy, a z drugiej, nie podpadają pod Zasadę Naprawy Niesprawiedliwości, ponieważ z faktu ich zaistnienia nie wynika jeszcze realna niesprawiedliwość, albo też nie ma możliwości pociągnięcia kogoś do odpowiedzialności, mimo że zaszło pogwałcenie suwerenności. Zatrucie powietrza przez fabrykę, zanieczyszczanie wód przez oczyszczalnię ścieków, które mogą doprowadzić do czyjejś choroby, albo prowadzenie samochodu przez epileptyka i atak padaczki za kierownicą<sup>240</sup> – sytuacje te zasadniczo nie muszą prowadzić do naruszania suwerenności, ale mogą. Jeżeli do takiego naruszenia dojdzie, wówczas nie jest możliwe osądzenie ich w prosty sposób za pomocą przyjętych procedur postępowania.

Ogólne pytanie, jakie można tu postawić, brzmi następująco: czy można ingerować w cudzą suwerenność z przyczyn innych niż ukaranie jej za bezpośrednie naruszenie cudzej suwerenności? Jeśli odpowiedź jest pozytywna, to trzeba odpowiedzieć na kolejne pytanie o to, na jakich zasadach ingerencja ta powinna się odbywać i w których przypadkach jest dozwolona?

W najprostszym ujęciu, zadośćuczynienie jest wynagrodzeniem za poniesioną stratę wynikającą z pogwałcenia czyjejś suwerenności. Jeżeli Kasia ukradnie Jasiowi cukierka, wówczas Jasiowi należy się zadośćuczynienie, coś, co wyrówna mu poniesioną stratę w wymiarze moralnym, materialnym, bądź jakimkolwiek innym. Zadośćuczynieniem jest to, co otrzymuje pokrzywdzony w celu wynagrodzenia

<sup>239</sup> M. Rothbard, *Etyka wolności...*, s. 173-174

<sup>240</sup> Należy wyraźnie podkreślić, że chodzi o sytuację, gdy człowiek mający świadomość swojej choroby wsiada mimo wszystko za kierownicę. Trudno oczekiwać moralnej i prawnej odpowiedzialności za wypadek od kogoś, kto jadąc samochodem spontanicznie dostaje pierwszego ataku padaczki w swoim życiu i nie miał wcześniej pojęcia, że może się to zdarzyć.

poniesionej straty. Nozick twierdzi, że coś wynagradza stratę w pełni wtedy i tylko wtedy, gdy człowiek, który poniósł stratę, ma się po otrzymaniu zadośćuczynienia nie gorzej niż gdyby tej straty nie poniósł<sup>241</sup>. Oznacza to, że zadośćuczynienie ma przynajmniej przywrócić pierwotny stan sprzed szkody. W przypadku przykładu z kradzieżą cukierka, Jaś powinien odzyskać cukierka albo otrzymać równowartość cukierka w pieniądzu. Pojawia się tu oczywiście problem równoważności zadośćuczynienia i poniesionej szkody. Czy pieniądze wynagradzają Jasiowi stratę cukierka, czy też dopiero po otrzymaniu drugiego, identycznego cukierka, będzie on mógł powiedzieć że „ma się nie gorzej niż wcześniej”? Kwestie te są otwarte. Nozick zaznacza istnienie tych problemów, ale nie wchodzi się w praktyczną stronę problemów teorii kary retrybtywnej.

Pogwałcenie suwerenności drugiej osoby może oznaczać dwie rzeczy: zagarnięcie posiadanej przez nią w sposób sprawiedliwy własności, albo ograniczenie jej możliwości działania. Z faktu iż posiadam pewną własność wynika, że mogę nią dysponować, co określają pierwsze dwie zasady sprawiedliwości uprawnieniowej. Pogwałcenie którejś z nich – zabranie własności albo uniemożliwienie korzystania z niej - jest niesprawiedliwością i dopóki mamy do czynienia z pogwałceniem popełnionym w sposób świadomy przez napastnika (świadomość czynu jest warunkiem odpowiedzialności moralnej i, do pewnego stopnia, prawnej) dopóty mocna zasada nieagresji radzi sobie z takimi sytuacjami.

Tu pojawia się zarysowany już wcześniej problem: w jaki sposób pewne działania, mimo że nie są skierowane na czyjąkolwiek suwerenność, mogą doprowadzić do naruszenia czyjejś suwerenności? Jeżeli epileptyk wsiądzie do samochodu i wyjedzie na ulicę, po czym dostanie ataku padaczki, wówczas niewątpliwie sprawia zagrożenie i może kogoś zranić lub zabić. Jest to przykład zagrożenia bez winy. Pojawia się jednak pytanie: czy człowiek mający padaczkę nie ogranicza suwerenności innych uczestników ruchu już w momencie, gdy wsiada do samochodu, bez względu na to czy dostanie ataku czy nie?

W prostej wersji teorii kary retrybtywnej, przyjmowanej przez wielu libertarian, epileptyka można ukarać tylko za popełniony czyn. Dopóki nie dostanie ataku, dopóty nikt nie ma prawa powstrzymać go od jazdy samochodem. Naruszenie suwerenności następuje dopiero wtedy, gdy epileptyk dostanie ataku i potrąci kogoś na przejściu dla pieszych, jednak chociaż można go pociągnąć do odpowiedzialności, to nie można zapobiec zagrożeniu, gdyż nie ma teoretycznych podstaw do zakazania mu kierowania samochodem. Oczywiście człowiek ze stwierdzoną padaczką może wiedzieć, że wsiadając

---

<sup>241</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 78.



za kierownicę może doprowadzić do wypadku, toteż wręcz jego moralnym obowiązkiem jest powstrzymanie się od takiego działania, ale nie da się założyć, że każdy epileptyk będzie tak robił.

Nozick zwraca uwagę na to, że zabronienie epileptykowi jazdy samochodem jest dopuszczalne, ponieważ istnieje czynnik sprawiający, że potencjalne zagrożenie ze strony epileptyka narusza suwerenność innych ludzi. Jest nim strach<sup>242</sup>. Strach przed zagrożeniem jest czynnikiem, któremu nie da się w prosty sposób zadośćuczynić. Jeśli wyjadę na ulicę ze świadomością, że może zostać ciężko ranny w wypadku spowodowanym przez epileptyka, ale w przypadku zaistnienia takiej sytuacji wszystkie straty zostaną mi powetowane, to i tak nie uwolni mnie to od strachu przed możliwością wypadku. Nawet perspektywa nieuchronności kary jaka spotka sprawcę nie chroni przed lękiem<sup>243</sup>. W przeciwnym razie, perspektywa otrzymania odszkodowania od sprawcy, które wynagrodzi uszczerbek na zdrowiu, powinna pozbawić mnie lęku. Tak się jednak nie dzieje, gdyż strach – który epileptyk powodujący wypadek mógłby wynagrodzić – nie jest strachem przed tym konkretnym epileptykiem, ale przed ogólną możliwością zajścia wypadku z jego przyczyny<sup>244</sup>.

Nie wiadomo, w jaki sposób wymierzyć wartość strachu, za który miałyby się otrzymać zadośćuczynienie. Jeśli Kasia ukradnie Jasiowi cukierka, to sprawa jest prosta – Jasiowi należy się przynajmniej zwrot cukierka, żeby sytuacja wróciła do poziomu „nie gorszego niż wcześniej”, oraz jakieś wynagrodzenie za stracony czas. Jak jednak ocenić poziom strachu przeżywanego przez Jasia, który wyjeżdża samochodem na drogę ze świadomością, że może dojść do wypadku z winy osoby cierpiącej na epilepsję, skoro ten strach jest czynnikiem wysoce subiektywnym, niekonkretnym i niepodlegającym wymiernej ocenie? Wreszcie, czy zapłacenie Jasiowi rekompensaty za przeżywany strach, pozbawi go uczucia strachu? Jest możliwe, że osoba, która padła ofiarą kradzieży czy napaści, mimo złapania napastnika, wymierzenia mu kary i otrzymania zadośćuczynienia, zaczyna przeżywać większy strach przed możliwością powtórzenia się całej sytuacji, a więc, pomimo otrzymania zadośćuczynienia, ma się gorzej niż przed jego otrzymaniem i

---

<sup>242</sup> Tamże, s. 91.

<sup>243</sup> Całkowita, stuprocentowa nieuchronność kary jest rzecz jasną fikcją. W najlepszej sytuacji większość sprawców może zostać ukarana przez aparat sprawiedliwości – obecny, państwowy, ścigający sprawców z urzędu, albo też postulowany przez libertarian aparat prywatny, który zostaje uruchomiony dopiero na wyraźne żądanie pokrzywdzonego. Jednak nawet najskuteczniej działające aparaty sprawiedliwości mogą zawieść zawsze, w wyniku własnej niedoskonałości, czynnika ludzkiego, czy zwykłego pecha, więc nigdy nie będę miał pewności, że uda się złapać i ukarać kogoś, kto pobije mnie na ulicy i ukradnie cukierka. Całkowita nieuchronność kary jest niemożliwa.

<sup>244</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 88-89.

nie da jej się tego w żaden sposób powetować. Nie jest to wcale przypadek abstrakcyjny, tylko dość często spotykane zjawisko traumy po przeżyciu wypadku, kradzieży, gwałtu i innych podobnych zdarzeń.

Można argumentować, że pomieszeniu ulega tu porządek moralny z prawnym. Prawo zajmuje się realnymi stratami, które podlegają sztywnym zasadom kary i odpłaty, podczas gdy nieokreślone straty moralne, zależne od jednostki, nie są, przynajmniej w pełni, jego przedmiotem. Wydaje się jednak, że jeśli przyjmujemy teorię kary retributywnej, co robią libertarianie i co robi Nozick, wówczas nie da się tego uniknąć. Teoria mówi jasno – naprawa szkody oznacza między innymi zniwelowanie jej skutków. Skutkiem szkody jest strach ograniczający funkcjonowanie poszkodowanego. Jak zadośćuczynić za strach?

Nozick twierdzi, że nie da się tego zrobić. Zadośćuczynienie rynkowe, czyli pieniężne, wynika z arbitralnej umowy: wyceniamy wartość szkody i oddajemy ofierze odpowiednią kwotę. Strachu nie da się zmierzyć, gdyż inaczej postrzegamy go przed wypadkiem, a inaczej po. Skoro zaś nie da się określić zadośćuczynienia w inny sposób niż przez przeprowadzenie negocjacji i zgodzenie się na pewną jego wysokość, to nie da się poprawnie określić ile dokładnie zadośćuczynienia należy się za przeżywany strach<sup>245</sup>. Wycena może być tylko arbitralna, co kłóci się z ideą istnienia naturalnych praw, które są obiektywną podstawą do wyznaczania kary i zadośćuczynienia.

Nasuujące się z rozważań Nozicka wnioski można przedstawić w następującej postaci: skoro istnieją działania, które nie mogą zostać w prosty sposób powetowane, to znaczy, że nie podlegają one w prosty sposób pod teorię sprawiedliwości i kary jako odpłaty. Ponadto, istnieją działania, które gwałcą suwerenność pośrednio, poprzez samą możliwość naruszenia suwerenności w wyniku ich zajścia. Oznacza to, że niedopuszczalne są nie tylko działania gwałcące jawnie czyjaś suwerenność, ale też takie, które nie gwałcą bezpośrednio suwerenności. Możliwość zaistnienia takiej sytuacji jest wystarczającą przesłanką do objęcia danego działania zakazem i wyznaczenia arbitralnej kary za jego złamanie.

Zarówno w klasycznym liberalizmie, jak też w modelowym libertarianizmie Rothbarda, ocenie moralnej i prawnej podlegają wyłącznie czyny. Epileptyk, który dostanie ataku i spowoduje wypadek, ma prawo wyjechać na ulicę, ponieważ przez sam fakt, że to robi, nikogo nie krzywdzi. Ocenie podlega realna krzywda, do której doprowadzi, gdy spowoduje wypadek. Jeśli doprowadzi do wypadku, może ponieść za to

---

<sup>245</sup> Tamże, s. 91.

odpowiedzialność i zostanie ukarany wedle wyrządzonej szkody, a ofiara otrzyma zadośćuczynienie, co wyrówna bilans strat. Żaden czyn nie jest zakazany, bo w ogóle nie istnieje w tym przypadku pojęcie zakazu; istnieją tylko czyny, które naruszają suwerenność i które, jeśli ofiara tego zażąda od odpowiedniej instytucji, podlegają osądowi prawnemu. Każdy czyn jest dozwolony i „potencjalnie karalny”, ponieważ narusza fundamentalną strukturę antropologiczną, jaką jest obszar suwerenności jednostki zasadzający się na jej naturze. Pewne czyny prowadzą do zaistnienia niesprawiedliwości wynikającej z naruszenia praw naturalnych. Osoba pokrzywdzona, na mocy tych samych praw, może ubiegać się o naprawę tej niesprawiedliwości i uzyskanie zadośćuczynienia.

W tej wizji przestrzeń działania uwzględnia tylko dwa rodzaje czynów: takie, które naruszają czyjąś suwerenność, oraz takie, które tego nie robią. Nie istnieją prawa zakazujące pewnych czynów, a jedynie prawa osądzające pewne czyny, z uwagi na ich charakter, jako niesprawiedliwe i podlegające Zasadzie Naprawy Niesprawiedliwości. Podleganie to nie ma charakteru obligatoryjnego – istotą wolnego społeczeństwa jest pełna wolność działania. Ofiara może domagać się wymierzenia sprawiedliwości, ale nie musi, ponieważ to ona jest ostateczną instancją mającą prawo decydowania o wymierzaniu sprawiedliwości we własnej sprawie. Dzięki prawom naturalnym może domagać się odwetu w zamian za naruszenie suwerenności, ale nie ma takiego obowiązku.

W tak skonstruowanym systemie nic nie jest zabronione; co najwyżej niektóre działania są obłożone ryzykiem kary, a aparat sprawiedliwości jest uruchamiany tylko na wyraźne żądanie pokrzywdzonego. Nozick tymczasem zauważa, że rzeczywistość nie jest taka prosta, a system zezwalający na wszystko pod warunkiem zadośćuczynienia jest niedopuszczalny i podaje na to kilka argumentów, aczkolwiek wszystkie mają swoje podłoże w prostej tezie, że samo wywoływanie strachu jest już naruszeniem czyjejs suwerenności.

Spółeczeństwo zezwalające na wszystkie czyny pod warunkiem zadośćuczynienia byłoby społeczeństwem ludzi zalekńionych i żyjących w ciągłym strachu przed krzywdą; pewnych rzeczy baliby się nawet wtedy, gdyby wiedzieli że otrzymają w zamian zadośćuczynienie. Aby uniknąć konsekwencji tych czynów, obwarowuje się je zakazami, co wprawdzie nie gwarantuje bezpieczeństwa, ale zapewnia pewien spokój<sup>246</sup>.

Co więcej, system powodowałby, że ludzie nie byłiby traktowani jako cele, lecz tylko jako środki, dopuszczalne byłoby wykorzystywanie ludzi, burzenie ich planów i

---

<sup>246</sup> Tamże, s. 88.

nakładanie na nich obciążeń<sup>247</sup>. Można sobie wyobrazić sytuację, w której ktoś kalkuluje, że dla uzyskania jakiegoś celu musi dokonać kradzieży – dzięki zdobytemu przedmiotowi może osiągnąć cel, z którego zyski będą o wiele większe niż zadośćuczynienie, jakie trzeba będzie zapłacić poszkodowanemu. W efekcie drugi człowiek (ofiara kradzieży) przeistacza się w środek do celu.

Problemem jest też samo zadośćuczynienie. Niektóre krzywdy mogą być nie do powetowania i to nie tylko z uwagi na czynnik strachu<sup>248</sup>. Nozick skupia się na strachu, ale istnieją też inne niewymierne krzywdy. Jak zadośćuczynić za czyjąś śmierć albo nieodwracalną utratę przedmiotu o ogromnej wartości sentymentalnej? Jak zadośćuczynić komuś, kto w wyniku krzywdy traci możliwość wykonywania czynności z której się utrzymywał, na przykład pianiście, który w wypadku samochodowym spowodowanym przez epileptyka, traci palce? Wreszcie może być też tak, że sprawca może nie być w stanie powetować krzywdy, gdyż może nie mieć żadnych środków na zadośćuczynienie.

Argumentacja stosowana przez Nozicka zakłada, że samo wymaganie od napastnika by powetował ofierze skutki napaści nie jest wystarczające do odstraszenia od podejmowania ataków na tyle, by uwolnić ludzi od strachu. Uwolnienie ludzi od strachu wymaga czegoś więcej, niż gwarancji, że kara polegająca na odwecie zostanie zrealizowana<sup>249</sup>. Trzeba wprowadzić coś mocniejszego – uprzedni zakaz napaści. Analogicznie, aby uwolnić ludzi od strachu przed wypadkiem wywołanym obecnością epileptyka na drodze, trzeba zakazać epileptykowi jazdy samochodem i zakaz ten jakoś wyegzekwować.

Oznacza to, że jakkolwiek retrybutywna teoria kary musi zostać utrzymana u podstaw teorii sprawiedliwości, to cała konstrukcja wymaga pewnego przeformułowania i poprawienia.

Świadomość, że na drodze może być samochód kierowany przez epileptyka, powoduje strach przed wypadkiem, którego to strachu nie jest w stanie zrekompensować żadne zadośćuczynienie, ani świadomość, że w razie wypadku otrzymamy takie zadośćuczynienie. W efekcie powstają dwie nowe kategorie czynów, którym nie da się w prosty sposób zadośćuczynić – ich zaistnienie powoduje naruszenie suwerenności. Naruszenie to może być bezpośrednie – napaść, kradzież, zabicie kogoś, uwięzienie go, albo pośrednie: wyjechanie epileptyka na ulicę. Czyny z drugiej kategorii mogą być nazwane „przestępstwami bez ofiar”. Obie kategorie czynów z jednej strony naruszają

---

<sup>247</sup> Tamże, s. 93.

<sup>248</sup> Tamże, s. 88.

<sup>249</sup> Tamże, s. 91.

suwerenność, i to najzupełniej realnie, nawet jeśli w jednym przypadku dochodzi do mocnego pogwałcenia czyjejś suwerenności, a w drugim tylko łagodnego, poprzez strach, że może się paść ofiarą wypadku, a z drugiej strony, nie dają się w łatwy sposób zadośćuczynić, gdy już dojdzie do wypadku. Zadośćuczynienie to jest niemożliwe, ponieważ nie da się wymiernie ocenić poziomu przeżywanego strachu.

Nozick nie odrzuca jednak na tej podstawie kary retrybutywnej i koncepcji zadośćuczynienia. Następuje natomiast przestawienie akcentów i pewna zmiana pojęciowa w sposobie klasyfikowania czynów. Jeśli w libertariańskiej teorii kary jako odpłaty wszystkie czyny są zasadniczo dozwolone, ale niektóre prowadzą do niesprawiedliwości i można domagać się naprawy tej niesprawiedliwości, to u Nozicka czyny rozpadają się na dwie kategorie – na czyny dozwolone (nienaruszające suwerenności), oraz czyny zakazane. Czyny zakazane to te, których skutkiem jest zaistnienie niesprawiedliwości, ale jest to kategoria szersza niż u innych libertarian – mimo że opiera się na tej samej koncepcji pogwałcenia suwerenności. Obejmuje wszystkie czyny naruszające suwerenność z uwzględnieniem czynnika strachu.

Oczywiście wprowadzenie zakazu dla przestępstw bez ofiar powoduje upośledzenie możliwości działania pewnych osób – i upośledzenie to musi być od strony teoretycznej traktowane dokładnie tak samo, jak każde inne naruszenie suwerenności. Tak więc osobie upośledzonej przez dany zakaz należy się zadośćuczynienie, ponieważ jej suwerenność zostaje naruszona. Epileptykowi należy zakazać prowadzenia pojazdu z uwagi na powodowanie zagrożenia dla innych uczestników ruchu (co narusza ich suwerenność), więc przyłapanie go na kierowaniu powinno podlegać karze. Epileptykowi należy się jednak zadośćuczynienie za upośledzenie wywołane zakazem, zapewne w postaci jakiegoś odszkodowania, gdyż skoro nie może jeździć samochodem, to trzeba mu tu jakoś wynagrodzić. Wynagrodzenie to można określić, gdyż nie ma tutaj problemu strachu który uniemożliwia ustalenie wynagrodzenia. Zdrowy rozsądek podpowiadałby, że epileptyk mógłby na przykład mieć prawo do zniżek w publicznych<sup>250</sup> środkach transportu. Rozważanie wysokości takiego zadośćuczynienia leży już poza obszarem zainteresowania Nozicka.

Skoro niektóre czyny powinny zostać zakazane, to potrzebna jest zasada pozwalająca określić, które dokładnie czyny podlegają zakazowi. Nozick nazywa ją Zasadą Zadośćuczynienia i wstępnie formułuje jej brzmienie następująco: pewnych działań

---

<sup>250</sup> W tym wypadku „publiczny” oznacza środek transportu przeznaczony do przewożenia dużych ilości ludzi – autobusy, pociągi itp., które same w sobie znajdują się w rękach prywatnych.

zakazuje się komuś dlatego, że mogą one wyrządzić krzywdę innym i są szczególnie niebezpieczne w jego wydaniu, a ci, którzy zakazują tego działania w imię zwiększenia własnego bezpieczeństwa muszą powetować straty osobie upośledzonej w imię tego zakazu<sup>251</sup>. Tak sformułowana Zasada Zadośćuczynienia wymaga jeszcze dokładnego dookreślenia o jakich działaniach jest w niej mowa. Z dotychczasowych ustaleń wynika, że na pewno znajdują się tam działania ryzykowne i zagrożenia bez winy. Zdaje się, że jej dokładną treść powinna ustalać instytucja penalizująca działania, a więc agencja ochronna albo państwo.

Nozick przeprowadza tu karkołomny manewr. Z jednej strony przyjmuje teorię kary retrybucyjnej (co wynika z jego uprawnieniowej teorii sprawiedliwości), potem wykazuje jej niewydolność wobec niektórych sytuacji i ją odrzuca, a potem znów ją przyjmuje po wprowadzeniu dodatkowych elementów. Odwołując się do strachu, Nozick na dwa sposoby wzmacnia zakaz działań, które bezpośrednio naruszają suwerenność. Uogólniony strach przed napaścią jest dodatkową przesłanką do uznania jej za niedopuszczalną, obok faktu, iż napaść jest sama w sobie pogwałceniem czyjejś suwerenności. Samo pogwałcenie suwerenności jest problematyczne, bo nie da mu się łatwo odplącić z uwagi na czynnik strachu, ale uznanie go za zakazane i niedopuszczalne pozwala przywrócić odpłatę i zadośćuczynienie. Strach jest kluczowym czynnikiem dla tych rozważań, gdyż działania ryzykowne są tymi, które sprawiają szczególne problemy teoriom praw naturalnych<sup>252</sup> – a z tego wynikają dalsze problemy związane z zagadnieniami kary i zadośćuczynienia.

Nie jest jednak do końca jasne, co powinno się stać w sytuacji pogwałcenia zakazu danego działania. Jeśli utrzymujemy retrybucyjną teorię kary, to czy w przypadku złamania zakazu nie powracają wszystkie problemy związane z zadośćuczynieniem i niemożliwością jego wymiernego ustalenia? Czy też sam fakt stworzenia kategorii zakazu wystarcza do wprowadzenia arbitralnych kar za naruszanie tego zakazu? Bezpośredniej odpowiedzi trudno się w wywodach Nozicka doszukiwać, ale wydaje się, że faworyzuje on drugie rozwiązanie. Antycypując dalsze wywody: każda agencja ochronna zdaje się mieć prawo do arbitralnego określania kar za naruszanie zakazów. Istotne jest samo zaistnienie kategorii zakazu i określenie obszaru w jakim może on zostać zastosowany. Struktura teorii Nozicka pozwala wyprowadzić kategorie czynów zakazanych, uprawomocnić obejmowany przez nie obszar, oraz wyznaczyć metodę ich karania; określa więc strukturę

---

<sup>251</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 105.

<sup>252</sup> Tamże, s. 97.

formalną teorii prawa, ale nie mówi nic o jej treści. Rodzaje zakazów i egzekwowanie ich są już zarezerwowane dla konkretnych instytucji, które je wprowadzają, czyli dla agencji ochronnych i dla państwa.

Najważniejszym wnioskiem wyłaniającym się z powyższych rozważań jest ten, że w pewnych sytuacjach można ingerować w cudzą suwerenność pod warunkiem udzielenia zadośćuczynienia. Otwiera to furtkę do uprawomocnienia (pod pewnymi warunkami oczywiście) instytucji, której istotą jest właśnie naruszanie suwerenności, czyli państwa.

#### **4.3. Libertariańska koncepcja człowieka w świetle poglądów Nozicka**

W tym miejscu można dokonać pobieżnego podsumowania dotychczasowych ustaleń. Ma to na celu wydobyć z nich odpowiedzi na pytanie o to, jak właściwie Nozick postrzega człowieka i jak jego antropologia wpisuje się w ramy szeroko pojmowanego dyskursu libertariańskiego.

Koncepcja człowieka przyjmowana przez Nozicka zawiera cztery główne twierdzenia:

1. Ludzie są jedynymi podmiotami rzeczywistości społecznej i politycznej.
2. Ludzie są odrębnymi jednostkami, którym przysługują naturalne prawa obowiązujące absolutnie.
3. Z odrębności jednostek wynika ich zdolność i zarazem prawo do samostanowienia oraz decydowania o swoim losie; prawo to przysługuje wszystkim w równym stopniu.
4. Człowiek nie może traktować drugiego człowieka jako środka do celu, ponieważ każdy człowiek ma prawo decydować o swoich działaniach.

Teza pierwsza odpowiada indywidualizmowi metodologicznemu, przyjmowanemu powszechnie przez wszystkich libertarian. Teza druga pozwala wpisać Nozicka w nurt libertarianizmu deontologicznego. Konsekwencją trzeciej tezy jest zasada nieagresji; u Nozicka znajdujemy dwie wersje tej zasady, słabą i mocną, niemniej jednak w obu wypadkach oznacza ona niezbywalne prawo do tego, by nikt nie interweniował w działania jednostki bez jej zgody. W zależności od wersji zasady, inaczej pojmuje interwencję nieuprawnioną – w słabym ujęciu jest nią poświęcenie drugiego człowieka w imię jakiejś racji, zaś w mocnej każde naruszenie praw własności drugiego człowieka. Prowadzi to do tezy czwartej, która jest najciekawsza, ponieważ nakłada naturalne ograniczenie dla zasady nieagresji i umożliwia uprawnione moralnie jej naruszenie bez

odrzucaenia idei absolutnie obowiązujących praw naturalnych.

Chociaż Nozick odrzuca ideę dobra wspólnego czy wspólnej własności, co sytuuje go w gronie libertariańskiej prawicy, to teza czwarta pozwala mu złagodzić swój libertarianizm bez rezygnacji z pozostałych założeń. Człowiek, który stanowi sam o sobie, nie jest przedmiotem, ale podmiotem, nie bytem w sobie, lecz bytem dla siebie. Rozróżnienie tych dwu osobnych kategorii bytu nie dopuszcza, by mogły być one traktowane w ten sam sposób, co oznacza, że istnieją pewne naturalne ograniczenia tego, jak człowiek może postępować wobec drugiego człowieka; żaden człowiek nie może traktować drugiego człowieka tak, jakby był przedmiotem. Poświęcenie kogoś oznacza zmuszenie drugiego człowieka do zachowania sprzecznego z jego wolą, a więc, ostatecznie, do naruszenia jego prawa do decydowania o sobie i swojej własności (przyjmowanych w tezie trzeciej).

Antropologia Nozicka nie odbiega znacząco od koncepcji przyjmowanych na ogół przez libertarian. Nozick jest indywidualistą, neguje istnienie społeczeństwa, zakłada istnienie naturalnych praw będących źródłem wszelkich moralnych imperatywów i zakazów, które przekładają się następnie na sferę polityczną oraz wspiera ekonomię wolnorynkową jako naturalną konsekwencję tych praw. Uznaje ideę samoposiadania oraz zasadę nieagresji. Pod tym względem zbliżony jest więc bardzo do takich myślicieli jak Rothbard i lokuje się w spektrum prawicy libertariańskiej, ale nie uznaje całkowitego prymatu własności nad innymi wartościami i absolutnie pojmowanej zasady nieagresji.

Podstawowe cechy antropologii i filozofii moralnej Nozicka, które są charakterystyczne tylko dla niego, są następujące:

Po pierwsze, Nozick nie oddziela ostro sfery moralnej i prawnej. Filozofia polityki jest u niego szczególnym przypadkiem filozofii moralnej, zajmującej się ogólnie problematyką relacji międzyludzkich. Tym samym ustalenia moralne o charakterze normatywnym mają znaczący wpływ na jego koncepcje prawa i państwa. Libertarianizm na ogół rozdziela wyraźnie, za Rothbardem, sfery tego co dopuszczalne prawnie od tego, co dopuszczalne moralnie. To, co niemoralne, może być dopuszczalne prawnie, gdyż prawo zajmuje się wyłącznie kwestią dopuszczalnego użycia przemocy (rozumianej szeroko jako dowolny akt agresji) w relacjach międzyludzkich<sup>253</sup>. W przypadku Nozicka ustalenia moralne rzutują na sferę prawną, gdyż przyjmuje jako aksjomat zasadę człowieka jako celu i przenosi ją na pole polityczne i prawne, ze wszystkimi jego konsekwencjami. Prawa własności określają wszystko, co można czynić w sposób dozwolony. Zasada

---

<sup>253</sup> M. Rothbard, *Etyka wolności...*, s. 102.



człowieka jako celu ogranicza je, wyłączając z dopuszczonego zakresu działań wszystkie te działania, które traktują drugiego człowieka jako środek do osiągnięcia dodatkowego celu.

Ponadto, Nozick uzasadnia wsparcie dla ekonomii wolnorynkowej poprzez moralną teorię sprawiedliwości uprawnieniowej, a nie wywodzi go bezpośrednio z praw naturalnych, w szczególności z samoposiadania. W związku z tym, nie rozciąga, jak Rothbard, założeń koncepcji ekonomicznych na całokształt ludzkiej egzystencji, ale odwrotnie: to ekonomia staje się konsekwencją rozpoznania ludzkiej natury.

Podkreśla ponadto, że zasada nieagresji nie ma charakteru absolutnego i nie może być przyjęta, bez konieczności rozwiązywania bardzo poważnych problemów o charakterze praktycznym, jako podstawa światopoglądu. I rzeczywiście, w jego filozofii jest uczyniony duży wyłom – zasada nieagresji obowiązuje ogólnie, ale istnieją sytuacje, w których ingerencja w cudzą własność (cudze pole działania) jest uzasadniona.

Wreszcie, teorie Nozicka mają charakter w dużej mierze formalny, a nie treściowy. Treść właściwej teorii sprawiedliwości musi zostać dopiero sformułowana na polu teorii uprawnieniowej. Teoria uprawnieniowa nie mówi nic o sprawiedliwości; określa tylko warunki, które muszą zostać spełnione przy określaniu zasad sprawiedliwości.

Uprawnieniowa teoria sprawiedliwości jest abstrakcyjną strukturą pozwalającą określić, jaki model dystrybucji dóbr zachodzący w wyniku przyjęcia koncepcji własności prywatnej jest poprawny moralnie i prawnie. Można zauważyć, że w ten sposób tworzy się tu pewien uporządkowany wywód – wychodząc od podstawowych przesłanek antropologicznych, takich jak indywidualizm metodologiczny i samoposiadanie, wyprowadza się tutaj teorię sprawiedliwości faworyzującą ekonomię wolnorynkową. Są to wszystkie koncepcje krążące wokół jednostki, jej praw i moralności. Stąd można w dalszej kolejności przejść do problematyki relacji międzyludzkich, do problematyki społecznej. Gdy zostaje określone, jakie prawa posiada człowiek, można zastanowić się nad zagadnieniem ustroju społecznego. Libertarianie wprowadzie negują istnienie społeczeństwa jako całości, ale nie negują istnienia relacji społecznych i międzyludzkich. Spór o istnienie i ewentualny kształt państwa jest tym zagadnieniem, które wysuwa się więc na pierwszy plan w dalszych wywodach.

# **CZEŚĆ DRUGA: LIBERTARIAŃSKA FILOZOFIA PAŃSTWA**

## 5. Libertariański spór o państwo

### 5.1. Ogólny zarys sporu

Libertariański spór o państwo toczy się na kilku płaszczyznach i frontach, które nie zawsze się ze sobą przecinają. Nie da się go na pewno sprowadzić do prostej opozycji zwolenników istnienia państwa i jego przeciwników, jak też wyłącznie do konfliktu anarchokapitalistów i minarchistów.

Wszyscy libertarianie są mniej lub bardziej sceptyczni wobec państwa, a ich nastawienie waha się od umiarkowanej podejrzliwości do skrajnej niechęci. Postrzegają państwo jako instytucję, której istotą jest narzucanie jednemu ludziom woli innych ludzi: jedna grupa (rządzący) rości sobie prawo do władzy nad innymi ludźmi (poddani/obywatele) w postaci przymusowego monopolu<sup>254</sup>, do czego żaden człowiek (ani grupa ludzi) nie ma prawa na mocy zasady nieagresji. Ten argument, który możemy nazwać „argumentem z przymusu”, jest podstawowym elementem ogólnej krytyki państwa, którą znajdziemy u wszystkich właściwie libertarian, także u minarchistów. Ocena instytucji państwa jest u wszystkich negatywna, a różnice stanowisk dotyczą przede wszystkim wniosków, jakie z tej oceny wypływają.

Właściwy spór zasadza się na dwóch zagadnieniach. Pierwszym jest określenie pożądanego stanu: czy jest nim całkowity brak instytucji państwa (anarchia), czy może raczej państwo, którego rola sprowadza się do zagwarantowania działania prawa opartego na zasadzie nieagresji. Drugim zagadnieniem jest określenie kształtu pożądanego stanu, a więc ustalenie, jak ma funkcjonować pozbawiona władzy społeczność libertariańska, bądź jak ma funkcjonować państwo minimalne.

W pierwszym przypadku sytuacja jest stosunkowo jasna, a libertarianie dzielą się na dwa wyraźnie zarysowane obozy. Libertariańscy anarchiści opowiadają się za społecznością bezpaństwową, która jest w całości podporządkowana samoregulującym się mechanizmom wolnego rynku. Stosunek anarchokapitalistów do państwa jest całkowicie negatywny, a ich propozycja pozytywna jest jednorodna: jedynym dopuszczalnym porządkiem społecznym jest wolnorynkowa anarchia. Bardzo niewiele mówią na temat jej kształtu i trudno znaleźć kompleksowe, realistyczne przykłady wyobrażeń, jak taka społeczność miałaby wyglądać. Skoro ludzie sami mają decydować o tym, co robią, a

---

<sup>254</sup> L. Tannehill, M. Tannehill, *The Market for Liberty*, Cobden Press & Laissez Faire Books, New York 2009, s. 32.

wszystkie możliwe instytucje są w wolnorynkowej anarchii sprywatyzowane, to nie można stwierdzić, jak będzie wyglądała taka społeczność, dopóki nie wprowadzimy jej w życie<sup>255</sup>. Libertarianie opisują niekiedy jak prywatne instytucje, takie jak sądy, czy policja, mogłyby działać, ale są to wszystko spekulacje poparte znajomością mechanizmów ekonomii wolnorynkowej i nielicznymi przykładami historycznymi społeczności, których działanie zbliżało się nieco do wyobrażeń libertarian, a nie konkretne prognozy czy postulaty pozytywne. Plastyczne wyobrażenia anarchokapitalistycznych utopii można odnaleźć w literaturze<sup>256</sup>, ale nie w pismach teoretycznych.

Sytuacja minarchistów jest bardziej złożona. Twierdzą, że instytucja państwa, chociaż nie pozbawiona wad, jest w jakiś sposób potrzebna i że w pewnej ograniczonej postaci powinna pozostać, ponieważ alternatywne rozwiązania – brak państwa lub państwo ponadminimalne – są o wiele gorsze lub niedopuszczalne.

W przeciwieństwie do anarchokapitalizmu, minarchizm jest niejednorodny i nie tworzy tak naprawdę spójnego stanowiska. Brakuje zgody zarówno co do kształtu państwa minimalnego, jak też sposobu jego uprawomocnienia. Nie ma wątpliwości, że twardy libertarianizm całkowicie wyklucza utrzymanie instytucji państwa w kształcie znanym z doświadczenia codziennego. Każda instytucja siłą narzucająca swoją wolę obywatelom – a państwo stanowiące prawo, nakładające podatki i inicjujące agresję wobec osób, które mu się nie podporządkują, bez wątpienia taką instytucją jest – łamie zasadę nieagresji. Jeśli przyjmiemy absolutny charakter zasady nieagresji, wówczas nie można pozwolić takiej instytucji na istnienie i nie ma żadnego sposobu, żeby to zmienić. Jedyną możliwością, by mogła zaistnieć, jest powszechna zgoda wszystkich obywateli co do tego, by podporządkować się państwu, jednak nie może to być zgoda w rozumieniu umowy społecznej, lecz całkiem dosłownie rozumiana zgoda wyrażona świadomie przez każdego jednostkowego obywatela. Umowa nie może być zawarta w imieniu całej społeczności, a jedynie z każdym obywatelem po kolei, co generuje znaczące trudności praktyczne (o ile zupełnie nie wyklucza zawarcia takiej umowy). Oznacza to, że minarchiści muszą obejść problem absolutnego charakteru zasady nieagresji, oraz wykazać, z jakich powodów to obejście jest konieczne i dlaczego państwo *nie powinno* zostać odrzucone.

Pierwszym ważnym zadaniem minarchizmu jest więc uzgodnienie istnienia państwa z zasadami libertarianizmu. Drugim jest określenie kształtu tego państwa i

<sup>255</sup> M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 218.

<sup>256</sup> Głównie w literaturze *science fiction*. Por. np.: R. Heinlein, *Luna to surowa pani*, tłum. P. Znaniecki, Rebis, Poznań 1992; U. K. Le Guin *Wydzieziczeni*, tłum. Ł. Nicpan, Phantom Press, Gdańsk 1993; J. N. Schulman, *Alongside Night*, Pulpless.com, Mill Valley 1999; L.N. Smith *The Probability Broach*, TOR Book, New York 2001; N. Stephenson, *Diamentowy wiek*, tłum. J. Polak, Zysk i S-ka, Warszawa 1997.

ustalenie, jakie są jego kompetencje i prawa. Powszechnie przyjmowane rozwiązanie głosi, że państwo ma za zadanie zapewniać obywatelom przestrzeganie praw naturalnych, a więc gwarantować, że zasada nieagresji będzie obowiązywać. W tym ujęciu państwo jest czymś na kształt policji albo agencji ochroniarskiej, która pilnuje, by ludzie nie robili sobie nawzajem krzywdy. Można też rozszerzać jego kompetencje o elementy sądownictwa, opieki socjalnej itp., w zależności od wizji danego myśliciela, co pozwala uzyskać różne wizje państwa minimalnego, które wprawdzie realizuje swoje podstawowe zadanie, ale na różne sposoby.

Można zauważyć, że w ujęciu minarchistów państwo może istnieć w różnych stopniach „natężenia”; państwo może mniej lub bardziej ingerować w działania jednostek, a zadaniem teoretyka jest określenie, gdzie leży granica dopuszczalnego zakresu ingerencji i tego, jak bardzo społeczność może być „upaństwowiona”. Dla anarchokapitalistów całe zagadnienie ma charakter zerojedynkowy – albo państwo jest, albo go nie ma. Pierwsza sytuacja jest zła, druga dobra; nie ma stanów pośrednich. Minarchiści z kolei przyjmują za punkt wyjścia pogląd, że państwo może mieć mniejsze lub większe kompetencje, które da się opisać w ramach pewnego kontinuum. Na jednym krańcu mamy całkowitą wolnorynkową anarchię, a na drugim stan przeciwny – totalitarny system, w którym każdy aspekt życia, od ekonomii po sferę myśli i przekonań prywatnych, jest kontrolowany przez państwo<sup>257</sup>. Pomiędzy istnieje szereg stanów pośrednich, a zadaniem filozofa polityki staje się określenie, który stan powinien zostać zrealizowany.

O ile anarchokapitaliści rekrutują się z twardych, prawicowych libertarian, takich jak Murray Rothbard, David Friedman, Roderick T. Long, Hans Hermann Hoppe czy Walter Block, to minarchizm bliższy jest myślicielom balansującym na granicy tej filozofii, takim jak Ayn Rand, Milton Friedman, Ludwig von Mises czy Friedrich August von Hayek. Warto zauważyć, że oba stanowiska dają się w pewnym sensie zredukować do kontynuacji poglądów jednego z dwóch myślicieli – Rothbarda w przypadku anarchokapitalizmu, oraz Ayn Rand w przypadku minarchizmu. Ayn Rand jest chronologicznie pierwszym przedstawicielem libertariańskiego minarchizmu<sup>258</sup>, chociaż najbardziej rozbudowaną obronę tego stanowiska przedstawił Nozick.

---

<sup>257</sup> Interesującym studium przechodzenia od jednego bieguna do drugiego z perspektywy okołolibertariańskiej jest praca Anthony'ego de Jasaya zatytułowana po prostu *Państwo*, ale sam mechanizm takiego przejścia był opisywany w historii znacznie wcześniej, poczynając od Platona. Por. A. de Jasay, *The State*, Liberty Fund, Indianapolis 2009

<sup>258</sup> Prace Hayeka, także zawierające obronę państwa minimalnego, są nieco wcześniejsze, ale dopiero Rand można uznać za pełnoprawną libertariankę. Jej sprzeciw i pogarda wobec libertarianizmu nie wynikają z przesłanek doktrynalnych, lecz mają raczej charakter osobisty.

Wszystkie główne wątki anarchokapitalistycznej krytyki państwa skupiają się jak w soczewce w twórczości Rothbarda, chociaż Rothbard ich nie wymyślił, lecz zebrał w spójną całość elementy zaczerpnięte od wcześniejszych teoretyków, takich jak Lysander Spooner, Franz Oppenheimer, czy Albert Jay Nock, oraz ze szkoły austriackiej.

Anarchokapitaliści i minarchiści ścierają się nie tylko ze sobą, ale też z przedstawicielami poglądów, które wykraczają poza obręb libertarianizmu. Głównym wrogiem obu odłamów libertarianizmu jest każda filozofia polityczna postulująca państwo ponadminimalne; obiektem ataku są więc ustroje oparte na redystrybucji, demokracje, państwa opiekuńcze, socjoliberalne, socjaldemokratyczne i komunistyczne.

Pojawia się także pytanie o to, dlaczego spór o państwo w ogóle się pojawił. Znamienny jest fakt, że jedni i drudzy głoszą zgodność swoich stanowisk z zasadą nieagresji, różnią się jednak co do jej interpretowania. Zdaniem Moshego Krova, oba stanowiska są ufundowane na odrębnych założeniach metafizycznych dotyczących świadomości i ludzkiej natury, i nie są błędne o tyle, o ile konsekwentnie rozwijają przyjęte uprzednio założenia<sup>259</sup>. To by oznaczało, że spór o państwo jest nierozwiązywalny bez gruntownych rozstrzygnięć na najbardziej fundamentalnym poziomie doktryny libertariańskiej.

## 5.2. Krytyka państwa w myśli anarchokapitalistycznej

Przez większą część historii myśli zasadność istnienia państwa nie była kwestionowana, a dyskusja toczyła się wokół kwestii pożądanego kształtu ustroju politycznego<sup>260</sup>. Anarchizm – odrzucający całkowicie państwo – pojawił się na szerszą skalę dopiero w XIX wieku, chociaż jego korzeni można dopatrywać się wcześniej, już w czasach starożytnych. Niekiedy wskazuje się taoistów jako historycznie pierwszych zwolenników anarchizmu<sup>261</sup>.

Libertariańskie argumentacje przeciwko państwu można podzielić na dwie grupy. Po pierwsze, na krytykę anarchokapitalistyczną, radykalnie zwalczającą państwo w ogóle. Po drugie, na krytykę minarchistyczną, odrzucającą państwo ponadminimalne. Argumentacje jednych i drugich częściowo się pokrywają. Minarchiści, nawet jeśli akceptują niektóre argumenty anarchokapitalistów, dopuszczają lub postulują istnienie państwa w ograniczonym zakresie, w którym zalety państwa będą górowały nad jego wadami.

<sup>259</sup> M. Krov, *Political Freedom and its Roots in Metaphysics*, <https://mises.org/library/political-freedom-and-its-roots-metaphysics> [dostęp: 10.12.2018].

<sup>260</sup> L. Tannehill, M. Tannehill, *The Market for Liberty...*, s. 32.

<sup>261</sup> P. Marshall, *Demanding the Impossible: A History of Anarchism...*, s. 4-5.

Anarchokapitaliści całkowicie odrzucają kategorię państwa, więc u nich ciężar argumentacji położony jest na uzasadnieniu negacji państwa. Minarchiści skupiają się z kolei na kwestii określenia pożądanego kształtu państwa i wskazaniu, czego państwo *nie powinno* robić.

Krytykę anarchokapitalistyczną można sprowadzić do trzech podstawowych typów argumentacji, które są następnie rozbudowywane i formułowane w postaci bardziej szczegółowych zarzutów. Mogą one zostać nazwane argumentami z przymusu, z zepsucia, i z ekonomii<sup>262</sup>.

1. Argument z przymusu. Krytyka państwa odwołuje się przede wszystkim do zasady nieagresji i jest to podstawowy sposób atakowania instytucji władzy. Państwo, nazywane też rządem (*government*) albo po prostu władzą, jest bezwzględnie złe, ponieważ jego istotą jest narzucanie obywatelom siłą (lub groźbą jej użycia) swojej woli. Państwo jest więc z założenia instytucją o charakterze przestępczym, ponieważ gwałcenie zasady nieagresji jest wbudowane w jego strukturę. Państwo nie może być państwem jeśli nie zmusza obywateli do działań sprzecznych z ich wolą<sup>263</sup>. Jednostka powinna mieć prawo do decydowania o tym, czy chce przynależeć do jakiegoś stowarzyszenia, na przykład państwa, oraz czy chce, by jej życie było przez to państwo chronione<sup>264</sup>.

2. Argument z zepsucia. Krytyka państwa odwołuje się niekiedy do konstatacji, że człowiek żyjący pod władzą państwa rozwija zachowania niepożądane, które nie są zgodne z jego naturą bądź są dla niego niekorzystne. Podporządkowanie państwu psuje charakter człowieka, promuje postawę pasywności i obojętności, zależności od innych i braku odpowiedzialności. Często krytykuje się tu instytucję opieki społecznej, która zamiast zwalczać problem biedy, tylko go pogłębia, gdyż motywuje mniej zaradne osoby do korzystania z pomocy państwa i do żerowania na nim<sup>265</sup>. Obywatel staje się uzależniony od państwa, które działa na jego korzyść i dzięki temu może nim manipulować, to zaś ogranicza przyrodzoną wolność jednostki i prawo do samostanowienia, wynikające z koncepcji samoposiadania. Ten sposób argumentacji przeciwstawia się radykalnie

<sup>262</sup> Przytoczony podział opiera się na zmodyfikowanej typologii argumentów Hospersa. Hospers wyróżnia argument z przyzwolenia, argument z praw oraz argument pragmatyczny. Argument z przyzwolenia odnosi się do przymusu przynależności do państwa. Argument z praw oznacza, że każdy ma prawo do życia i do decydowania o tym, czy chce by było chronione, na co państwo nie pozwala, narzucając ochronę przymusową. Argument pragmatyczny dotyczy działania wolnego rynku, na którym instytucje prywatne zawsze działają lepiej od zmonopolizowanych instytucji publicznych. Por. J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy of Tomorrow*, CreateSpace Independent Publishing Platform, Scotts Valley 2013, s. 237-247.

<sup>263</sup> L. Tannehill, M. Tannehill, *The Market for Liberty...*, s. 33.

<sup>264</sup> J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy of Tomorrow...*, s. 238.

<sup>265</sup> H-H. Hoppe, *Demokracja: bóg, który zawiódł*, tłum. W. Falkowski, J. Jablecki, Fijorr Publishing, Warszawa 2006, s. 150-151.

egalitaryzmowi, wartościom socjalizmu i postulowanym przez niego ideom opieki społecznej, wspierania bezrobotnych przez zasiłki i innym podobnym inicjatywom.

3. Argument z ekonomii. Ostatni sposób prowadzenia krytyki odwołuje się do perspektywy ekonomicznej. Głosi się, że ingerencja państwa w gospodarkę prowadzi do pogorszenia jej funkcjonowania i, ostatecznie, do jej rozkładu, a zastąpienie instytucji prywatnych publicznymi odpowiednikami prowadzi do obniżenia jakości usług. Chociaż faworyzowanie instytucji prywatnych nad publicznymi jest wyprowadzane z ekonomii wolnorynkowej, to sam argument ma właściwie charakter utylitarny: instytucje prywatne są wydajniejsze niż publiczne, dlatego te drugie należy odrzucić<sup>266</sup>. Ostrej krytyce podlega tutaj marksizm, ekonomia socjalistyczna oraz wszystkie warianty keynesizmu, a sama argumentacja dowodząca, że państwo nie jest w stanie wydajnie kontrolować gospodarki, jest zaczerpnięta z pism członków austriackiej szkoły ekonomii, przede wszystkim Misesa i Hayeka.

Z perspektywy filozoficznej najbardziej interesujące są argumentacje pierwszego i drugiego rodzaju, które odwołują się do zagadnień etycznych, antropologicznych i psychologicznych. Argumentacje trzeciego rodzaju mają charakter ekonomiczny i nie będą tu dokładniej rozwijane.

### **5.2.1. Argument z przymusu**

Argument z przymusu można wyrazić w sposób następujący: skoro państwo siłą narzuca obywatelom swoją wolę w postaci nakazów i zakazów, to jest nieuprawnione i musi zostać odrzucone.

U Hospersa możemy znaleźć dwie postaci tego argumentu. Hospers nazywa je „argumentem z przyzwolenia” i „argumentem z praw”. Argument z przyzwolenia głosi, że w przypadku przynależności do dowolnego stowarzyszenia konieczna jest dobrowolna zgoda każdego z członków. Nie mogę należeć do jakiegoś stowarzyszenia, jeśli nie wyrażę na to zgody, a podporządkowanie mojej woli prawom stowarzyszenia jest pogwałceniem praw jednostki wynikających z jej natury. W ten sposób działa państwo, a ponieważ nikt nie wyraża zgody na to, by przynależeć do państwa (nikt nie został spytany czy taką zgodę wyraża, więc należy przyjąć, że zgody takiej nie ma), to państwo działa w sposób bezprawny<sup>267</sup>.

Hospersowski argument z praw odwraca to rozumowanie i przebiega następująco:

<sup>266</sup> J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy of Tomorrow...*, s. 241.

<sup>267</sup> Tamże, s. 237.



każdy człowiek posiada prawo do życia i do ochrony własnego życia, na przykład w formie samoobrony w sytuacji zagrożenia. Jeśli ktoś mnie zaatakuje, mam prawo się bronić i nawet użyć siły wobec napastnika. Mam też prawo wynająć kogoś, by mnie chronił, na przykład ochroniarza, mogę skorzystać z usług jakiejś agencji ochronnej i tak dalej. Nie mam jednak *przymusu* szukania takiej ochrony, więc jeżeli nie chcę, to nikt nie może mnie ochronić przed agresją innych. Państwo tymczasem narzuca taką ochronę w postaci wojska i policji<sup>268</sup>. Tej ochrony nie można się zrzec.

Oba argumenty Hospersa sprowadzają się ostatecznie do tezy, że państwo *zmusza* obywatela do czegoś wbrew jego woli – do przynależności do państwa, bądź do podlegania narzuconemu systemowi ochrony<sup>269</sup>. Państwo narzuca swoją wolę obywatelowi, do czego nie posiada prawa – oto podstawowa linia argumentacji przeciwko państwu.

W tym miejscu zasadne wydaje się pytanie o to, jak właściwie libertarianie rozumieją termin „państwo” i jak państwo może kogokolwiek do czegokolwiek zmuszać.

Według Rothbarda państwo jest organizacją, która spełnia jeden z dwóch warunków: czerpie dochody z fizycznego przymusu (przez pobieranie podatków) oraz posiada monopol na użycie siły na danym terytorium<sup>270</sup>. Ta ogólna definicja, która generalnie nie jest kwestionowana wśród libertarian, nie odbiega znacząco od definicji politologicznych. Politolodzy na ogół definiują państwo jako formę organizacji społeczeństwa, a więc skupiają się na relacjach zachodzących między władzą a obywatelami, oraz na funkcjach jakie władza ma spełniać<sup>271</sup>. Akcent położony jest więc na sieć zależności zachodzących pomiędzy członkami społeczeństwa, na jego *organizację*. Libertarian natomiast interesuje aspekt moralny, nie opisowy, a ich uwaga skupia się nie tyle na państwie jako instytucjonalnej całości (*the state*) co na samym rządzie (*government*), a więc na ludziach dzierżących władzę. Libertarianie nie przeczą, że można postrzegać i opisywać państwo jako pewną strukturę społeczną opartą na wieloaspektowym ujęciu relacji władzy i jest to użyteczne dla celów intelektualnych czy akademickich, ale nie powinno to przesłaniać prawdy, że za tą strukturą stoi konkretna grupa ludzi, którzy bezprawnie narzucają swoją wolę innym ludziom, do czego nie mają mandatu ani prawnego, ani moralnego. Struktura państwowa jest pochodną istnienia i

---

<sup>268</sup> Tamże, s. 238.

<sup>269</sup> Oczywiście państwo może zapewniać możliwość bycia chronionym dodatkowo, przez wynajęta prywatnie agencję ochroniarską. Dla argumentacji antypaństwowej ważne jest jednak to, że nawet przy ochronie podwójnej obywatel wciąż jest zmuszany do bycia chronionym przez policję i wojsko, oraz – co może nawet ważniejsze – do finansowania tych instytucji za pośrednictwem podatków.

<sup>270</sup> M. Rothbard, *Etyka wolności...*, s. 282-283.

<sup>271</sup> P. Winczorek, *Nauka o państwie*, Liber, Warszawa 2005, s. 20-21.

działania tych ludzi. Powiedzieć, że państwo jest niemoralne to tyle, co powiedzieć, że ludzie tworzący rząd są niemoralni. Walka z państwem jest więc przede wszystkim walką z tymi ludźmi, a sprzeciw wobec państwa jest sprzeciwem wobec tego, co niemoralne. Libertarianie nie interesują realne państwa i wyprowadzane z ich opisu prawidłowości; interesuje ich sama idea państwa, która manifestuje się w rzeczywistości społecznej.

Na poziomie formalnym, państwo jest po prostu stowarzyszeniem, do którego można przynależeć i które daje swoim członkom pewne korzyści w zamian za składki pieniężne. Pod tym względem państwo nie różni się niczym od żadnej innej instytucji. Posiada swoich członków i przywódców, posiada swój statut, regulaminy decydujące o zasadach funkcjonowania, a także infrastrukturę, która umożliwia jego działanie: budynki, samochody i inne potrzebne przedmioty. Zakres oferowanych usług różni się w zależności od koncepcji państwa, ale podstawową usługą, wspólną wszystkim państwom, jest zapewnienie bezpieczeństwa, a więc ochrona praw i własności w zamian za odstąpienie części owoców pracy, mających pokryć koszty świadczonych usług. Państwa mogą ograniczać się tylko do funkcji ochronnej (państwo minimalne), a mogą też oferować szerszy pakiet usług, obejmujący rozmaite świadczenia socjalne i publiczne, aż po państwa, które przejmują pełną kontrolę nad życiem obywateli i zamieniają ich w niewolników<sup>272</sup>.

Dwie rzeczy odróżniają państwo od innych stowarzyszeń. Po pierwsze, każda inna instytucja i stowarzyszenie utrzymuje się z dobrowolnych składek członkowskich. W przypadku państwa składki nie są płacone dobrowolnie, ponieważ obywatel nie może odmówić płacenia podatków. Jeśli to zrobi, poniesie konsekwencje i trafi do więzienia. Uczestnictwo w państwie jest więc niedobrowolne. Ponadto, państwo rości sobie prawo do naruszania swobody obywateli i zawłaszczania ich mienia<sup>273</sup>, co, z punktu widzenia etyki libertariańskiej, jest działaniem przynajmniej podejrzanym.

Podstawowy zarzut sprowadza się tu do gwałcenia prawa własności. Przymus przynależności i przymus płacenia podatków w kwocie ustalonej przez państwo jest wewnątrz wpisany w koncepcję państwa, a to oznacza, że cała koncepcja jest moralnie niedopuszczalna, ponieważ narusza zasadę nieagresji, ta zaś ulega uchyleniu tylko wtedy, gdy jednostka sama pogwałciła czyjeś prawo własności – można ją wówczas sprawiedliwie ukarać. Obywatele nie gwałcą niczyich praw – to państwo gwałci ich prawa.

---

<sup>272</sup> A. de Jasay, *The State...*, s. 5-15.

<sup>273</sup> M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 51.

Pojawia się tu naturalny konflikt między obywatelem i państwem, który jest z założenia nierozwiązywalny. Robert Paul Wolff<sup>274</sup> podsumowuje to zwięźle tak, że podstawowym wyznacznikiem państwa jest roszczenie do rządu obywatelami, natomiast każdy człowiek jest w swojej istocie autonomiczny: to on i tylko on jest źródłem swoich działań i czynów, nie można więc nim „rządzić”. Pogodzenie tych dwóch stron nie jest możliwe, bo oznaczałoby wyrzeczenie się tego, co je konstytuuje; oznacza to, że anarchizm jest jedyną doktryną polityczną zgodną z cnotą autonomii<sup>275</sup>. Jeśli poruszamy się wyłącznie w ramach wyznaczonych przez libertariańskie aksjomaty praw własności i zasady nieagresji, to uwaga Wolffa jest słuszna i anarchia jest jedyną doktryną polityczną, która nie gwałci tych aksjomatów.

Jednoznacznie negatywna ocena instytucji państwa wynika więc konsekwentnie z przyjmowanej przez libertarian antropologii. Jeśli ktoś narusza prawa własności, to musi ponieść konsekwencje, gdyż postępuje wbrew naturze. W istocie państwa leżą działania, które są wartościowane jednoznacznie negatywnie. Gdyby państwo zrezygnowało z przymusu, wówczas przestałoby być państwem i stałoby się, zapewne, agencją ochronną czy wręcz firmą ochroniarską, w dodatku pewnie jedną z wielu na rynku, ale już nie byłoby *sobą*, czyli *państwem*. W świetle libertariańskiej etyki, wyznaczonej przez zasadę nieagresji, państwo jest organizacją przestępczą, opierającą się na kradzieży i niewolnictwie. Podatki są kradzieżą; zabieranie komuś własności bez jego zgody to kradzież, bez względu na to, w jakich okolicznościach się odbywa<sup>276</sup>. Ponieważ część zarobków trzeba oddać państwu, to obywatele przez część czasu pracują za darmo, przymusowo, a to jest niewolnictwo<sup>277</sup>.

Argument z przymusu jest najprostszym i najsilniejszym argumentem przeciwko państwu, jaki można wysunąć z perspektywy libertariańskiej. Charakter tego argumentu jest czysto teoretyczny; nie odwołuje się do żadnych realnych przykładów ani sytuacji, lecz wynika konsekwentnie z przyjmowanych uprzednio zasad moralnych. Na poziomie czysto logicznym nie da się go odeprzeć, gdyż jeśli chcemy go odrzucić, to musimy albo odrzucić teorię samoposiadania i zasadę nieagresji w wersji prawa naturalnego, albo je w jakiś sposób istotnie zmodyfikować. Twardy, konsekwentny libertarianizm, oparty na

---

<sup>274</sup> Wolff nie jest libertarianinem, a w każdym razie się za takowego nie uważa. Jego książka została bardzo życzliwie przyjęta przez Rothbarda i innych prawicowych libertarian, ale pomimo ogólnej zgodności z postulatami libertarian, autor wydaje się być tym faktem wysoce zażenowany i się od libertarianizmu stanowczo odcina. Por. R.P.Wolff, *On Left and Right*, <http://original.antiwar.com/robert-paul-wolff/2005/05/25/on-left-and-right/> [dostęp: 30.11.2017].

<sup>275</sup> R. P. Wolff, *In Defense of Anarchism*, University of California Press, London 1998, s. 18.

<sup>276</sup> M. Rothbard, *Etyka wolności...*, s. 274.

<sup>277</sup> M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 92-93.

pryncypialnie pojmowanych prawach natury nie może zaakceptować wyjątków od obowiązujących norm. Rothbard pisze, że nawet gdyby wszyscy obywatele byli zadowoleni z państwa, to ono i tak byłoby złe, i należałoby je odrzucić<sup>278</sup>. Rothbard ma w tym punkcie całkowitą rację, gdyż na płaszczyźnie teoretycznej nie ma możliwości, żeby konsekwentny, dogmatyczny libertarianin mógł akceptować ideę państwa.

Co jednak zrobić z rzeczywistością? Nawet najmniej despotyczne, najbardziej liberalne państwa są przez anarchokapitalistów oceniane negatywnie, ponieważ utrzymują się z pieniędzy skradzionych w postaci podatków. Nie do pomyślenia jest, że koncepcja państwa mogłaby być dobra, a tylko ludzie ją źle realizują, ale w pewnych warunkach mogliby ją zrealizować lepiej. To sama koncepcja jest wybrakowana, więc należy ją odrzucić, bo jeśli teoria nie sprawdza się w praktyce, to jest złą teorią<sup>279</sup>.

W piśmiennictwie anarchokapitalistycznym państwo jawi się często jako jakaś przerażająca, totalitarna dystopia, która represjonuje obywateli na wszystkich możliwych poziomach, jednak pomijając wyjątki takie jak Korea Północna czy Erytrea, większość ludzi nie ma powodów, by być wrogo nastawionymi do idei państwa, a same państwa, w mniejszym lub większym zakresie, działają jednak na korzyść swoich obywateli. W rzeczywistości wiele osób jest zadowolonych z aktualnego stanu rzeczy i obecność państwa nie przeszkadza im na tyle, żeby się go od razu pozbywać. Jeśli już chcą coś zmieniać, to raczej w mechanizmach samych państw, które nie zawsze działają w pełni sprawnie<sup>280</sup>.

Czy trudność teoretyczna i logiczna konieczność negacji państwa, na jakie wskazuje argument z przymusu, są wystarczające, żeby odrzucić koncepcję państwa i rzucić się w wir anarchistycznych wizji nowego, lepszego, bezpaństwowego społeczeństwa? Pomimo wewnętrznej poprawności, argument traci całą swoją moc, gdy skonfrontujemy go z sytuacją, w której obywatele akceptują państwowy przymus i świadomie udzielają państwu poparcia. Chociaż Rothbard będzie dalej głosił, a libertarianie deontologiczni wraz z nim, że państwo jest i tak złe, to odpowiedź większości ludzi<sup>281</sup> mogłaby zabrzmieć następująco: w porządku, państwo jest złe, ale dlaczego mamy

---

<sup>278</sup> Tamże, s. 27.

<sup>279</sup> M. Rothbard, *Egalitaryzm jako bunt przeciwko ludzkiej naturze*, Fijorr Publishing, Warszawa 2009, s. 34.

<sup>280</sup> Wiele osób wyraża niechęć do polityków i rządu, ale bardzo rzadko jest to niechęć skierowana na samą instytucję państwa i nie powinna być z nią mylona. Atak wymierzony jest w ludzi, którzy rządzą i, zdaniem krytyków, robią to zupełnie nie tak, jak powinni. Zasadność istnienia państwa nie jest tu jednak podważana.

<sup>281</sup> Oczywiście na gruncie dyskursu filozoficznego nie ma znaczenia, co myślą „zwykli” ludzie, jeśli jednak przekształcimy libertarianizm w ideologię polityczną to podstawowym odbiorcą tych idei staną się masy. Ich zdanie nie powinno być więc lekceważone.

rezygnować z tego, co nam odpowiada? Kto wyciągnie konsekwencje z łamania prawa natury?

Na taką odpowiedź nie da się znaleźć kontrargumentu teoretycznego, który odwoływałby się wyłącznie do samoposiadania i zasady nieagresji, więc konieczne jest przejście do praktyki, do sfery pozateoretycznej, w której możemy wskazać po kolei, jakie szkody czyni ludziom państwo, za pomocą argumentów o charakterze utylitarnym. Sam fakt, że państwo *zmusza* ludzi do posłuszeństwa i zabiera im część własności, to za mało, żeby przekonująco uzasadnić konieczność odrzucenia państwa.

Można głosić, że ludzie *muszą* odrzucić państwo, ponieważ do tego ich zobowiązuje zasada nieagresji (trzeba też uzasadnić, w jaki sposób norma moralna może kogokolwiek zmuszać do jej przestrzegania, a więc jak wartość może wpływać na byt), ale wtedy pojawia się sprzeczność z teorią praw własności, w której ostatecznym ośrodkiem decyzyjnym jest przecież zawsze jednostkowy człowiek. Jednostka nie może być *zmuszana* przez prawa własności do takich lub innych postaw. Jeśli ludziom podoba się życie w państwie, nikt nie może ich od tego odwieść, a ponieważ nie istnieje nic, co wymusiłoby konieczność respektowania praw własności, to nikt nie może nikogo zmusić do uznania, że państwo należy odrzucić wyłącznie na mocy przesłanek o charakterze logicznym. Twardy libertarianizm nie dostarcza narzędzi teoretycznych, które na to pozwalają; jeśli nawet państwo jest złe z perspektywy ludzkiej natury, to nie istnieje żadna nadrzędna instancja, która mogłaby pogwałcenie praw natury sankcjonować<sup>282</sup>. Ludzie mają prawo postępować wedle swojej woli, nawet jeśli ta wola jest irracjonalna.

Ponadto, aby zaakceptować argument z przymusu, należy zaakceptować podstawowe libertariańskie aksjomaty i zasadę nieagresji. Argument z przymusu jest niepodważalny tylko wtedy, gdy uznamy obowiązywanie zasady nieagresji. Tu jednak trzeba dowieść istnienia i niezbywalności praw natury, oraz tego, w jaki sposób mogą one obowiązywać powszechnie. Poprawność argumentu jest wyłącznie wewnętrzna – jest zgodny z teorią, ale sama teoria może być błędna lub niekompletna. W konsekwencjalistycznej odmianie libertarianizmu trudność jest znacznie mniejsza, gdyż jeśli przyjmuje się, że libertarianizm jest najlepszym rozwiązaniem z uwagi na największe korzyści jakie przynosi społeczeństwu, to negacja państwa wynika z niego sama i nie trzeba już dalej niczego uzasadniać. Działanie libertarianizmu jest wystarczającym uzasadnieniem negacji państwa. Libertarianie deontologiczni muszą zaś niezbitnie wykazać

<sup>282</sup> Chyba że połączy się libertarianizm z jakąś doktryną religijną, na przykład z chrześcijaństwem. Chrześcijański libertarianizm radzi sobie z wymienioną trudnością, ponieważ to Bóg jest ostateczną instancją decydującą o obowiązywaniu praw.

poprawność swojej teorii człowieka i praw własności.

Podsumowując, argument z przymusu jest poprawny w ramach teorii libertariańskiej, ale niekoniecznie musi być przekonujący, jeśli wyjdziemy poza tę teorię. Dopóki nie potwierdzimy słuszności teorii w wersji deontologicznej, argument „nie działa”. W wersji konsekwencjalistycznej jest zaś zbędny, gdyż państwo ulega unicestwieniu, ponieważ jest niepraktyczne i nie przynosi korzyści.

### 5.2.2. Argument z zepsucia

Argument z zepsucia jest subtelniejszy, niż argument z przymusu, a także uobecnia się w wielu formach, ponieważ odwołuje się do realnie zachodzących zjawisk, a nie tylko do czystej teorii. Państwo nie tylko kradnie, ale też ingeruje w światopogląd, charakter i postawy obywateli, i je „psuje”, przez co szkodzi swoim obywatelom, a zepsucie obywateli prowadzi do dalszego zepsucia państwa.

Można rozbić ten argument na kilka elementów. Po pierwsze trzeba zauważyć, że „zepsucie” wynika po części z samego faktu życia w społeczności rządzonej przez państwo, a po części jest rezultatem świadomego działania rządu. Kształtowanie pewnych postaw jest na rękę rządzącym, którzy w ten sposób utralają swoją władzę. Po drugie, zepsuciu podlegają zarówno rządzący, jak i rządzeni. Słynna maksyma lorda Actona, głosząca iż wszelka władza prowadzi do zepsucia, a władza absolutna psuje absolutnie<sup>283</sup>, jest tu jak najbardziej na miejscu. Acton dodaje także, że „wielcy ludzie zawsze byli złymi ludźmi”, co dobrze koresponduje z dosadnymi twierdzeniami Rothbarda o tym, że ludzie tworzący państwo to kryminaliści i bandyci<sup>284</sup>.

Argument z zepsucia posiada także komponent ekonomiczny: wpływ państwa na gospodarkę ma bezpośrednie przełożenie na warunki społeczne w jakich żyją obywatele, a nie można sobie wyobrazić państwa, które nie ingeruje w ekonomię, ponieważ przymusowe pobieranie podatków jest samo w sobie ograniczaniem obrotu pieniędzmi na wolnym rynku. Państwa zwykle idą znacznie dalej w kwestii ingerencji w gospodarkę, co przynosi dodatkowe złe skutki.

Argumentacja odwołująca się do zepsucia atakuje doktryny społeczne i polityczne, które zakładają, że człowieka można formować oraz, że ekonomia wymaga kontroli. Krytyce podlegają więc przede wszystkim socjalizm i komunizm oraz wszystkie

---

<sup>283</sup> J. Acton, *Historia wolności. Wybór esejów*, tłum. A. Branny, A. Gowin, P. Śpiewak, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 205.

<sup>284</sup> M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 51.

„skażone” socjalizmem odmiany liberalizmu (socjoliberalizm, demoliberalizm, socjaldemokracja). Każda ingerencja w osobowość, światopogląd czy w sytuację materialną obywateli uzupełnia się ponadto z argumentem z przymusu – skoro są one państwowe, a więc narzucane z góry, to gwałcą przyrodzone prawa jednostek. Hans Hermann Hoppe ostro atakuje państwa i ich programy socjalne za promowanie pasywności, podległości, uzależnianie obywateli od pomocy społecznej, oraz deprecjonowanie wartości jaką jest ciężka praca. Ludzie nauczeni żyć w takich warunkach są w jakimś sensie okaleczeni i bezradni, nie potrafią żyć bez państwa, podczas gdy to przecież państwo ma być dla ludzi, a nie ludzie dla państwa<sup>285</sup>.

Jedną z najmocniej atakowanych wartości doktryn socjalistycznych i lewicujących jest egalitaryzm. Libertarianie głoszą, że wszyscy ludzie są równi co do praw, ale nie są równi co do możliwości, predyspozycji, poglądów, majątku, pochodzenia i tak dalej, a wyobrażanie sobie, że taka dosłowna równość jest możliwa to absurd<sup>286</sup>. Źródłem różnic jest przede wszystkim biologia<sup>287</sup>, chociaż nie można też odmówić znaczenia czynnikom społecznym, wynikającym z warunków w jakich dany człowiek został kształtowany. Natomiast egalitarystyczny ideał równości bazuje na założeniu że ludzie nie tylko *powinni być*, ale faktycznie *są* równi. Każda obserwacja sprzeczna z tym aksjomatem prowadzi egalitarystów do wniosku, że błąd leży po stronie świata. Jeśli jakieś grupy społeczne są z jakiegoś powodu upośledzone albo uprzywilejowane pod względem statusu społecznego albo majątkowego, autorytetu albo przywilejów, to należy to upośledzenie usunąć i „wyrównać” grupę do pozostałych, likwidując tym samym powstałą niesprawiedliwość<sup>288</sup>.

Praktyczną konsekwencją egalitaryzmu jest więc zdaniem libertarian wniosek, że jeśli ktoś jest w jakiś sposób upośledzony w stosunku do innych obywateli, to należy mu pomóc, co z kolei prowadzi do niedopuszczalnej na mocy zasad libertarianizmu ingerencji państwa w struktury społeczne i w wolną konkurencję.

Jeśli egalitaryzm jest sprzeczny z naturą, jak głoszą libertarianie, to państwo musi jakoś przekonać ludzi, że jest inaczej i że stan, w jakim żyją, jest normalny i pożądanym. Prawdopodobnie każdy, kto styka się z anarchią, zadaje sobie w końcu następujące

---

<sup>285</sup> H-H. Hoppe, *Demokracja: bóg, który zawiódł...*, s. 150-151.

<sup>286</sup> Bardzo dosadnie sparodiował i skrytykował ten ideał Kurt Vonnegut w opowiadaniu *Harrison Bergeron*. Por. K. Vonnegut, *Harrison Bergeron* [w:] *Witajcie w małpiarni*, tłum. J. Kozak, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992, s. 17-24. Na to opowiadanie powoływał się w swoich pismach Rothbard. Por. M. Rothbard, *Egalitaryzm jako bunt przeciwko ludzkiej naturze...*, s. 36-37.

<sup>287</sup> M. Rothbard, *Egalitaryzm jako bunt przeciwko ludzkiej naturze...*, s. 38.

<sup>288</sup> Tamże, s. 40-41.

pytanie: skoro państwo jest takie złe, to dlaczego państwa w ogóle istnieją, a anarchii w postulowanym kształcie nigdzie nie ma, nie było i nic nie wskazuje, by miała się pojawić? Rothbard twierdzi, że winne temu jest właśnie państwo, które prowadzi ideologiczną dywersję wśród obywateli i za pośrednictwem intelektualistów, czerpiących profity z bycia w łaskach władzy, szczepi wśród ludzi korzystne dla siebie przekonania o nieuchronnej konieczności istnienia państwa, o tym, że anarchia jest zła i że ludzie będący u władzy są szczególnie predysponowani do rządzenia innymi<sup>289</sup>.

Taka odpowiedź nie wydaje się w pełni satysfakcjonująca. Jeżeli bowiem człowiek posiada naturę, a ta natura ujawnia się w opisywanych przez ekonomię kapitalistyczną procesach wytwarzania i wymiany towarów, które z kolei dalej są podstawą etycznej koncepcji zasady nieagresji jako najwyższej, naturalnej normy moralnej, to dlaczego nigdzie nie obserwujemy spontanicznego powstawania wolnorynkowych anarchii o których piszą libertarianie, a sam kapitalizm jest wynalazkiem stosunkowo późnym? Jak zostało wskazane w poprzednim podrozdziale, anarchokapitalizm jest jedyną doktryną polityczną logicznie spójną z zasadą nieagresji i prawami własności.

Może być tak, że państwa są tak biegle i sprawne w przekonywaniu do swoich racji, że przekonały wszystkich ludzi we wszystkich epokach. W interesie władzy leży podtrzymywanie swojego istnienia, więc jest zrozumiałe, że każdy, kto ją zdobędzie, będzie chciał ją zachować, na różne sposoby – i ku tej odpowiedzi na ogół skłaniają się libertarianie. Państwa istnieją, bo od zawsze istnieją ludzie, którzy, wbrew naturalnym prawom, chcą rządzić innymi ludźmi. Władza zaś korumpuje, szczególnie jednostki słabe, jeśli więc chcemy się jej pozbyć, to idealnym rozwiązaniem byłoby uświadomienie wszystkim, że jest zła, niekorzystna i szkodliwa.

Można też spytać, skąd właściwie wzięła się relacja władzy i poddaństwa, i czy na pewno libertarianie mają tu rację. Można domniemywać, na bazie obserwacji empirycznej, że jest ona naturalna i uwarunkowana biologicznie. Jednostki silniejsze dominują nad słabszymi, a decyzje w stadzie zwierząt podejmuje najsilniejszy osobnik, który potrafi zmusić innych do podporządkowania się. Istnienie władzy, a więc i państwa, może wynikać z biologicznej natury człowieka, a to by oznaczało, że libertariańska antropologia jest niekompletna, brakuje w niej elementu dotyczącego naturalnej rywalizacji i dominacji silniejszych nad słabszymi. Wówczas, jeśli chcemy zachować naturalny charakter praw własności, to musimy przełamać również naturalny charakter relacji władzy-poddaństwa. Jeśli zaś zachowamy relację władzy-poddaństwa, wtedy nie

---

<sup>289</sup> M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 59-69.



uratujemy praw własności, które będą przez tę relację przynajmniej częściowo gwałcone. Tymczasem ludzka natura nie może być sprzeczna sama ze sobą. Jedynym rozwiązaniem jest w tej sytuacji wprowadzenie instytucji władzy, która nie ma charakteru przymusowego – naturalnej instytucji ochronnej w formie, być może, państwa minimalnego.

Może być też tak, że Rothbard nie ma racji i istnieją jakieś inne powody, dla których sprzeciw wobec idei państwa jest w historii myśli tak bardzo marginalny. Być może ludzka natura, jeśli istnieje, to ma o wiele mniejsze znaczenie dla ludzkiego postępowania i można postępować wbrew niej. Jeżeli jednak w ludzkiej naturze leży możliwość zanegowania samej siebie, albo wręcz możliwość przeciwstawienia się „naturalnym” popędom, to wymowa deontologicznego libertarianizmu znacząco słabnie. Kwestie te pozostają otwarte.

Jeśli przyjmiemy, że ludzkość jest rzeczywiście zainfekowana jakimś ideologicznym „wirusem”, który skłania ją do uznania bezwzględnej konieczności istnienia państwa i wiary w wartości sprzeczne z prawdziwą ludzką naturą, to trzeba zapytać nie tylko o to, jak w takich warunkach rozpoznać, że wyznawane wartości i koncepcja człowieka są błędne, ale też o to, czy ludzie żyjący w tym stanie fałszywej świadomości (użycie terminologii marksowskiej wydaje się tu odpowiednie) mogą się odnaleźć w warunkach anarchokapitalistycznej utopii. Ten wątek można odnaleźć w myśli anarchistycznej. Ludzie z natury nie są dobrzy ani źli, jednak różne rodzaje organizacji społecznej mogą uwypuklać różne cechy tej natury, dobre lub złe. Państwo wyciąga z ludzi najgorsze instynkty, żeby więc wykorzenić je z ludzi, należy zmienić warunki na takie, które sprzyjają rozwojowi innych cech, na przykład współpracy albo solidarności. Taki pogląd znajdziemy zarówno u klasyków anarchizmu, chociażby u Piotra Kropotkina<sup>290</sup>, jak też u współczesnych przedstawicieli tego nurtu, na przykład u Noama Chomsky'ego<sup>291</sup>. Źródłem zła jest państwo; przekonanie, że służy ono utrzymaniu porządku i zabezpieczeniu pokoju, tak jak głosił Hobbes, jest według anarchistów nieuprawnione.

Libertarianie zdają się wyznawać zbliżone przekonanie, z tym, że w ich wypadku zakłada się raczej, że ludzie nie wyobrażają sobie życia bez państwa, bo właśnie życie w państwie i samo państwo wdrukowało im przekonanie, że jest to niemożliwe i sprzeczne z naturą. Gdy jednak państwo zniknie, wówczas ludzie zobaczą, że nic złego się nie dzieje i odzyskają właściwy ogląd rzeczy.

---

<sup>290</sup> P. Kropotkin, *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*, tłum. J. Hempel, Wydawnictwo Księgarni Społecznej „Książka”, Warszawa 1921, s. 196; P. Kropotkin, *Are We Good Enough?*, <https://theanarchistlibrary.org/library/petr-kropotkin-are-we-good-enough>, [dostęp: 01.01.2019].

<sup>291</sup> N. Chomsky, *Language and Politics*, AK Press, Chicago 2004, s. 657.

Libertarianie sprzeciwiają się jakimkolwiek ingerencjom w realizowanie swoich możliwości, radykalnie odrzucają egalitaryzm oraz wszelkie formy opieki społecznej i świadczeń socjalnych. Konsekwencje przyjęcia socjalizmu są, ich zdaniem, katastrofalne dla jednostki i dla ogółu, ponieważ państwo o tendencjach socjalistycznych ma dążność do nieustannego rozrostu i prędzej czy później musi to doprowadzić do powstania totalitaryzmu<sup>292</sup>. Kluczowa dla tej koncepcji jest książka Hayeka *Droga do zniewolenia*, z której anarchokapitaliści wyciągają wniosek, że skoro każde państwo – nie tylko socjalistyczne, ale każde, także demokratyczne – nieuchronnie osuwa się w totalitaryzm, to należy je całkowicie odrzucić.

Analizując argument z zepsucia warto zapytać, czy libertarianie przypadkiem nie chcą narzucać ludziom swojej wizji człowieka i tego jak powinno się postępować, wbrew deklaracjom o moralnej neutralności. Wśród libertarian silny jest kapitalistyczny etos *self-made man*: człowieka, który sam kreuje siebie i swoje otoczenie, ciężką pracą dochodząc do sukcesu. Ten wzorzec nie wynika w żaden sposób z podstawowych dogmatów libertariańskiej doktryny i nie jest w niej zawarty jako konieczność, chociaż niewątpliwie dobrze z nią współgra. Ostatecznie każdy człowiek ma prawo do tego, by samemu się rozwijać, samemu się kształtować, samemu o sobie decydować i nikt nie powinien mu tego ograniczać. Z drugiej strony, nie każdy musi chcieć być panem własnego losu i nie każdy ma taką możliwość. Są ludzie, którym odpowiada miejsce podwładnego i libertarianizm nie stwarza dla tych ludzi przeszkód. W doktrynie libertarianizmu każdy człowiek ma pełne prawo realizować siebie w taki sposób, jaki sam uważa za słuszny, podczas gdy państwo w oczywisty sposób prawo to ogranicza.

Chociaż libertarianie głoszą, że etatyzm i socjalizm buduje szkodliwe postawy, to nie znaczy, że ludzka natura ulega zmianie poprzez nabycie złych nawyków i przekonań. Wydaje się, że według teorii libertariańskiej człowiek może utracić z nią kontakt i żyć wbrew niej. Ludzie żyjący wbrew swojej naturze nie tylko nie żyją pełnią życia, ale też nie są w stanie osiągnąć pełnego szczęścia, które wynika ze samostanowienia i autonomii<sup>293</sup>.

Krytycy tych teorii twierdzą, że libertarianizm (a właściwie kapitalizm) prowadzi do społecznego atomizmu i do darwinizmu społecznego, w którym wygrywają najsilniejsi, a przegrani spadają na dno drabiny społecznej, co prowadzi ostatecznie do polaryzacji społeczeństwa na bogatą elitę i biedną mniejszość<sup>294</sup>. Argument można odeprzeć łatwo w

<sup>292</sup> Por. F. A. von Hayek, *Droga do zniewolenia*, tłum. K. Gurba et. cons., Arcana, Kraków 2009.

<sup>293</sup> Por. A. Rand, *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu...*, s. 49.

<sup>294</sup> Por. P. Treanor, *Why Is Libertarianism Wrong?* <http://web.inter.nl.net/users/Paul.Treanor/libertarian.html> [dostęp: 01.01.2019]; J. Grcic, *The Contradictions Of Libertarianism*, „Ethics and Politics” 2011, Vol. 13, No. 2, s. 368.

ten sposób, że libertarianizmu nigdy w życie nie wprowadzono, więc nie wiadomo jak by w praktyce wyglądał. Subtelniejszy kontrargument głosi natomiast, że problemy kapitalizmu, zarzucane mu przez jego krytyków, nie są w rzeczywistości wynikiem działania wolnego rynku, ale skutkiem jego ograniczania i krępowania przez państwo<sup>295</sup>. Socjalizm stwarza problemy, które następnie przypisuje kapitalizmowi i próbuje je zwalczać przez jeszcze mocniejsze forsowanie własnych rozwiązań.

Opisywane przez libertarian mechanizmy „psucia” ludzi są w dużej mierze zaczerpnięte z obserwacji empirycznych, tak więc dyskusja toczy się wokół ich oceny moralnej, a nie stwierdzenia prawdziwości opisywanych zjawisk. Jeśli przyjmiemy optykę libertariańską, a więc za kryterium moralnej słuszności uznamy zasadę nieagresji, wówczas może się okazać, że nie ma podstaw do twierdzenia, że wpływ państwa na ludzi jest czymś niedopuszczalnym! Każdy ma prawo do posiadania swoich przekonań, światopoglądu, osobowości, natomiast to, jak je ktoś nabył, nie jest przedmiotem zainteresowania libertarianizmu. Jeśli są one kształtowane w procesach społecznej determinacji, są wpajane z zewnątrz, a człowiek nie ponosi odpowiedzialności za to, że nimi nasiąka, bo na przykład nie zdaje sobie z tego sprawy, to trudno mieć do niego pretensje, że wierzy w krytykowane przez libertarian wartości socjalistyczne. Zasada nieagresji obowiązuje i tak, a zgodnie z twierdzeniami Rothbarda, bez względu na to jacy są ludzie, libertarianizm zapewnia im zawsze najlepsze warunki do życia. Żadna teza zawarta w teoretycznym rdzeniu libertarianizmu nie pozwala uznać, że ze złego wpływu państwa na ludzi wynika, że państwo należy odrzucić. Odrzucenie to może być oparte tylko o przesłanki utylitarne. Jeśli libertarianie przyjmują konieczność odrzucenia państwa odwołując się do stanu faktycznego, to ponownie popełniają błąd naturalistyczny.

Z perspektywy innych ideologii i filozofii politycznych, opisywane zjawiska mogą być wręcz oceniane pozytywnie. Możliwe jest też dokonanie oceny w oparciu o poziom/poczucie szczęścia ludzi, a więc ocenę utylitarą – jest to wykonalne, ale tylko w teorii, bo w praktyce nie posiadamy przykładów społeczności skrajnie wolnorynkowych czy anarchokapitalistycznych, które moglibyśmy porównywać ze społecznościami socjalistycznymi i do socjalizmu się zbliżającymi.

Podsumowując, argument z zepsucia wskazuje na mechanizmy wpływu państwa na ludzi, ale nie wynika z nich jednoznacznie, że należy państwo od razu odrzucić.

---

<sup>295</sup> Zwracał na to uwagę już Hayek w latach trzydziestych, gdy pisał, że problem rozrostu monopolii i kontrolowania rynku przez wielkie firmy nie jest naturalną konsekwencją postępu technicznego i gospodarczego, lecz wynika z polityki prowadzonej przez państwo. Por. F. A. von Hayek, *Droga do zniewolenia...*, s. 57.

Podobnie jak przy argumentcie z przymusu, popełnia się tutaj błąd naturalizmu.

### 5.2.3. Argument z ekonomii

Ostatni typ argumentacji, u Hospersa nazywany argumentem pragmatycznym, odwołuje się do twierdzenia, że instytucje prywatne, funkcjonujące w oparciu o prawa wolnego rynku, działają *zawsze* lepiej i sprawniej niż takie same instytucje finansowane przez państwo. Wszelka ingerencja państwa w gospodarkę prowadzi do pogorszenia jakości świadczonych usług, zaburza przepływ dóbr i ogranicza możliwości ekonomicznego działania jednostek. Ingerencja w wolny rynek jest wpisana w istotę państwa<sup>296</sup>, co jest zrozumiałe, skoro państwo jest finansowane z podatków. Stopień tego finansowania jest różny, jednak w większości państw wynosi około kilkudziesięciu procent – oznacza to, że kilkadziesiąt procent całego obrotu pieniężnego jest zaburzona i podlega redystrybucji, natomiast pozostała część także jest pośrednio zaburzana przez istnienie państwa. Ludzie kupują i sprzedają w ramach wyznaczonych przez państwowe regulacje i z uwzględnieniem podatków, tak więc wpływ państwa rzutuje pośrednio na wszystkie transakcje, na całą gospodarkę i, jeszcze dalej, na ludzkie decyzje i wybory osobiste.

Dlaczego jednak instytucje prywatne mają działać lepiej niż państwowe? Przede wszystkim dlatego, że podlegają zasadzie konkurencji, więc w interesie instytucji prywatnej jest świadczenie jak najwyższego poziomu usług, co nie wchodzi w grę w przypadku instytucji publicznej, której pracownicy czerpią zyski bez względu na zainteresowanie klientów i poziom świadczonych usług. Ponadto, mechanizmy działania instytucji prywatnych są dostosowywane do potrzeb klientów, zgodnie z zasadami popytu i podaży, nie są natomiast planowane odgórnie; wszelkie próby planowania gospodarczego są skazane z góry na porażkę<sup>297</sup>.

W przeciwieństwie do Misesa czy Hayeka, których można uznać za zwolenników państwa minimalnego lub ograniczonego rządu, libertarianie dążą do sprywatyzowania *wszystkich* możliwych instytucji. O ile można łatwo sobie wyobrazić prywatne szkoły albo prywatne szpitale, to idea prywatnych sądów, policji i dróg jest dla wielu osób dość abstrakcyjna. Libertarianie przekonują, że samoregulujące się mechanizmy wolnego rynku doprowadzą do spontanicznego wyłonienia się wszystkich niezbędnych i sprawnie działających instytucji. Precyzowanie ich kształtu nie ma sensu, bo skoro mają się formować spontanicznie, to nie możemy stwierdzić, jak będą wyglądały, gdy już się

<sup>296</sup> L. Tannehill, M. Tannehill, *The Market for Liberty...*, s. 32.

<sup>297</sup> F. A. von Hayek, *Druga do zniewolenia...*, s. 86-102.

pojawiają. Możemy oczywiście spekulować; Rothbard pokazuje na przykład, w jaki sposób może funkcjonować prywatne sądownictwo<sup>298</sup>. Libertarianie zachowują tu niezachwianą wiarę w działanie niewidzialnej ręki wolnego rynku i koncentrują się raczej na krytyce istniejących instytucji publicznych niż na pozytywnym projektowaniu przyszłego społeczeństwa.

Dla argumentu z ekonomii kluczowa jest koncepcja spontanicznego porządku. Rynek organizuje się spontanicznie w sposób, którego nie da się efektywnie kontrolować. Jest to niemożliwe, gdyż nie da się zdobyć wszystkich informacji niezbędnych do przewidzenia, co się będzie działo w takim systemie, jakim jest gospodarka<sup>299</sup>. Porządek wyłania się sam. Próba kontrolowania lub jakiegokolwiek ingerencji w ten system doprowadzi do zaburzenia jego funkcjonowania, a więc sam fakt istnienia państwa zaburza funkcjonowanie gospodarki i to nawet w najbardziej wolnorynkowych państwach. Z kolei gospodarka centralnie sterowana, charakterystyczna dla państw socjalistycznych i komunistycznych, prowadzi nieuchronnie do zapaści całego systemu.

Argument z ekonomii rzeczywiście ma charakter pragmatyczny, a co więcej, nie sposób go rozpatrywać wyłącznie na płaszczyźnie filozoficznej. Jest to, jak wskazuje nazwa, element dyskursu ekonomicznego. Jego znaczenie dla filozofii libertariańskiej jest takie, że jeśli argumentacje szkoły austriackiej są poprawne, to odrzucenie (albo przynajmniej skrajna minimalizacja) państwa jest pożądana praktycznie; przyniesie więcej korzyści niż jego pozostawienie. Sama ekonomia austriacka (ani jakakolwiek inna) nie mówi jednak nic o powinności, a jedynie opisuje pewne zachodzące procesy i szuka dla nich wyjaśnień.

#### **5.2.4. Problem prawa w społeczności anarchokapitalistycznej**

Chociaż anarchokapitaliści poświęcają wiele miejsca krytyce instytucji państwa, to część pozytywna ich poglądów – dotycząca kształtu idealnego, libertariańskiego społeczeństwa – nie jest przez nich rozwijana, przez co unika się roztrząsania wielu problemów związanych z praktycznymi konsekwencjami przyjęcia libertarianizmu. W pozytywnej części dotyczącej społeczności bezpaństwowej istnieje jednak jeden szczególny problem – problem prawa.

Spółeczeństwo libertariańskie opiera się na idei dobrowolnych kontraktów i zobowiązań między ludźmi, wyznaczonych przez prawa własności, ale kto lub co ma

<sup>298</sup> Por. M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 249-259.

<sup>299</sup> F. A. von Hayek, *Droga do zniewolenia...*, s. 61-62.

zagwarantować przestrzeganie tych praw? W państwie sytuacja jest prosta: to państwowe, niezależne sądy gwarantują istnienie, obowiązywanie i przestrzeganie prawa, ale co zrobić, gdy znika państwo i państwowe sądy?

Problem dotyczy w szczególności dwóch kwestii. Po pierwsze, jakie jest źródło prawa, skoro nie ustanawia go państwo? Po drugie, w jaki sposób prawo ma być kształtowane i jak ma być egzekwowane? Problem nie dotyczy natomiast treści prawa, przynajmniej w najogólniejszym kształcie, gdyż jego treść zawiera się w prawach własności, samoposiadaniu i zasadzie nieagresji – to one są libertariańskim prawem, które ma obowiązywać w bezpaństwowej społeczności. Źródłem tego prawa mogą być albo prawa natury, albo też mogą być one przyjęte na mocy korzystnych skutków ich przyjęcia, a więc mamy do czynienia z omówionymi już stanowiskami deontologizmu i konsekwencjalizmu. O ile jednak ta kwestia ma charakter teoretyczny, to problem uformowania się realnie obowiązującego prawa i mechanizmu jego egzekwowania jest już problemem praktycznym. Jest to trudność o tyle istotna, że społeczność bezpaństwowa musi w jakiś sposób działać w zgodzie z dogmatami libertarianizmu. Jeśli nie istnieje teoretyczny sposób na zbudowanie społeczności opartej na prawie, ale nie na państwie, to tym bardziej nie da się tego projektu zrealizować w życiu. Ten palący problem jest główną bolączką anarchokapitalistów. Natomiast w przypadku zwolenników państwa minimalnego nie istnieje lub jest marginalny, bo w ich projekcie gwarantem istnienia prawa jest przecież państwo.

Wśród anarchokapitalistów nie ma porozumienia odnośnie rozwiązania zarysowanego wyżej problemu. Istnieje generalna zgoda, że system prawny musi być oparty na sądach prywatnych lub jakichś agencjach ochronnych, oraz zgodny z wolnym rynkiem, który go do jakiegoś stopnia ukształtuje. Zasada nieagresji i prawa własności są bardzo ogólne; zbyt ogólne, by mogły stanowić powszechnie obowiązujące prawo – potrzebne są konkretne zasady i precyzyjne definicje praw własności<sup>300</sup>. Zaproponowana przez Nozicka teoria sprawiedliwości uprawnieniowej wskazuje, że libertariańskie dogmaty konstytuują wyłącznie pewną ogólną strukturę, w ramach której możliwe są różne systemy prawne. Szczegóły procesów nabywania, wymiany i zrzekania się własności, a także mechanizmy naprawy niesprawiedliwości i wymierzania kary nie są w tej teorii określone. Wiemy tylko, że muszą się dookreślić w praktyce, zapewne w wyniku działania mechanizmów wolnorynkowych. Nijak jednak z tego nie wynika, że one *mogą* się dookreślić w sposób, który pozwoli na skuteczne funkcjonowanie systemu prawnego

---

<sup>300</sup> F. A. von Hayek, *Druga do zniewolenia...*, s. 50.

zgodnego z teorią sprawiedliwości uprawnieniowej. Libertariańska teoria sprawiedliwości jest tylko teorią; działa na papierze, ale nie wiemy, czy działa w życiu.

Anarchokapaliści prezentują różne spojrzenia na problem systemu prawnego. Najpopularniejszy i najszerzej znany jest system sądów prywatnych. Aby go zrozumieć, trzeba zaznaczyć, że funkcją prawa w libertarianizmie jest naprawa niesprawiedliwości i zadośćuczynienie pokrzywdzonemu. Prawo nie ma za zadanie karać sprawcy, wymierzać sprawiedliwości czy przeciwdziałać zbrodniom. Prawo ma zapewnić pokrzywdzonemu, że zostanie mu zadośćuczyniona krzywda, jakiej doznał, a celem postępowania sądowego jest określenie, kto jest przestępcą<sup>301</sup>. To oznacza, że w warunkach anarchokapitalistycznych nie istnieje coś takiego jak zbrodnia ścigana z urzędu. Ponadto, jeśli poszkodowany nie założy sprawy w sądzie, to organy sprawiedliwości nie mają podstaw, by zająć się danym przypadkiem. Tylko od pokrzywdzonego (lub jego rodziny, jeśli mamy do czynienia z morderstwem) zależy, czy mechanizm przywracania sprawiedliwości zostanie uruchomiony.

Jeśli założymy, że taka wola się pojawia, to poszkodowany może zgłosić się do sądu, który następnie rozstrzygnie, kto ma rację i wymierzy karę. Okazuje się jednak, że nawet jeśli sądy będą działały w zgodzie z teorią sprawiedliwości uprawnieniowej, to i tak mogą oferować usługi różnego rodzaju, co tworzy system prawa policentrycznego. Nie wiadomo też, z jakiej racji ktokolwiek ma respektować wyrok danego sądu, skoro zawsze można się odwołać do drugiego sądu, a jeśli wyroki będą sprzeczne, to do sądu apelacyjnego wyższej instancji. Wszystko to oznacza konieczne istnienie ogólnego systemu funkcjonowania sądownictwa prywatnego, który, według Rothbarda, byłby zawiązywany na zasadzie powszechnego porozumienia między sądami<sup>302</sup>. Nie wiadomo jednak, z jakiej racji takie porozumienie miałyby zostać nawiązane. Wspieranie się zasadami wolnego rynku i zakładanie, że byłoby to najkorzystniejsze z perspektywy wolnorynkowej, to tylko spekulacja, oparta na założeniu racjonalności wszystkich ludzi i ich dobrej woli w działaniu.

Często spotykanym zarzutem przeciwko systemowi prywatnych sądów i prawa policentrycznego jest zarzut o faworyzowaniu bogatych i dyskryminacji biednych. Sądy będą działały nie na rzecz sprawiedliwości, tylko tego, kto więcej zapłaci. Kogo stać na lepszy sąd, ten będzie w lepszej sytuacji<sup>303</sup>. Kontrargument opierający się na tezie, że tylko

---

<sup>301</sup> M. Rothbard, *Etyka wolności...*, s. 170.

<sup>302</sup> M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 255.

<sup>303</sup> R. G. Holcombe, *Government: Unnecessary, but Inevitable*,  
[http://www.independent.org/pdf/tir/tir\\_08\\_3\\_1\\_holcombe.pdf](http://www.independent.org/pdf/tir/tir_08_3_1_holcombe.pdf) [dostęp: 10.01.2018].

neutralne sądy przetrwają w warunkach wolnego rynku, a stronnicze zostaną odrzucone z uwagi na działania na niekorzyść części klientów, ponieważ to ludzie będą mianowali i wybierali najlepszych, tzn. najskuteczniejszych sędziów<sup>304</sup> trudno nazwać inaczej, jak utopijnym, jeśli nie wręcz naiwnym. Zakłada się tu, że ludzie działają zawsze uczciwie i racjonalnie, a mechanizmy rynkowe wyrugują to, co nieracjonalne i nieuczciwe. Tymczasem praktyka pokazuje, że ludzie nieuczciwi także mogą być racjonalni: z perspektywy takiej osoby przekupienie sądu na swoją korzyść może być pożądane.

Inne krytyki tego systemu zakładają na ogół, że konsekwencją wprowadzenia agencji ochronnych musi być nieuchronna monopolizacja usług i przekształcenie ich w państwa – minimalne lub nie. Najdokładniejsze opisy tego procesu, wraz z uzasadnieniami, możemy znaleźć u Nozicka, ale podobny pogląd znajdziemy też u innych autorów. Przykładowo, Holcombe utrzymuje, że państwo może nie być pożądane, ale musi powstać, jeśli nie z woli libertarian, to dlatego, że pewni ludzie zrobią to, by wykorzystywać innych<sup>305</sup>. Podobnie uważa de Jasay twierdząc, że anarchia nie jest w stanie przetrwać i dąży do stanu państwowego<sup>306</sup>. Zbliżony, jeśli nie identyczny pogląd, wyraża także anarchokomunista i krytyk libertarianizmu, Albert Metzler. Jego zdaniem uznanie konieczności istnienia policji (którą możemy uznać za tożsamą z agencjami ochronnymi) w celu ochrony wolności pracodawców oznacza akceptację możliwości użycia siły wobec osób, które nie zgadzają się z wola osób opłacających usługi policyjne, co prowadzi ostatecznie do ukonstytuowania się rządu jako struktury, która siłą narzuca ludziom swoją wolę<sup>307</sup>.

Nasuwa się następujący wniosek: w warunkach anarchokapitalistycznych i tak musi powstać struktura quasipaństwowa, bo tylko ona może zagwarantować poprawne funkcjonowanie dowolnego systemu prawnego. Prawo bez centralnego organu zapewniającego jego przestrzeganie nie może działać tak, jak powinno, ponieważ systemy prawa policentrycznego są zbyt złożone, zbyt kosztowne i zbyt niewygodne w użytkowaniu<sup>308</sup>. Ludzie zrezygnują z nich dla własnej wygody, co prowadzi do naturalnej monopolizacji prawa.

Jeśli proces monopolizacji prawa jest opisany poprawnie, to oznacza, że

---

<sup>304</sup> M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 258.

<sup>305</sup> Por. R. G. Holcombe, *Government: Unnecessary, but Inevitable*, [http://www.independent.org/pdf/tir/tir\\_08\\_3\\_1\\_holcombe.pdf](http://www.independent.org/pdf/tir/tir_08_3_1_holcombe.pdf) [dostęp: 10.01.2018].

<sup>306</sup> A. de Jasay, *Social Contract, Free Ride: A Study of the Public Goods Problem*, Oxford University Press, Oxford 1989, s. 217.

<sup>307</sup> A. Metzler, *Anarchism: Arguments For and Against*, AK Press, San Francisco 1996, s. 6-7, 40-41.

<sup>308</sup> P. Birch, *Anarchocapitalism Dissolves into City-States*, <http://www.libertarian.co.uk/lapubs/legan/legan028.pdf>, [dostęp: 10.01.2018].



anarchokapitalistyczna utopia jest niestabilna i nie jest w stanie się samodzielnie utrzymać w rzeczywistych warunkach. Można wskazać dwie przesłanki potwierdzające, że tak faktycznie może być. Po pierwsze, społeczności zbliżone do anarchokapitalistycznych, o silnie rozmytych strukturach władzy i policentrycznych systemach prawnych<sup>309</sup>, były bardzo rzadkie. Monopolizacja systemu prawnego może być więc spowodowana wygodą, gdyż system nadzorowany przez centralny organ (wodza, radę starszych, państwo) jest efektywniejszy, niż system, w którym prawo jest rozproszone w systemie policentrycznym. Wygoda, komfort, skuteczność działania mogą być czynnikami, które zadecydowały o wyparciu systemów policentrycznych. Po drugie, opisywana przez anarchokapitalistów utopia zakłada, że ludzie działają zawsze racjonalnie. Działania racjonalne niekoniecznie oznaczają działanie w zgodzie z moralnością, ponieważ jeśli ekonomia kapitalistyczna głosi, że człowiek dąży do maksymalizacji zysku, to każde działanie dążące do jego maksymalizacji jest racjonalne, nawet jeśli nie jest moralne. Nie istnieje też sposób wykazania, że prawa własności i ekonomia wolnorynkowa pociągają za sobą konsekwencje moralne, tymczasem libertarianie ujmują je często w kategoriach właśnie moralnych.

Osoba dążąca do maksymalizacji korzyści, na przykład dyrektor firmy oskarżony o oszustwo, może, w obawie przed utratą firmy i majątku, posunąć się do przekupienia sądu w celu uzyskania korzystnego wyroku. Jeśli ma możliwości i jeśli kalkulacja zysków i strat wykaże, że lepiej sąd przekupić niż uczciwie brać udział w procesie, to jest jasne, co będzie rozwiązaniem zgodnym z rozumem. Co więcej, jeśli nie istnieje instancja regulująca pracę sądów ani żadne nadrzędne prawo, to nie ma powodu, by sędzia, o ile nie jest osobą o silnym kręgosłupie moralnym, nie dał się przekonać do działania na korzyść oszusta.

Z perspektywy praw natury dojdzie oczywiście do powstania niesprawiedliwości, ale ponieważ z istnienia niesprawiedliwości nie wyniknie tu nic, co mogłoby ją naprawić, to trudno oczekiwać, by ktokolwiek musiał się takim pogwałceniem prawa natury przejmować.

Zakładanie, że takie zjawiska zostałyby wyeliminowane przez niewidzialną rękę

---

<sup>309</sup> Libertarianie, na poparcie swoich tez, wskazują pewne przykłady historycznych społeczności interpretowanych w duchu policentryzmu prawnego czy anarchokapitalizmu. Do przykładów takich społeczeństw należą, między innymi, niektóre kultury papuaskie, średniowieczna Islandia, albo Brytania z czasów anglosaskich. Por. np. T.W. Bell, *Polycentric Law*, <http://osf1.gmu.edu/~ihs/w91issues.html> [dostęp: 10.11.2018], B. L. Benson, *The Enterprise of Law: Justice Without The State*, The Independent Institute, Oakland 2011, s. 39-49; D. Friedman, *Private Creation and Enforcement of Law: A Historical Case*, „The Journal of Legal Studies” 1979, Vol. 8, No. 2, s. 399-415; D. Friedman, *The Machinery of Freedom...*, s. 201-208.

wolnego rynku, która zasugeruje większości ludzi, że dany sąd jest zły, bo wydaje niekorzystne wyroki, jest mało wiarygodne. Po pierwsze, trzeba mieć pewność, że sąd faktycznie jest przekupny. Po drugie, nie wiadomo, czy inne sądy też nie są przekupne; być może wszystkie już są przekupione. Po trzecie, w interesie osób zamożnych (a więc posiadających większe pole działania) i zarazem nieuczciwych leży, by uczciwe sądy nie istniały. Osoby te mogą próbować je wyeliminować. Nic nie stoi na przeszkodzie, jeśli nie ma neutralnego organu nadrzędnego, który nie prowadzi nadzoru tego, co się dzieje na rynku usług prawnych i nie kontroluje, czy wszystkie transakcje i kontrakty odbywają się w zgodzie z prawami własności i teorią uprawnieniową.

Można pokusić się o stwierdzenie, że największym wrogiem kapitalizmu jest on sam. Z perspektywy kogoś, kto dostarcza najlepsze usługi na rynku i ma pod kontrolą jego największy sektor, istnienie konkurencji jest problemem. Monopolizacja jest gwarantem posiadania klientów. Oznacza to, że bez organu stojącego na straży praw własności, rynek zawsze będzie „kusił do złego” największych graczy.

Powyższe uwagi nie sugerują jednak, że anarchokapitalizm jest całkowicie niemożliwy. Procesy opisywane przez Nozicka czy Holcombe'a wskazują, że da się wykazać, iż państwo może wyłonić się z anarchokapitalizmu w sposób naturalny, jako konsekwencja przyjęcia prymatu praw własności, a nie jako coś, co jest im przeciwne. W ten sposób państwo okazuje się naturalnym sprzymierzeńcem praw własności, a nie wrogiem.

### **5.3. Państwo minimalne: ogólny zarys doktryny**

Alternatywą dla anarchokapitalizmu jest założenie, że może, powinien lub musi istnieć jakaś instytucja, której zadaniem jest ochrona jednostkowych praw. Minarchizm stanowi nieortodoksyjną wersję filozofii libertariańskiej, ponieważ nie jest, przynajmniej na pierwszy rzut oka, naturalną konsekwencją przyjęcia zasad libertarianizmu, jednak doktryna państwa minimalnego pozwala uniknąć niektórych trudności, z jakimi borykają się anarchokapitaliści. Minarchiści mogą sobie pozwolić na luksus pominięcia problemu wykazania, że państwo bezwzględnie nie powinno istnieć. Nie muszą też borykać się z problemem prawa. Mogą swobodnie krytykować to, co w państwie złe, nawet na podstawie tych samych przesłanek co anarchokapitaliści, a zarazem nie muszą odrzucać tego, co w państwie użyteczne. Nie są skazani na jednostronność i mogą sobie pozwolić na przyznanie, że państwa są różne, jedne lepsze, inne gorsze, a życie w społeczności

państwowej niewątpliwie daje obywatelom (przynajmniej w większości wypadków) coś cennego – poczucie bezpieczeństwa i porządku.

W zamian dostają do rozwiązania problem określenia kształtu i kompetencji państwa oraz uzgodnienia go z zasadami libertarianizmu (co można nazwać „problemem moralnego uprawomocnienia państwa”), z którymi jest w oczywisty sposób sprzeczne. Najbardziej rozbudowaną teorię państwa minimalnego przedstawił Robert Nozick. Jego koncepcja zostanie bardzo szczegółowo przedstawiona w kolejnych dwóch rozdziałach. W tym miejscu ograniczymy się do ogólnego naszkicowania stanowiska minarchistycznego, a także wskazania podstawowych trudności tej koncepcji.

Koncepcja państwa minimalnego boryka się z dwiema dużymi trudnościami, z których jedna może zostać nazwana trudnością teoretyczną, a druga trudnością praktyczną. Każdą z nich można dalej rozbijać na bardziej szczegółowe zagadnienia.

Trudność teoretyczna to „problem moralnego uprawomocnienia państwa”. Minarchiści głoszą, że da się utrzymać koncepcję takiego państwa, które nie stosuje przymusu. Anarchokapitaliści sprzeciwiają się temu, ponieważ ich zdaniem państwo, które nie stosuje przymusu, *nie jest państwem* – co oznacza, że państwo minimalne, jeżeli nie stosuje przymusu, jest „tylko” agencją ochronną. Argument z przymusu skutecznie powstrzymuje konsekwentnych zwolenników deontologicznej wersji libertarianizmu przed przyjęciem, że istnienie państwa może być moralnie dopuszczalne, gdyż państwo łamie podstawową moralną dyrektywę, jaką jest zasada nieagresji. Aby to zmienić, niezbędne jest wykazanie, że zasada nieagresji może nie obowiązywać w pewnych określonych sytuacjach, które, co stanowi dodatkowy warunek konieczny, pokrywają się z kompetencjami państwa. Innym kierunkiem, w jakim może podążać argumentacja, jest pokazanie, że państwo spełniające kryteria agencji ochronnej/państwa minimalnego w rzeczywistości nie stosuje przymusu, chociaż posiada faktyczny monopol na swoje usługi.

Konsekwencjaliści mogą, jak zwykle, odwołać się do korzyści i twierdzić, że istnienie państwa, wobec nakreślonych wcześniej problemów anarchokapitalizmu, jest korzystniejsze dla ogółu niż jego nieistnienie. W tym kierunku podążają tacy myśliciele, jak Hayek albo Ayn Rand.

Jeszcze inną drogą, którą zmierza w *Anarchii, państwie, utopii* Nozick, jest teoretyczna rekonstrukcja procesów państwowotwórczych, która ma za zadanie pokazać, że państwo minimalne może się wyłonić ze stanu anarchii bez gwałcenia czyichkolwiek praw, a jednocześnie spełniać kryteria państwa w rozumieniu anarchokapitalistów, to znaczy stosować przymus i monopol na używanie siły. Bez względu na to, jak przebiegały

prawdziwe procesy formowania się realnych państw, sama możliwość wskazania sposobu, w jaki państwo może powstać bez gwałcenia zasady nieagresji, jest podawana za dowód na to, że instytucja państwa, rozumiana jako pewna idea, jest dopuszczalna i zgodna z moralnością (która z kolei jest zgodna z prawami natury). Ten sposób uzasadniania nawiązuje w założeniach metodologicznych do koncepcji umowy społecznej, która także nie jest opisem realnie zachodzących procesów powstawania państw, lecz próbą ich moralnego uprawomocnienia. Metodologiczne podstawy teorii Nozicka zostaną dokładnie przeanalizowane w rozdziale szóstym.

Praktyczna trudność minarchizmu dotyczy realizacji idei państwa minimalnego, o której minarchiści nie mówią zbyt wiele. W tym miejscu projekt minarchistyczny okazuje się tak samo, a może nawet bardziej, eteryczny niż projekt anarchokapitalistów – znamy podstawowe założenia postulowanego kształtu społeczeństwa, ale bardzo niewiele wiemy o tym, jak go wprowadzić w życie i jak jego praktyczna realizacja miałaby wyglądać. Da się wskazać aż trzy poważne problemy praktyczne, z którymi muszą się uporać minarchiści, czyli problem dopuszczalnego zakresu działania państwa, problem finansowania państwa i problem zabezpieczenia państwa przed nadmiernym rozrostem.

Te trzy zagadnienia wydają się bardziej problematyczne, niż kwestia moralnego uprawomocnienia państwa. Trudność teoretyczna dotyczy uzgodnienia istnienia państwa z przyjętą wizją człowieka i praw, jakie mu przysługują, natomiast trudność praktyczna wykracza z płaszczyzny filozoficznej na pole działań politycznych. Można wyobrazić sobie realizację państwa minimalnego, która ignoruje trudność teoretyczną, ale nie taką, która ignoruje trzy zagadnienia trudności praktycznej, gdyż bez ich rozwiązania nie ma możliwości, żeby państwo minimalne mogło w ogóle funkcjonować. Problem praktycznej realizacji jest zresztą znacznie poważniejszy i nie dotyczy tylko minarchizmu, ale całego libertarianizmu. Problem ten nakreślono dokładniej w rozdziale ósmym.

### **5.3.1. Problem kompetencji państwa**

Wolnorynkowa anarchia generuje istotne trudności, które wynikają z „problemu prawa”. Istniejące państwa ustanawiają prawo, które reguluje użycie siły, wymierza sprawiedliwość w przypadku złamania prawa oraz zapewnia bezpieczeństwo i możliwość swobodnego funkcjonowania w warunkach rynkowych. Prawa własności i nozickowska teoria sprawiedliwości uprawnieniowej pozwalają określić zasady, według których wolnorynkowe społeczeństwo może działać, ale nie dają obywatelom żadnej gwarancji, że

wszyscy ludzie będą się do nich stosowali. Skoro nie istnieje gwarancja, że warunki istnienia gospodarki wolnorynkowej będą zachowane, to nie istnieje też gwarancja, że ta gospodarka będzie w ogóle działać.

To oznacza, że zadaniem państwa minimalnego jest przede wszystkim zagwarantowanie przestrzegania prawa zgodnego z zasadami libertarianizmu. Ma za zadanie ustanowić prawo, które zapewni obowiązywanie zasady nieagresji i ochroni obywateli przed konsekwencjami naruszenia tej zasady, a niezbędnymi narzędziami do jego realizacji są sądy, wojsko i policja. Państwo, które spełnia te i tylko te funkcje może zostać nazwane państwem minimalnym.

Państwo minimalne stwarza warunki dla istnienia wolnego rynku i praw własności. Friedrich August von Hayek zauważa trzeźwo, że nie wolno mylić sprzeciwu wobec gospodarki centralnie planowanej z dogmatycznym leseferyzmem. Liberalizm nie zakłada, że ekonomia wolnorynkowa jest rozwiązaniem wszelkich problemów i nie wolno naruszać jej zasad, lecz uznaje, że działanie konkurencji rynkowej powinno być wspierane wszędzie tam, gdzie jest *możliwe do wprowadzenia*<sup>310</sup> – a nie wszędzie tam, gdzie tylko się da. Klasyczna ekonomia nie głosi, że działa wszędzie i zawsze. Zakłada ona jedynie, że będzie działać, jeżeli zapewni się jej warunki do działania, natomiast to, czy te warunki są zapewniane, nie jest i nie musi być wynikiem działania niewidzialnej ręki rynku. To oznacza, że działania, które wspierają funkcjonowanie wolnego rynku są dopuszczalne, nawet jeśli same temu rynkowi nie podlegają. Państwo jest najlepszą (a może i jedyną) strukturą, która może zapewniać gospodarce wolnorynkowej swobodne rozwijanie się – ma wspierać jego efektywność i projektować ramy prawne, w jakich wolny rynek ma istnieć<sup>311</sup>.

Poglądy Hayeka stoją w opozycji do niezachwianej wiary twardej libertarian w magiczne właściwości wolnego rynku. Postrzega on funkcje państwa minimalnie, chociaż zaznacza, że dopuszczalne są wszelkie ingerencje w działanie zasady konkurencji, o ile nie przyczynia się to do mniej efektywnego działania tej zasady. Dopuszczalne jest istnienie państwa, które będzie wprowadzało ograniczenia w obrocie towarami albo utrzymywało system świadczeń socjalnych, o ile wspomaga to działanie samego wolnego rynku<sup>312</sup>. Nie twierdzi jednak, że jest to konieczne. Niedopuszczalne jest wystąpienie sytuacji, w której państwo zastępuje wolny rynek centralnym planowaniem, bądź przyczynia się swoim działaniem do zmniejszenia efektywności konkurencji.

---

<sup>310</sup> F. A. von Hayek, *Droga do zniewolenia...*, s. 48-49.

<sup>311</sup> Tamże, s. 51.

<sup>312</sup> Tamże, s. 50.

Poglądów Hayeka nie da się zakwalifikować jako stricte libertariańskich, jednak postulowane przez niego państwo zbliża się bardzo mocno do minarchistycznego ideału. Jedynym zadaniem państwa jest pilnowanie, by gospodarka wolnorynkowa mogła działać; niewyobrażalna jest sytuacja, w której wolny rynek może utrzymywać się bez państwa, ponieważ państwo jest gwarantem obowiązywania prawa, a bez prawa zasady wolnego rynku mogą być bezkarnie gwałcone.

Chronologicznie pierwszymi zwolennikami minarchizmu, którzy zarazem wyznawali doktrynę libertariańską (lub silnie do niej zbliżoną) byli obiektywiści. Ayn Rand i jej uczniowie zapisali się w historii filozofii jako być może najbardziej zajadli obrońcy idei wolnego rynku, a jednak anarchizm, także kapitalistyczny, jest przez nich bardzo mocno atakowany. Obiektywiści zakładają istnienie absolutnych i niezależnych od człowieka praw, ale z ich istnienia nie wynika w żaden sposób, że człowiek jest zobowiązany do ich przestrzegania – człowiek jest wolny i nic, poza jego własną świadomością, nie może wpływać na to, co decyduje się czynić. Państwo ma za zadanie wyeliminować przemoc ze stosunków społecznych<sup>313</sup>. Jeżeli odrzucimy państwo, które kontroluje użycie przemocy, wówczas społeczeństwo zostanie skazane na łaskę niemoralnych kryminalistów, którzy będą siłą narzucali innym swoją wolę<sup>314</sup>. Dla Ayn Rand i obiektywistów, stan anarchii jest właściwie tożsamy z hobbesowskim stanem natury. Rand idzie jednak dalej i głosi, że ludzie mogą być racjonalni albo nie, ale nawet jeśli wszyscy byli racjonalni, to i tak niedopuszczalne jest zostawienie decyzji o użyciu siły przeciwko drugiemu człowiekowi indywidualnemu, arbitralnemu osądowi<sup>315</sup>.

Poparcie obiektywistów dla idei państwa zasadza się jednak na czymś więcej, niż tylko na czysto praktycznych przesłankach. Istnienie rządu nie jest potrzebne wyłącznie do zapewnienia obowiązywania i przestrzegania obiektywnych praw wpisanych w ludzką naturę. To same te prawa *wymagają*, by państwo, jako obiektywne źródło praw stanowionych i ich egzekucji, istniało<sup>316</sup>. Państwa nie przyjmuje się na mocy przesłanek utylitarnych, lecz jest to konieczność wpisana w naturę świata i rządzących nim praw. Jest niedopuszczalne, żeby prawo mogło podlegać zasadom wolnego rynku, bo gdyby tak było, to straciłoby swój obiektywny charakter. Prawo nie może więc podlegać zasadom konkurencji i wymusza istnienie instytucji, która gwarantuje jego przestrzeganie.

Jest to pogląd o tyle interesujący, że państwo zostaje tutaj wprowadzone jako

---

<sup>313</sup> A. Rand, *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu...*, s. 202.

<sup>314</sup> Tamże, s. 200-201.

<sup>315</sup> Tamże, s. 206-207.

<sup>316</sup> Tamże, s. 208.

konstrukt ufundowany na przesłankach metafizycznych, czego większość zwolenników państwa minimalnego jednak nie akcentuje. Istnienie państwa jest dla nich albo niezbędnym zabezpieczeniem przed niepożądanymi skutkami anarchii (Hayek, klasyczni liberałowie), albo naturalną konsekwencją działania praw wolnego rynku (Nozick, Holcombe, Machan), ale na pewno nie traktują go jako instytucji ufundowanej w sposób konieczny na obiektywnych, ponadludzkich i ponadczasowych prawach, nawet jeśli uznają prawa własności i wolnego rynku za takie właśnie prawa. Instytucja państwa nadbudowuje się na tych prawach – jego istnienie nie jest *niezbędnie konieczne*, lecz tylko *dopuszczalne i pożądane*.

Bez względu na to, jak obiektywiści uzasadniają konieczność istnienia państwa, postulowany zakres jego kompetencji jest zgodny z ideałami minarchistycznymi. Państwo ma chronić obywatela przed agresją i zapewniać mu swobodę działania w warunkach wolnorynkowych. Bohater powieści Rand, John Galt, ujmuje to w ten sposób, że rząd jest policjantem, który chroni obywatela i używa siły tylko wobec kogoś, kto sam zainicjował agresję wobec innego obywatela. Rząd ma trzy narzędzia działania. Jest to policja, która chroni przed kryminalistami, wojsko chroniące przed najeźdźcami z innych państw, zaś sądy chronią własność i zawiązywane umowy przed oszustwami oraz rozstrzygają spory w oparciu o racjonalne zasady, które są zgodne z obiektywnym prawem. Wszystko to, co wykracza poza ten zakres, jest niedopuszczalne i niemoralne<sup>317</sup>.

Obiektywistyczna koncepcja państwa rzutuje mocno na libertariańskich zwolenników państwa. Państwo zabezpiecza prawa jednostki i chroni ją przed niesprawiedliwością. Ma monopol na danym terenie, a co więcej, przynależność do niego jest dobrowolna i nie jest finansowana z podatków, gdyż podatki są tożsame z pracą przymusową – Rand<sup>318</sup> i Nozick<sup>319</sup> są co do tego zgodni. Różnice między nimi dotyczą sposobu uzasadnienia państwa minimalnego, ale nie zakresu jego działań.

Doktryna państwa minimalnego jest pod wieloma względami łatwiejsza do zaakceptowania, niż idea wolnorynkowej anarchii. Dopuszczalny zakres działania państwa minimalnego nie budzi aż tak wielkich kontrowersji, w przeciwieństwie do sposobów realizacji jego kompetencji. Ewentualna dyskusja teoretyczna może się toczyć wokół zagadnienia stosunku państwa minimalnego do nocnego stróża z pism klasycznych liberałów. W obu przypadkach mowa o organizmach państwowych, które są zredukowane do minimum i ograniczają się do ochrony praw obywateli, natomiast nie ingerują w

<sup>317</sup> A. Rand, *Atlas zbuntowany*, tłum. I. Michałowska-Gabrych, Zysk i S-ka, Poznań 2015, s. 1070.

<sup>318</sup> A. Rand, *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu...*, s. 214.

<sup>319</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 202.

jednostkowe działania. Zdefiniowanie państwa minimalnego i nocnego stróża jako instytucji, które chronią prawa własności, mówi jednak bardzo niewiele na temat praktycznej realizacji tych koncepcji.

Zagadnienie relacji pomiędzy doktryną rządu ograniczonego a państwem minimalnym jest niejasne. Obie koncepcje są do siebie bardzo podobne i nawet Nozickowi zdarza się używać obu pojęć zamiennie, co nie przeszkadza mu, niekiedy na tej samej stronie, zauważać, że jednak nie jest to to samo<sup>320</sup>. Kwestią sporną jest zarówno zasadność tego rozróżnienia, jak i to, czy argumentacja Nozicka za tym rozróżnieniem jest poprawna<sup>321</sup>. Rząd ograniczony tym się zdaje odróżniać od państwa minimalnego, że jest redystrybutywny, a więc finansowany z przymusowych podatków. Nozick zaznacza jednak, że być może „można by odkryć racje o charakterze nieredystrybutywnym, które uzasadniają gwarantowanie ochrony jednym przez innych”<sup>322</sup>. Jeżeli tak faktycznie jest, a Nozick próbuje takich racji szukać w swojej argumentacji uzasadniającej zasadność przyjęcia państwa minimalnego, wówczas różnica między rządem ograniczonym a państwem minimalnym znika. Tym, co definiuje obie koncepcje, jest zminimalizowany zakres kompetencji państwa (w obu wypadkach identyczny), nie zaś kwestia ich finansowania. Wydaje się, że dla większości libertarian są to pojęcia zamienne.

Jeśli przyjmiemy, że państwo minimalne i ograniczony rząd z klasycznego liberalizmu mają takie same kompetencje, to sposobów realizowania tych kompetencji może być bardzo wiele. Można twierdzić, że państwo to tylko policja, sądy i wojsko, instytucje właściwie prywatne, jednak z monopolem na swoje usługi na danym terenie. Można też postulować, że państwo ma za zadanie zapewniać całą infrastrukturę związaną z zabezpieczeniem praw i zapewnieniem warunków dla rozwoju wolnego, konkurencyjnego rynku. W tym drugim przypadku na państwo spada obowiązek ciągłego ustalania praw i przepisów, emisji pieniądza, uzgadniania działalności sądów, wojska i policji, zatrudnienia ludzi, którzy zajmują się administracją, budowa odpowiedniej infrastruktury (budynków, urzędów, sądów, posterunków policji itd.) a także, niemal na pewno, budowa sieci komunikacyjnych. Wydaje się zasadne przypuszczać, że drogi publiczne wyłaniają się z systemu „drogowej anarchii” w bardzo naturalny sposób, ponieważ łatwiej jest z nich korzystać, gdy są publiczne (kontrolę nad nimi sprawuje państwo) niż wówczas, gdy każdy odcinek drogi należy do kogoś innego, kto pobiera myto za przejazd. Ten czysto pragmatyczny argument przemawia za tym, by kontrolę nad drogami przejęło państwo

---

<sup>320</sup> Tamże, s. 43.

<sup>321</sup> Por. G. Sampson, *Liberalism and Nozick's „Minimal State”*, „Mind” 1978, Vol. 87, No. 345, s. 93-97.

<sup>322</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 44.



minimalne bądź rząd ograniczony. Pisze o tym Hayek, gdy zauważa, że pewne rodzaje świadczeń nie podają się skutecznej regulacji za pomocą mechanizmów cenowych, gdyż właściciel świadczący dane usługi nie może czerpać wszystkich korzyści i ponosić wszystkich konsekwencji wynikających z użycia jego własności. Hayek jako przykłady podaje właśnie zagadnienie budowy dróg, jak też degradację środowiska wynikającą z działalności fabryk czy wycinania lasów<sup>323</sup>.

Wydaje się, że pojęcia rządu ograniczonego i państwa minimalnego mogą być używane zamiennie, ponieważ oba dotyczą państwa realizującego ten sam cel, ale można je też rozróżniać, ponieważ ten cel może być realizowany na różne sposoby. Państwo minimalne można więc pojmować jako bardziej radykalną, a rząd ograniczony jako mniej radykalną realizację tego samego celu, jakim jest ochrona praw własności. W takim ujęciu problemu trzeba przyjąć, że państwo minimalne i rząd ograniczony nie są jasno zdefiniowanymi koncepcjami, lecz stanowią wycinki ze *spektrum de Jasaya*, tożsame ze sobą co do ogólnych założeń, ale różniące się w kwestii ich realizacji. Na jednym końcu wycinka mamy więc państwo rozumiane w najbardziej minimalnym sensie – zmonopolizowane na danym terenie sądy, policję i wojsko – a na drugim państwo, które wprawdzie realizuje podstawowe założenia państwa ograniczonego, ale ma o wiele bardziej rozbudowany aparat realizowania tych założeń. O ile da się wskazać, gdzie przebiega granica między państwem minimalnym a anarchią, to wskazanie różnicy między państwem minimalnym a państwem ponadminimalnym nie jest wcale proste, gdyż granica jest rozmyta. Można wprawdzie argumentować, że każde państwo, które rości sobie prawo do czegoś więcej niż podstawowa ochrona praw, jest już państwem ponadminimalnym, ale trudno jednoznacznie określić, co poza tę ochronę wykracza.

### 5.3.2. Problem finansowania państwa

Drugie zagadnienie, które sprawia trudność minarchistom, to kwestia finansowania państwa minimalnego, co oznacza poruszenie problemu podatków. Jest zrozumiałe, że państwo minimalne nie może funkcjonować poza systemem rynkowym, chociaż jego zadaniem jest zapewnianie temu systemowi warunków do działania; nikt nie będzie pracował w nim za darmo, więc konieczne jest zapewnianie państwu środków do działania.

Rozwiązania problemu są przynajmniej trzy. W pierwszym państwo musi być

---

<sup>323</sup> F. A. von Hayek, *Droga do zniewolenia...*, s. 50-51.

fundowane z przymusowego opodatkowania, co w oczywisty sposób gwałci zasadę nieagresji. Drugie rozwiązanie zakłada, że państwo ma być utrzymywane z dobrowolnych składek członkowskich, jednak tu pojawia się pytanie o to, czy obywatele będą skłonni dostarczać do skarbu państwa wystarczającą ilość pieniędzy, by móc je utrzymać. Trzecia opcja to wspierana przez geolibertarian idea *single tax*, aczkolwiek geolibertarianizm nie musi (choć może) być łączony z minarchizmem.

Koncepcja dobrowolnych składek jest najprostszą i najczęściej spotykaną formą obrony minarchizmu przed zarzutem łamania zasady nieagresji. Trudno z tą koncepcją dyskutować, gdyż, jak się zdaje, nie istnieją żadne przesłanki, które pozwoliłyby jednoznacznie rozstrzygnąć, czy ludzie będą czy też nie będą dobrowolnie płacić składki na rzecz rządu. Koncepcja składek dobrowolnych jest dość powszechnie aprobowana. Na oficjalnej stronie internetowej amerykańskiej Partii Libertariańskiej (największej na świecie frakcji politycznej opowiadającej się za libertarianizmem) możemy przeczytać, że wspiera ona ideę dobrowolnych podatków i nie widzi problemu w sytuacji, gdy Amerykanie wolą wydawać pieniądze na coś innego, niż rząd<sup>324</sup>. Prawdopodobnie zakłada się tu, że obywatele z jakiegoś powodu mogliby być skłonni raz na jakiś czas wpłacać składki na rzecz rządu i że, statystycznie rzecz biorąc, ktoś zawsze będzie te składki wpłacał w ilości wystarczającej do utrzymania władzy.

Przymusowe opodatkowanie, które w łatwy sposób rozwiązuje wszystkie problemy związane z utrzymywaniem państwa, jest przez niemal wszystkich libertarian uznawane za kradzież. Podobnie jak w przypadku pojęcia państwa, w istocie podatku zawiera się przymus jego płacenia: jeżeli składka na rzecz państwa nie jest przymusowa, to nie jest podatkiem. Libertarianie nie sprzeciwiają się dobrowolnemu płaceniu składek, natomiast sprzeciwiają się składkom przymusowym. To komponent przymusu sprawia, że idea podatku jest dla nich niedopuszczalna.

Jednym ze sposobów usprawiedliwienia przymusowych podatków jest koncepcja zła koniecznego. Jeżeli minarchista przyznaje, że państwo minimalne narusza zasadę nieagresji w imię wyższych racji (zagwarantowania obowiązywania tej zasady), to i przymusowe opodatkowanie musi zostać uznane za zło konieczne, niezbędne do realizowania tych racji. Obrona podatku jako zła koniecznego wynikającego z innego zła koniecznego, jakim jest utrzymywanie minimalnego państwa, jest trudna do przyjęcia dla twardych libertarian, ale dobrze koresponduje z wersją konsekwencjalistyczną tej filozofii. Przymusowe opodatkowanie przynosi więcej korzyści niż jego brak. Dla ortodoksyjnych

---

<sup>324</sup> A. Burns, *Taxes*, <https://www.lp.org/issues/taxes/> [dostęp: 01.01.2019].

libertarian jest to argumentacja całkowicie nie do przyjęcia, ponieważ zasada nieagresji jest dla nich absolutna, zatem każde jej naruszenie jest złe, bez względu na powody i przesłanki. Mniej ortodoksyjni libertarianie proponują rozwiązania alternatywne. Należy do nich na przykład likwidacja podatku dochodowego i pozostawienie podatków niebezpośrednich i akcyz<sup>325</sup>, które można, z technicznego punktu widzenia, uznać za opłaty umożliwiające wymianę towarów na rynku. Państwo nie kontroluje rynku, a jedynie umożliwia jego swobodne funkcjonowanie w zamian za opłatę, na podobnej zasadzie, na jakiej zarządca placu handlowego pobiera opłaty za możliwość ustawienia na tym placu straganu.

Wydaje się, że ze wszystkich typów libertarianizmu, najlepiej z problemem finansowania radzą sobie na poziomie teoretycznym geolibertarianie. Geolibertarianizm w naturalny sposób wspiera ideę państwa minimalnego, ponieważ zapewnia mu źródło finansowania, które jest uwarunkowane na swoiście pojmowanym prawie własności – ludzie są zobowiązani do płacenia *single tax* centralnemu organowi, który będzie zarządzał ziemią, która z kolei nie należy i nie może należeć w całości do nikogo. Nie jest jednak jasne, w jaki sposób miałyby się to odbywać w praktyce – czy za pośrednictwem centralnej instytucji państwa, czy też w jakiś inny sposób.

### 5.3.3. Problem rozrostu państwa

Trzecie zagadnienie, które składa się na grupę trudności praktycznych, to komplikacja, którą historyk i libertariański publicysta, Anthony Gregory, nazywa „dylematem minarchisty”. Gregory pyta o to, w jaki sposób ktokolwiek, kto opowiada się za państwem minimalnym, ma wierzyć, że państwo minimalne będzie trwało w swoich granicach, skoro historia pokazuje dobitnie, że państwa zbliżone do minimalnego nie tylko stopniowo rozrastały się i wykraczały poza swoje minimalne kompetencje, ale też za każdym razem było to w ich interesie<sup>326</sup>? Gdyby na świecie pojawiło się gdzieś państwo minimalne, to wiara, że utrzyma się ono w swoim kształcie, wydaje się dość naiwna. Rozrost państwa, nawet najbardziej ograniczonego, jest bardzo często uznawany za nieunikniony, a jedna z najbardziej znanych książek Hayeka, *Droga do zniewolenia*,

---

<sup>325</sup> Por. np. wywiad udzielony przez Rona Paula dla New York Timesa w listopadzie 2008 roku, przekopiowany na oficjalnej stronie internetowej Lew Rockwella: R. Paul, *The Libertarian Statesman*, rozm. przepr. S. Dubner, <https://www.lewrockwell.com/2008/11/ron-paul/the-libertarian-statesman/> [dostęp: 01.01.2019].

<sup>326</sup> A. Gregory, *The Minarchist's Dilemma*, <http://www.strike-the-root.com/4/gregory/gregory6.html> [dostęp: 5.01.2017].

dotyczy właśnie nieuniknionych konsekwencji rozrostu państwa. Najważniejszą z nich jest powstanie totalitaryzmu.

Samo zjawisko rozrastania się państw (rozumianego jako zwiększanie zakresu kompetencji i ingerencji w ekonomię) nie jest teorią, lecz powszechnie obserwowanym faktem, który nie podlega prostemu wyjaśnieniu. Johan Lybeck wymienia przynajmniej dwanaście różnych teorii<sup>327</sup>, które starają się tłumaczyć rozrost instytucji rządu w dwudziestym wieku. Teorie te nie są komplementarne, a niektóre całkowicie przeczą sobie nawzajem.

Minachiści nie dają jasnej odpowiedzi na pytanie Gregory'ego. Minarchizm określa dopuszczalne moralnie formy organizacji państwowej, ale praktyczne kwestie związane z ich utrzymaniem są albo w ogóle pomijane, albo rozwijane w sposób marginalny. Wiemy jedynie, jaki jest dopuszczalny zakres kompetencji państwa minimalnego, ale nie wiemy zbyt wiele na temat utrzymania tego zakresu na jednym poziomie. Chociaż ani Nozick, ani tym bardziej tacy jego poprzednicy jak Hobbes czy Locke, nie głoszą dosłownie, że państwa rzeczywiście powstają tak, jak jest to opisane w ich dziełach, to wyłania się z ich koncepcji obraz państwa jako tworu dynamicznego. Państwo to jeden z etapów procesu, w którym nieustannie znajduje się społeczeństwo. Wpierw jest stan natury, czyli stan anarchii, z którego wyłaniają się organizacje społeczne, zawiązywane bądź na drodze umowy społecznej, bądź w wyniku działania naturalnych procesów rynkowych, wspomaganych przez zasadę spontanicznego porządku, a których efektem jest powstanie państwa minimalnego. Nic w tych koncepcjach nie zabrania państwom dalszego rozrostu, bo jedyne co się określa, to dopuszczalny moralnie zakres kompetencji państw. Same instytucje mogą swobodnie rosnąć dalej, przybierając formę państwa ponadminimalnego, zmierzając w stronę totalitarnego systemu opresji, który przejmuje pełną kontrolę nad życiem obywateli, albo w stronę upadku.

Jak się zatem uchronić przed powstaniem superpaństwa i zatrzymać się na najlepszym możliwym poziomie państwa minimalnego? Hayek zauważa, że ostateczną winę za powstanie państw totalitarnych ponosi niewłaściwa wizja działania procesów rynkowych i wsparcie dla ideologii fundamentalnie z nimi sprzecznych. Sposobem na przeciwdziałanie rozrostowi państwa może więc być powrót do ideałów klasycznego liberalizmu i tworzenie warunków dla rozwoju gospodarki, zamiast planowania jej rozwoju<sup>328</sup>. Oznaczałoby to w praktyce wyrugowanie z przestrzeni publicznej socjalizmu,

<sup>327</sup> Por. red. J. Lybeck, M Henrekson, *Explaining The Growth Of Government (Contribution to Economic Analysis)*, Elsevier Science Ltd, Amsterdam 1988.

<sup>328</sup> F. A. von Hayek, *Druga do zniewolenia...*, s. 255-256.

zarówno jako realnych działań wpływających na gospodarkę, jak też jako ideologii, która prowadzi do podejmowania tych działań. Państwo minimalne, gdyby powstało, miałoby ten etap („desocjalizacji”) za sobą; czy jednak gwarantuje to, że zagrożenie nie wróci? Tego nie wiadomo, ponieważ nie wiadomo, czy i jak można się zabezpieczyć przed nawrotem szkodliwych ideologii. Społeczeństwo liberalne jest bardzo słabo przygotowane na taką sytuację. Hayek dostrzega to zagrożenie, gdy pisze, że liberalizm może być łatwo postrzegany jako ideologia negatywna, ponieważ pozornie nie proponuje niczego ponad podtrzymywanie już istniejącego, liberalnego *status quo*, postrzeganego jako coś naturalnego i nieuchronnego, a nie jako wynik świadomych działań mających na celu maksymalizację wolności<sup>329</sup>. W takiej sytuacji, gdy ludzie przestają łączyć wolność i wynikające z niej korzyści z jakąkolwiek teorią społeczną czy polityczną, łatwo o podatny grunt do rozprzestrzeniania konkurencyjnych teorii.

Czy da się jakoś zabezpieczyć przed tym zagrożeniem i jednocześnie nie łamać podstawowych idei, za którymi opowiada się libertarianizm? Powszechna edukacja mogłaby pomóc, ale taka edukacja, gdyby była przymusowa, jest sprzeczna z twardym libertarianizmem. Gdyby zaś państwo udzielało jej tym, którzy chcą z niej dobrowolnie skorzystać, to czy ludzie by z niej korzystali, czy uznaliby to raczej za stratę czasu? Te pytania pozostają otwarte.

Podsumowując, pytanie, które trzeba tu postawić, brzmi: czy państwo minimalne jest państwem wystarczająco stabilnym, czy też każda forma państwa prowadzi ostatecznie do rozrostu i zanegowania wolności? Jeżeli za rozrost państwa winę ponosi sprzeczna z porządkiem rzeczy ideologia, to trzeba określić, w jaki sposób należy się zabezpieczyć przed jej pojawieniem się i czy zabezpieczenie się przed „inwazją socjalizmu” jest możliwe bez naruszania kompetencji państwa minimalnego. Może się jednak okazać, że koncepcja państwa minimalnego zawiera w sobie paradoks – aby utrzymać państwo minimalne, potrzebne jest zastosowanie działań sprzecznych z ideą tego państwa.

---

<sup>329</sup> Tamże, s. 31.

## 6. Metodologiczne podstawy teorii państwa minimalnego

### 6.1. Wprowadzenie i ogólna struktura nozickowskiej filozofii państwa

W momencie ogłoszenia *Anarchii, państwa, utopii* w amerykańskiej filozofii politycznej miały miejsce dwa znaczące zjawiska. Pierwszym była dyskusja rozpętana wokół *Teorii sprawiedliwości* Johna Rawlsa. Drugim zjawiskiem był szybki rozwój libertarianizmu, którego postulaty, w twardej, kanonicznej odmianie, są przeciwne Rawlsowi i zakładają wprowadzenie całkowitej, wolnorynkowej anarchii.

Oba zjawiska łączy nacisk położony na kwestie uzasadnienia. Rawls formułuje i rozwija zasady sprawiedliwości przez odwołanie do teorii umowy społecznej, a libertarianie bezlitośnie krytykują państwo wychodząc ze swoich założeń antropologicznych i jasno zdefiniowanych praw własności. Podobnie robi Nozick, który krytykuje ostro Rawlsa z pozycji libertariańskiej, ale jednocześnie sprzeciwia się postulatam anarchokapitalistów, co oznacza, że kwestionuje zarówno koncepcje Rawlsa, jak i racje tych, pod których sztandarem go atakuje. Postawienie się w tak kłopotliwej pozycji sprawia, że potrzebuje potężnego aparatu argumentacyjnego do uzasadnienia zajmowanego stanowiska. Nozick poświęca bardzo dużo energii, by tego dokonać.

Autor *Anarchii, państwa, utopii* formułuje dwie niezależne linie argumentacyjne, które, przynajmniej w założeniu, mają prowadzić do tych samych wniosków, czyli do konieczności istnienia państwa minimalnego. Do wsparcia i wzmocnienia obu linii buduje dodatkową podstawę metodologiczną, nawiązującą do teorii umowy społecznej. Zastanawiający jest fakt, że liczni komentatorzy Nozicka poświęcają dużo uwagi jednej z tych argumentacji, ignorując przy tym niemal całkowicie drugą, dotyczącą fundamentu pod utopię<sup>330</sup>. Dysproporcja jest o tyle niezrozumiała, że druga argumentacja zajmuje blisko jedną czwartą całej *Anarchii, państwa, utopii*. Argumentacja wywodząca państwo minimalne ze stanu natury będzie dalej nazywana argumentacją główną.

Chociaż Nozick prezentuje swoją koncepcję fundamentu pod utopię jako argumentację alternatywną i drugorzędną, to wydaje się, że poprawna rekonstrukcja jego filozofii polityki winna rozpocząć się właśnie od niej. Po pierwsze, jest to argumentacja mniej szczegółowa, oparta na ogólnych przesłankach wyprowadzanych z dotychczasowych rozważań antropologicznych i etycznych. Można powiedzieć, że stanowi najprostszą odpowiedź, jakiej Nozick udziela na pytanie: „w jakim systemie społecznym

<sup>330</sup>A. R. Lacey, *Robert Nozick...*, s. 66.

ludzie powinni żyć?” Po drugie, wyciągane wnioski stanowią w zasadzie wstęp do argumentacji głównej, która ma charakter szczegółowy. Jeśli pierwsza argumentacja określa w jakim systemie ludzie powinni żyć, to druga dostarcza dokładnego uzasadnienia zgodności tego systemu z teorią sprawiedliwości.

\* \* \*

Ogólną strukturę poglądów Nozicka na temat państwa można przedstawić w postaci czterech części, z których każda jest próbą odpowiedzi na jedno pytanie.

1. Część pierwsza, antropologiczna, odpowiada na pytanie o to, jakie są granice dozwolonego moralnie działania człowieka. Odpowiedź zawierają poprzednie rozdziały pracy, składające się na rekonstrukcję nozickowskiej antropologii i filozofii moralnej w szerszym kontekście filozofii libertariańskiej. Jej rdzeniem jest teoria sprawiedliwości uprawnieniowej i zasada zadośćuczynienia, które są kluczowe dla argumentacji głównej.

2. Część druga ma charakter metodologiczny i odpowiada na pytanie: jaki jest najlepszy sposób wyjaśniania zjawisk społecznych i politycznych? Jest to krok niezbędny przed przystąpieniem do szukania odpowiedzi na pytania części trzeciej i czwartej. Nozick wykorzystuje teorię wyjaśnień potencjalnych Hempla i łączy ją z metodologią nawiązującą do metodologii teorii umowy społecznej.

3. Pytanie na które odpowiada część trzecia brzmi: w jaki sposób naturalne uprawnienia posiadane przez ludzi mogą być przestrzegane tak, aby mogli oni możliwie jak najswobodniej realizować własne cele? Jest zrozumiałe, że urząd, który nie będzie szanował fundamentalnych praw ludzkich wynikających z jego struktury antropologicznej, jest niepożądany. Odpowiedzią jest idea fundamentu pod utopię, liberalnej „metautopii”, której cechy pozwalają identyfikować ją z państwem minimalnym. Nozick twierdzi, że tylko państwo minimalne spełnia warunki bycia tym fundamentem.

4. Czwarta część zawiera odpowiedź na pytanie o to, w jakiej dokładnie strukturze społecznej i politycznej najlepiej realizują się warunki określone w części trzeciej. W tym miejscu Nozick stara się uprawomocnić powstanie i istnienie państwa minimalnego, i określić jego pożądany charakter. Część czwartą można rozbić na dwa aspekty. Pierwszy zasadza się na twierdzeniu, że tylko państwo minimalne jest uprawnione, drugi zaś na tezie że każde państwo ponadminimalne jest niedozwolone.

Powyższa struktura nie jest elementem teorii Nozicka, lecz zewnętrznym narzędziem, które ją porządkuje i klaruje. Nozick pokazuje obie drogi argumentacyjne jako

równoważne. Skoro tak, to nie ma powodów, żeby przedstawiać je w jednej, ściśle określonej kolejności. Odwrócenie porządku wywodu ma potwierdzić słuszność tej tezy. Ponadto porządkowanie argumentacji od ogólnych do szczegółowych wydaje się być bardziej eleganckie i wpływa na czytelność rozumowania, chociaż jest to kwestia czysto estetyczna i nie powinna być traktowana jako osobny argument przemawiający za takim uporządkowaniem.

Wprowadzenie dwóch argumentacji jest jednym ze sposobów, jakimi Nozick broni się przed krytyką. Aby wykazać, że jego koncepcja państwa minimalnego jest nie do przyjęcia, należy obalić obie ścieżki argumentacyjne. Poprawna ocena jego stanowiska wymaga w takim razie uwzględnienia krytyki obu ścieżek i postulowanych przez nie rezultatów.

## **6.2. Metodologia nozickowskiej filozofii państwa**

### **6.2.1. Dwa modele wyjaśniania: zasada skrytej ręki i zasada niewidzialnej ręki**

Rozważania nad metodologią Nozicka należy rozpocząć od zagadnienia sposobów wyjaśniania zjawisk. Nozick wyróżnia dwa sposoby ich wyjaśniania: wyjaśnianie na zasadzie skrytej ręki i wyjaśnianie na zasadzie niewidzialnej ręki.

Wyjaśnianie na zasadzie skrytej ręki działa w sposób następujący: to, co pozornie wydaje się niezaplanowane i przypadkowe, jest tłumaczone jako wynik planowego działania osoby albo grupy osób, co najjaskrawiej uwidacznia się w teoriach spiskowych<sup>331</sup>. Teorie spiskowe zakładają, że pozornie przypadkowe zjawiska są przejawami szerszej układanki przyczyn i skutków, których źródło tkwi w jakimś ukrytym, centralnym ośrodku decyzyjnym. Wyjaśnianie na zasadzie skrytej ręki posiada istotne walory. Zakłada bowiem, że układ zjawisk, które chcemy wyjaśniać, da się wyjaśnić przez sprowadzenie wszystkich faktów do jednej przyczyny, narzucającej im porządek odgórnie, z zewnątrz. Z drugiej strony, tłumaczenie każdego zbioru faktów jako wyniku świadomego działania jakichś sił, jest pracą bardzo trudną do wykonania, o ile w ogóle możliwą.

Wyjaśniania na zasadzie smithowskiej niewidzialnej ręki wolnego rynku tłumaczą, jak pewien ogólny układ, który sprawia wrażenie będącego wytworem świadomego działania jednostki albo grupy, został wytworzony i jest podtrzymywany przez proces, na który nikt nie ma świadomego wpływu. To co celowe, okazuje się być wynikiem działania przypadkowych sił, tak jak pozorna celowość w strukturze plastra

---

<sup>331</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 35.



miodu okazuje się być wynikiem niezaplanowanego działania. Porządek wyłania się spontanicznie w wyniku konsekwentnego stosowania podstawowych reguł.

Przyjęcie któregoś z tych dwóch modeli wyjaśniania wydaje się być arbitralne, ponieważ jeszcze przed zbadaniem zjawisk zakłada, że to, co chcemy wyjaśnić, działa w taki a nie inny sposób. Ponadto, oba założenia nie mają odzwierciedlenia w świecie, szczególnie w świecie zjawisk społecznych, który zdaje się być mieszaniną działań intencjonalnych i czynników przypadkowych. Do wyjaśniania *rzeczywistej* struktury społecznej należałoby zastosować jednocześnie oba rodzaje wyjaśnień. Nozick nie zamierza jednak wyjaśniać żadnego rzeczywistego państwa. Filozofia polityki nie jest politologią i nie zajmuje się rzeczywistymi państwami, tylko ideą państwa w ogóle, a w szczególności stara się odpowiedzieć na następujące pytanie: czy państwo powinno istnieć<sup>332</sup>? Nie pyta o rzeczywiste państwo, tylko o państwo jako pewną abstrakcyjną strukturę, byt pojęciowy.

Odpowiedź na pytanie o istnienie państwa może być dwojaka: „nie, państwo nie powinno istnieć” albo „tak, państwo powinno istnieć”. Odpowiedź negatywna wiąże się z zajęciem stanowiska anarchistycznego a odpowiedź pozytywna z jego przeciwieństwem, które można nazwać archizmem<sup>333</sup>.

W filozofii polityki (i w życiu codziennym w ogóle) przyjmuje się powszechnie rozwiązanie drugie – państwo powinno istnieć. Poszukiwanie odpowiedzi na podstawowe pytanie powinno się więc rozpocząć od przeanalizowania sytuacji konkurencyjnej, czyli sytuacji anarchicznej, i przeformułowania pytania podstawowego do formy następującej: „dlaczego nie powinna istnieć anarchia?”. W tym celu trzeba przestudiować jakąś sytuację anarchiczną, ale nie realną, tylko abstrakcyjną, która istniałaby wtedy, gdyby nie powstała żadna struktura polityczna, ani obecna, ani przeszła, ani jakakolwiek możliwa<sup>334</sup>. Jeśli uda się wyjaśnić, jak z postulowanego stanu anarchicznego może wyłonić się państwo w sposób prawomocny, który nie gwałci niczyich praw, wówczas okaże się, że istnienie państwa jest uzasadnione i nie ma powodu nakazującego jego odrzucenie. Oczywiście całe

---

<sup>332</sup> Tamże, s. 17.

<sup>333</sup> Etatyzm i archizm to pojęcia pokrewne, ale nie są ze sobą tożsame. Etatyzm na ogół akcentuje konieczność istnienia państwa o charakterze interwencyjnym. Archizm zakłada jedynie, że instytucja państwa (dowolnie definiowanego) powinna istnieć, aczkolwiek jest to słowo rzadko spotykane w literaturze. Przeważająca większość filozofii polityki ma charakter archistyczny, a stanowisko przeciwne, czyli anarchizm, pojawiło się stosunkowo późno i jest na tyle niszowe, że nie istniała (ani dalej nie istnieje) silna potrzeba mocnego akcentowania jego przeciwieństwa przez nadawanie mu osobnej nazwy. Przykładem użycia pojęcia archizmu jako przeciwieństwa anarchizmu może być artykuł Tibora Machana z czasopisma Reason, z maja 1977 roku. Por. T. Machan, *Archism Revisited: Let's Not Neglect a Good Theory*, „Reason” 1997, No. 5, s. 39-40.

<sup>334</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 18.

rozumowanie musi uwzględniać podstawowe rozstrzygnięcia o charakterze moralnym i antropologicznym, czyli wszystkie rozwiązania z zakresu filozofii moralnej składające się na zagadnienia relacji międzyludzkich.

Główne tezy formułowane przez Nozicka brzmią następująco:

1. Państwo, chociaż musi naruszać prawa jednostek podczas utrzymywania monopolu na ochronę wszystkich obywateli żyjących na jego obszarze, wyłoniłoby się ze stanu anarchii spontanicznie za sprawą rozwoju wydarzeń, które nie naruszyłyby niczyich praw<sup>335</sup>.

2. Tylko państwo minimalne, ograniczone do ochrony obywateli przed naruszaniem ich praw, jest usprawiedliwione.

3. Każde bardziej rozbudowane państwo jest nieprawomocne i gwałci prawa jednostki. Nie wolno mu się posługiwać aparatem przymusu w celu zmuszenia jednych obywateli do działań dla dobra innych, jak też w celu powstrzymywania działań ludzi dla ich własnego dobra<sup>336</sup>.

Dla libertariańskiej filozofii polityki najistotniejsze wydaje się tu twierdzenie pierwsze: uprawnione państwo, które nie gwałci niczyich praw, powstaje ze stanu anarchii samoistnie, na drodze działania sił niezależnych od pragnień poszczególnych jednostek. Nawet gdyby zaprowadzić postulowany przez anarchokapitalistów stan bezpaństwowy, to państwo i tak mogłoby się wyłonić z tego stanu spontanicznie, nie naruszając niczyich praw, a więc nie ma podstaw do jego odrzucenia na poziomie teorii, jak czynią anarchokapaliści. Oczywiście państwo uprawnione musi być minimalne.

Aby uzasadnić tę tezę, nie trzeba, zdaniem Nozicka, analizować rzeczywistych procesów państwowotwórczych<sup>337</sup>. Wystarczy wyjść od abstrakcyjnego stanu anarchii i pokazać, jak państwo może się z niego wyłonić w sposób uprawniony. Jeśli możemy przeprowadzić taką teoretyczną, abstrakcyjną dedukcję, jeśli pokażemy że da się wykazać prawomocne powstanie *abstrakcyjnego* państwa, to tym samym wykażemy, że *rzeczywiste* państwo odpowiadające swoim kształtem państwu abstrakcyjnemu także *jest uprawnione*. Jeśli zaś wykażemy, że ta dedukcja jest błędna, wówczas uzyskujemy przesłankę do opowiedzenia się za drugą odpowiedzią na pytanie podstawowe: państwo nie powinno istnieć.

Taka metodologia nie jest wytworem Nozicka, lecz często pojawia się w klasycznych teoriach umowy społecznej i ich współczesnych odmianach. Nie chodzi o

---

<sup>335</sup> Tamże, s. 7.

<sup>336</sup> Tamże, s. 5.

<sup>337</sup> Tamże, s. 21.

odtworzenie rzeczywistych procesów państwowotwórczych, ale wskazanie sposobu moralnego uzasadnienia powinności istnienia państwa. Ponieważ operujemy w sferze abstrakcji, toteż możemy przyjąć dowolne sposoby wyjaśniania zjawisk i dowolny punkt wyjścia dla całego rozumowania. Zadanie polega na wskazaniu dowolnej drogi do wyłonienia się uprawnionego państwa w zgodzie z przyjętą teorią praw. W tym celu możemy zastosować wyjaśnianie na zasadzie skrytej ręki, albo wyjaśnianie na zasadzie niewidzialnej ręki, przy czym to drugie jest bez porównania bardziej pomocne.

Nozick zdecydowanie faworyzuje wyjaśnienia na zasadzie niewidzialnej ręki. Przede wszystkim, jest ono bardziej zadowalające, gdyż ma charakter wyjaśnienia fundamentalnego. Wyjaśnienie fundamentalne polega na wytłumaczeniu pewnych zjawisk w kategoriach pochodzących spoza sfery tych zjawisk. Im mniej posługujemy się pojęciami, które konstytuują to, co wyjaśniamy, tym więcej rozumiemy. Tłumacząc skomplikowaną strukturę sprawiającą wrażenie jakby została stworzona celowo za pomocą niecelowych przyczyn, możemy ją wyjaśniać w kategoriach potrzeb, pragnień ludzi nastawionych na jej urzeczywistnienie<sup>338</sup>. Mamy układ zjawisk – państwo – tłumaczony za pomocą ludzkich działań, które nie są nastawione na to państwo. Wyjaśnienie układu zjawisk sięga poza ten układ zjawisk, a więc wnosi więcej w jego rozumienie. Wyjaśnianie na zasadzie niewidzialnej ręki pozwala zminimalizować użycie pojęć, które konstytuują zjawisko podlegające wyjaśnieniu<sup>339</sup>. Łatwiej jest wyjaśnić coś jako wynik spontanicznego zastosowania pewnych podstawowych praw, które nie są dane nam bezpośrednio inaczej niż przez przejawy ich zastosowania, niż wyjaśniać zjawiska przez celowe działanie obcej siły, czy dodatkowego elementu.

Argumentacja pokazująca, w jaki sposób może się wyłonić ze stanu natury prawomocne państwo, winna skorzystać z tego właśnie rodzaju wyjaśnień, gdyż te wyjaśnienia pozwalają w ogóle na przeprowadzenie takiej argumentacji, oraz gwarantują głębsze zrozumienie opisywanego procesu. Jak pisze Nozick, dowolna teoria stanu natury, która rozpoczyna od fundamentalnego scharakteryzowania działań, które są moralnie dopuszczalne bądź niedopuszczalne, a następnie przechodzi do opisu wyłonienia się państwa z tego stanu, ma walor wyjaśniający nawet jeśli żadne państwo nigdy nie powstało w ten sposób. Nozick odwołuje się tu do idei wyjaśniania potencjalnego Hempla – wyjaśnienie potencjalne tłumaczy, czym by było poprawne wyjaśnienie wtedy, gdy wszystkie wymienione w tym wyjaśnieniu elementy są prawdziwe i rzeczywiście mogą

---

<sup>338</sup> Tamże, s. 34.

<sup>339</sup> Tamże, s. 35.

wchodzić w grę<sup>340</sup>. Mówiąc prościej, wyjaśnienie potencjalne tłumaczy, jak mogłoby wyglądać poprawne wytłumaczenie jakiegoś układu zjawisk, gdyby ten układ faktycznie zaistniał w rzeczywistości. Wyjaśnienia z zakresu polityki, które odwołują się do pierwotnego stanu natury, a następnie pokazują jak wyprowadzić z niego państwo na drodze wyjaśnienia na zasadzie niewidzialnej ręki, są potencjalnymi wyjaśnieniami fundamentalnymi, a więc dają możliwie najgłębsze wyjaśnienie i zrozumienie opisywanych zjawisk, nawet jeżeli nie są poprawne w tym sensie, że nie odnoszą się do żadnych rzeczywistych procesów<sup>341</sup>.

Podsumowując: konstruowana przez Nozicka argumentacja, pokazująca jak ze stanu natury wyłania się państwo minimalne, nie mówi nic o rzeczywistych państwach, natomiast pozwala na głębsze zrozumienie, dlaczego państwo minimalne powinno istnieć w tym sensie, że jest moralnie uprawnione i bardziej pożądane niż przeciwstawny mu stan natury. Nie chodzi tu o fakty, a jedynie o sposób udzielenia odpowiedzi na pytanie o to, czy państwo powinno istnieć. Sama treść tego pytania zakłada, że nie możemy mówić o sferze faktów. Słowo „powinno” dotyczy sfery moralnej normatywności, która nie jest przecież dana w faktach, lecz znajduje się gdzieś poza nią. Tym samym filozofia polityki szukająca odpowiedzi na swoje podstawowe pytanie jest metodologicznie uprawniona do tego, by nie traktować sfery faktów jako swojej jedynej podstawy.

### **6.2.2. Krytyka metodologii Nozicka w świetle teorii umowy społecznej**

Nozickowska koncepcja państwa minimalnego, chociaż wyprowadzona z pozycji libertariańskiej, czerpie bardzo dużo z klasycznego liberalizmu, a w szczególności z teorii Locke'a, z którą ma najwięcej wspólnego<sup>342</sup>. Boucher i Kelly wskazują, że pomimo znaczących różnic, Nozick przetwarza teorię Locke'a na użytek współczesnej filozofii polityki w podobny sposób, w jaki Gauthier, Kavka czy Buchanan wykorzystują teorię Hobbesa<sup>343</sup>. To oznacza, że koncepcja Nozicka wykazuje silne podobieństwo do teorii umowy społecznej. Podobieństwo to ujawnia się w dwóch aspektach.

Po pierwsze, Nozick przyjmuje założenie, że da się wyjaśnić lub uprawomocnić państwo za pomocą odwołania do hipotetycznego opisu procesów państwowotwórczych. Tak samo jak teoretycy umowy społecznej przyjmuje, że hipotetyczny opis tych procesów

---

<sup>340</sup> Tamże, s. 21.

<sup>341</sup> Tamże, s. 22.

<sup>342</sup> A. R. Lacey, *Robert Nozick...*, s. 58.

<sup>343</sup> D. Boucher, P. Kelly, *The social contract and its critics: An Overview*, [w:] red. D. Boucher, P. Kelly, *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, London 1994, s. 6.

ujawnia moralne podstawy państwa i konstytuuje je jako prawomocne, nawet jeśli rzeczywisty przebieg tych procesów wyglądał inaczej. Nawet jeśli realne państwa powstały w sposób niesprawiedliwy, to sama idea instytucji państwa jest moralnie poprawna i dopuszczalna. Jeśli zaś państwo jest moralnie dopuszczalne w sferze idealnej, to realizacja tej idei także może być dopuszczalna, choć oczywiście nie musi.

Po drugie, Nozick odwołuje się w swym hipotetycznym opisie do tych samych elementów, które wykorzystują teorie umowy społecznej. Rozpoczynając od stanu natury pokazuje powstanie państwa poprzez szereg kontraktów lub umów, które są zawiązywane między ludźmi.

Koncepcja Nozicka nie jest jednak teorią umowy społecznej. Klasyczne koncepcje umowy społecznej zasadzają się na założeniu, że da się wyjaśnić i uprawomocnić państwo na drodze przesłedzenia procesu wyłaniania się tego państwa z hipotetycznego stanu natury, w którym ludzie zgadzają się na stworzenie instytucji państwa, ponieważ przynosi im to więcej korzyści, niż pozostawanie w stanie natury. Kontraktarianie starają się w podobny sposób uzasadnić obowiązywanie zasad moralnych, ustanawianych na drodze kontraktu. Nozick odrzuca założenie, że da się w ten sposób ustanawiać moralność oraz odrzuca, w ramach opisu hipotetycznego, możliwość intencjonalnego zawarcia umowy społecznej, optując w zamian za ideą wielu umów, których suma prowadzi do spontanicznego i niecelowego powstania państwa.

Współcześni kontraktarianie sprowadzają teorię umowy społecznej do twierdzenia, że w pewnych warunkach początkowych racjonalne jednostki zawierają porozumienie co do obowiązujących między nimi zasad, które mają działać na korzyść tych jednostek. Twierdzenie, że gdyby ludzie w określonych warunkach początkowych zachowywali się w pełni racjonalnie i w trosce o swoje interesy, to zawarliby porozumienie co do określonych praw obowiązujących pomiędzy nimi, jest przesłanką do twierdzenia, że prawa te powinny być przestrzegane także przez prawdziwych ludzi w rzeczywistym świecie, nawet jeśli nie znajdują się w opisywanych warunkach początkowych i nie zawsze postępują racjonalnie. Takie rozumowanie możemy znaleźć na przykład w teorii sprawiedliwości Rawlsa albo w teorii racjonalnych decyzji Gauthiera.

Powyższe twierdzenia są przedmiotem ostrej krytyki Nozicka, wymierzonej przede wszystkim przeciwko Rawlsowi na łamach *Anarchii, państwa, utopii*.

Krytyka Rawlsa obejmuje kilkadziesiąt stron<sup>344</sup>, jednak Nozick nie krytykuje u Rawlsa samej podstawy metodologicznej, a raczej szczegółową treść argumentacji,

---

<sup>344</sup> Por. R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 217-271.

dotyczącą przebiegu zawiązywania porozumień, czy warunków początkowych. Rawls porusza się w sferze czystej abstrakcji. Ludzie w jego koncepcji nie są „realni”, lecz są całkowicie wyabstrahowanymi bytami, które nie posiadają wiedzy co do swoich uzdolnień, możliwości i pozycji społecznej (Rawls nazywa to „zasłoną niewiedzy”<sup>345</sup>). Nozick tymczasem zakłada, że ludzie w jego hipotetycznym stanie natury są „prawdziwi” i niczym się od rzeczywistych ludzi nie różnią, poza swoim położeniem.

Ludzie u Nozicka nie zawierają powszechnego porozumienia, które prowadzi do ukonstytuowania się państwa; „umowa” w pewnym sensie zawiera się sama. Wykształcenie się państwa minimalnego jest wynikiem procesów o charakterze spontanicznym – ludzie żyjący w stanie natury zawierają między sobą różne umowy, dostarczają sobie wzajemnie różne usługi, w tym usługę zapewnienia bezpieczeństwa, a wskutek tych procesów dochodzi do spontanicznego powstania agencji ochronnych, które, ponieważ muszą przestrzegać zasad teorii uprawnieniowej, ostatecznie przekształcają się w państwa. Proces ten jest spontaniczny i niekontrolowany. Nie ma żadnej powszechnej umowy, są wyłącznie indywidualne kontrakty i zobowiązania, których suma prowadzi do wygenerowania państwa. Istotą zastosowania niewidzialnej ręki wolnego rynku do stanu natury jest konstatacja, że stan natury pozwala ludziom zastosować wszelkie możliwe środki zapobiegające trudnościami wynikającym z życia w anarchii, a skutkiem ich zastosowania jest powstanie państwa. Państwo jest więc niejako efektem ubocznym procesów mających na celu poprawę sytuacji ludzi żyjących w stanie natury. Jonathan Wolff uznaje ten element za jeden z oryginalnych wkładów Nozicka w teorię umowy społecznej<sup>346</sup>.

Istotnym elementem projektu Nozicka jest wykazanie nieuchronnego wyłaniania się państwa ze stanu natury. Gdyby państwo nie powstawało nieuchronnie, w zgodzie z prawami naturalnymi, wówczas nie istniałby powód, żeby odrzucić anarchiczny stan natury – oba stany, państwowy i bezpaństwowy mogłyby być dopuszczalne, tymczasem Nozickowi zależy na odrzuceniu stanu anarchii. Nieuchronność powstania państwa jest znaczącą różnicą względem umowy społecznej. Gdyby Nozickowi zależało tylko na wskazaniu, że państwo mogłoby powstać ze stanu natury bez łamania niczyich praw, wówczas nie byłoby powodu do budowania nowych argumentów przeciwko anarchii. Z powodzeniem wystarczyłaby do tego teoria Locke'a. Nozickowi zależy jednak na czymś mocniejszym, mianowicie na pokazaniu, że państwo minimalne jest jedynym

<sup>345</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 2009, s. 208-210.

<sup>346</sup> J. Wolff, *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*, Polity Press, Oxford 1991, s. 53.

prawomocnym rodzajem organizacji społeczeństwa, którego istnienie jest moralną koniecznością – musi nią być, jeżeli jego powstanie jest nieuchronne<sup>347</sup>.

Tymczasem, wbrew intencji Nozicka, nie mamy całkowitej pewności, czy jego zdaniem taka konieczność zachodzi. Wielu komentatorów zwraca uwagę na niechlujne i nieprecyzyjne posługiwanie się językiem w *Anarchii, państwie, utopii*. Pisząc o procesach prowadzących do powstania państwa, Nozick używa zamiennie słów *could* i *would*, które diametralnie zmieniają rozumienie jego koncepcji<sup>348</sup>. Nie jest w pełni jasne, czy państwo *mogłoby się (could)* wyłonić ze stanu natury, czy też *wyłoniłoby się (would)* ze stanu natury. Jeśli przyjmiemy, że Nozick ma na myśli wariant pierwszy (*could*) to wymowa jego twierdzeń jest o wiele słabsza, niż gdybyśmy przyjęli wariant drugi (*would*)<sup>349</sup>. Przyjęcie wariantu pierwszego wydaje się zaprzeczać wymowie całej koncepcji, chociaż, jak zauważa Lacey, da się tę interpretację obronić przez przyjęcie założenia, że możemy (*could*) doprowadzić do wyłonienia się państwa, jeżeli przyjmiemy pewne szczególne warunki początkowe, a jeśli to zrobimy, wtedy państwo faktycznie wyłoniłoby się (*would*) ze stanu wyjściowego<sup>350</sup>. Wariant drugi lepiej koresponduje z wymową całej koncepcji i pasuje do kontekstu; zdaje się więc, że Nozick ma wszędzie na myśli *would*.

Dokładne określenie założeń projektu Nozicka jest bardzo istotne dla określenia, jakie są właściwe intencje autora *Anarchii, państwa, utopii*. Wbrew temu, co Nozick pisze w rozdziałach poświęconym uzasadnieniom potencjalnym, nie jest wcale jasne, co tak naprawdę chce osiągnąć swoimi wywodami. Jedno, co jest pewne, to to, że nie zakłada naiwnie, że jakiegokolwiek państwo powstało wskutek opisywanych przez niego procesów<sup>351</sup>. Wśród komentatorów nie ma zgody co do tego, czy chce opisać i wyjaśnić istnienie państwa poprzez wskazanie procesu powstawania państwa ze stanu natury (anarchii), czy też chce wykazać, że istnieje sposób uprawomocnienia państwa przez pokazanie, jak państwo może hipotetycznie powstać ze stanu natury bez gwałcenia praw<sup>352</sup>. W skrócie, czy chce wyjaśnić (*explain*) państwo, czy usprawiedliwić/uzasadnić (*justify*) jego istnienie.

W zależności od tego, którą interpretację przyjmiemy za słuszną, to inaczej będzie

---

<sup>347</sup> Tamże, s. 57.

<sup>348</sup> Zarzut ten można spotkać u kilku autorów. Por. np. C. Sayward, W Wasserman, *Has Nozick Justified the State?*, „Pacific Philosophical Quarterly” 1981, Vol. 62, No. 4, s. 411–415; B. Williams, *The Minimal State*, [w:] red. J. Paul, *Reading Nozick: Essays on Anarchy, State, and Utopia*, Rowman & Littlefield Pub Inc, Lanham 1981, s. 33; J. Wolff, *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State...*, s. 47-48; R.P. Wolff, *Robert Nozick's Derivation of the Minimal State*, „Arizona Law Review”, 1977, Vol. 19, s. 10-11.

<sup>349</sup> A. R. Lacey, *Robert Nozick...*, s. 55.

<sup>350</sup> Tamże, s. 56.

<sup>351</sup> J. Wolff, *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State...*, s. 62.

<sup>352</sup> A. R. Lacey, *Robert Nozick...*, s. 54.

musiała przebiegać krytyka. Ponieważ rozstrzygnięcie, która z nich jest słuszna, nie jest całkowicie możliwe, toteż należy poddać krytyce obie. Warto zauważyć, że generują one pewne wspólne dla siebie trudności.

Pierwsza interpretacja (można ją nazwać interpretacją wyjaśniającą) głosi, że Nozick opisuje procesy powstawania państwa, które, jeśli nie zaistniały naprawdę w historii, to *mogłyby* zajść – ich zaistnienie jest potencjalnie możliwe. Nie mają wyjaśniać żadnego realnego państwa, a jedynie pozwolić na głębsze zrozumienie abstrakcyjnej idei państwa i to państwa sprawiedliwego, a więc takiego, które jest zgodne z założeniami teorii sprawiedliwości uprawnieniowej. Interpretacja wyjaśniająca określa dopuszczalny zakres działań sprawiedliwego państwa przez odwołanie do praw natury wyrażonych w teorii uprawnieniowej.

Interpretację wyjaśniającą można próbować krytykować na dwa sposoby. Aby w najprostszy sposób wykazać poprawność bądź niepoprawność całej koncepcji, należy przywrócić się opisowi wyłaniania się państwa minimalnego ze stanu natury i wskazać, że wnioski wyciągane przez Nozicka są błędne, ponieważ gdzieś w opisywanych procesach dochodzi do złamania zasad teorii uprawnieniowej. Jeśli opisany przez Nozicka proces łamie zasady tej teorii, wówczas rezultat końcowy, czyli państwo minimalne, nie może być uznany za zgodny z prawami natury. Aby nie zaburzać porządku wywodów, analiza tej interpretacji została umieszczona w rozdziale siódmym, który jest poświęcony argumentacji głównej. Wynika to stąd, że krytyce podlega ściśle treść argumentacji, tak więc najpierw należy przedstawić samą argumentację i opis procesów wyłaniania się państwa.

Innym sposobem krytyki tej interpretacji, jest konstatacja, że całe założenie metodologiczne, na którym opiera się wywód Nozicka, jest co najmniej problematyczne. Pojawia się bowiem wątpliwość: w jaki sposób opis hipotetycznych procesów prowadzących do powstania abstrakcyjnej koncepcji państwa ma się stosować do rzeczywistych państw, których moralna legitymizacja musi podlegać teorii uprawnieniowej, która ma charakter historyczny? Nawet jeśli Nozick formułuje wyjaśnienie odnoszące się do jakiegoś abstrakcyjnego państwa, to nie mówi nic o państwach rzeczywistych, które nigdy nie będą mogły utożsamić się z tym abstrakcyjnym ideałem. Ta ścieżka jest kluczowa dla drugiej interpretacji, jednak z powodzeniem stosuje się także do interpretacji wyjaśniającej.

Druga interpretacja, którą możemy nazwać interpretacją uzasadniającą albo usprawiedliwiającą, zakłada, że Nozickowi nie chodzi o wyjaśnienie państwa



minimalnego, ani też o pokazanie, w jaki sposób *mogłoby* ono zostać usprawiedliwione, tylko o pokazanie, że ono *jest usprawiedliwione*<sup>353</sup>. Taka interpretacja jest ryzykowna, szczególnie w świetle teorii uprawnieniowej. Nozick zakłada w niej, że moralne uprawomocnienie państwa minimalnego jest możliwe na drodze abstrakcyjnego eksperymentu myślowego i z tego powodu należy uznać, że realnie istniejące państwo minimalne – gdyby oczywiście powstało – także jest uprawomocnione. Mówiąc inaczej, z moralnego uprawomocnienia idei państwa wynika moralne uprawomocnienie rzeczywistego państwa, nawet wtedy, gdy nie powstaje ono w opisywany sposób<sup>354</sup>. Z hipotetycznego opisu zobowiązań ludzi wobec państwa Nozick wyprowadza rzeczywiste zobowiązania wobec rzeczywistego państwa. Takie założenie, które kryje się *implicite* na kartach *Anarchii, państwa, utopii*, zdaje się stanowić podstawę całej koncepcji politycznej Nozicka i jest nie tylko nie do pogodzenia z uprawnieniową teorią sprawiedliwości, która stanowi dla Nozicka ostateczny moralny punkt odniesienia dla wszystkich ludzi, ale też jest szerszą trudnością, z którą zmagają się teorie umowy społecznej.

Doktryny kontraktualistyczne wykorzystują umowę społeczną jako narzędzie do uzasadnienia zobowiązań państwa wobec obywateli i obywateli wobec państwa. Obowiązkiwanie norm moralnych i prawnych jest wyprowadzane z idei kontraktu, umowy albo powszechnej zgody, które mają za zadanie usprawiedliwiać lub wyjaśniać obowiązkiwanie tych norm w rzeczywistym świecie<sup>355</sup>. Pytanie, jakie można tu postawić brzmi: czy z takiego hipotetycznego wywodu można wysunąć wnioski, które będą się stosowały do realnie istniejących państw? Czy wnioski wysunięte na płaszczyźnie teoretycznej mają zastosowanie do płaszczyzny praktycznej? Jeśli teorie umowy społecznej opisują wyłącznie hipotetyczne państwo (a teoria Nozicka bez wątpienia to robi), to umowa zawiązywana przez ludzi w tym modelu także jest hipotetyczna, co oznacza, że w ogóle nie jest umową i nie może stanowić podstawy do jakichkolwiek realnych zobowiązań ludzi wobec państwa i odwrotnie<sup>356</sup>.

Istotne w tym kontekście są także ogólne uwagi Josepha Raza na temat autorytetu prawa – sam fakt zawiązania umowy dotyczącej przestrzegania prawa (w tym wypadku dotyczącego państwa) jest niewystarczający do uzasadnienia sprawiedliwości autorytetu praw, co do których zawiązano porozumienie. Na drodze umowy można poszerzyć granice

---

<sup>353</sup> R. P. Wolff, *Robert Nozick's Derivation of the Minimal State...*, s. 10.

<sup>354</sup> J. Wolff, *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State...*, s. 53.

<sup>355</sup> A. Cudd, S. Eftekhari, *Contractarianism*, [w:] red. E.N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2017 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/contractarianism/> [dostęp: 01.03.2018].

<sup>356</sup> R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge 1977, s. 151.

obowiązywania praw o wiele bardziej, niż gdyby były one ustanowione bez powszechnej zgody, co oznacza, że jakiegokolwiek zobowiązane do przestrzegania prawa ustanowionego drogą powszechnej zgody jest wiążące tylko wtedy, gdy za tymi prawami stoją jakieś obiektywne racje<sup>357</sup>. Mówiąc inaczej, sam fakt zawarcia umowy nie wystarcza, by ktokolwiek miał obowiązek jej realizowania, o ile nie stoją za nią przesłanki inne niż tylko subiektywna zgoda. Wbrew temu, czego należałoby się spodziewać, Nozick nie dostarcza jasnych odpowiedzi na takie trudności<sup>358</sup>.

Pytanie o rzeczywiste obowiązywanie hipotetycznych umów jest szczególnie ważne w kontekście teorii uprawnieniowej, która jest zbudowana na założeniu *historyczności sprawiedliwości*. O sprawiedliwości danej dystrybucji dóbr świadczy proces jej powstania, a nie jej kształt. Państwo jest więc sprawiedliwe tylko wtedy, gdy droga jego powstania jest sprawiedliwa, a nie wtedy, gdy ma kształt zgodny z abstrakcyjnym ideałem sprawiedliwego państwa.

Nozick zakłada, że skoro da się znaleźć hipotetyczne wyjaśnienie państwa minimalnego w sferze abstrakcji, to realne państwo także jest (lub może być) wyjaśnione i uprawomocnione. Jego wywody mogą jednak co najwyżej dowieść, że uprawomocnione moralnie (sprawiedliwe) jest tylko takie państwo minimalne, które powstaje w sposób opisany w argumentacji głównej. Jeżeli w rzeczywistości pojawi się państwo minimalne, to nie może być sprawiedliwe, o ile nie powstanie *dokładnie* w taki sposób, jaki opisuje Nozick. Zaistnienie państwa minimalnego w zgodzie z opisem Nozicka jest jednak skrajnie nieprawdopodobne z tego chociażby powodu, że stan natury obecnie nie istnieje i dopóki nie powstanie, to nie ma mowy o wyłanianiu się państw minimalnych, ani jakichkolwiek innych. Każda próba realizacji libertarianizmu musi rozpocząć się od sytuacji rzeczywistej, w której obserwujemy współistnienie szeregu państw ponadminimalnych, które należy następnie zlikwidować i ze stanu anarchii pozwolić się wyłonić państwu minimalnym, bądź okroić państwa ponadminimalne do postaci państw minimalnych. Tego jednak nie da się zrobić w taki sposób, żeby nie uzyskać państwa gwałcącego teorię uprawnieniową, nawet gdyby było to państwo minimalne.

Jak pokazano w rozdziale czwartym, dystrybucja dóbr jest lub nie jest sprawiedliwa w zależności od przebiegu kontraktów i transakcji, które doprowadziły do jej powstania. Każde istniejące państwo musi być więc oceniane zarówno pod kątem procesów, które doprowadziły do jego powstania<sup>359</sup>, jak też zgodności praw, które w nim

<sup>357</sup> J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, New York 1986, s. 93.

<sup>358</sup> J. Wolff, *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State...*, s. 59.

<sup>359</sup> A. R. Lacey, *Robert Nozick...*, s. 54.

obowiązują z teorią uprawnieniową. Z perspektywy teorii uprawnieniowej nawet państwo, które idealnie realizuje założenia państwa minimalnego, może nie być sprawiedliwe, ponieważ powstało na drodze historycznych niesprawiedliwości. Więcej nawet – możemy sobie wyobrazić dwa państwa minimalne, które niczym się od siebie nie różnią, poza tym, że jedno z nich powstało w sposób prawomocny, a drugie nie; *ergo*, to drugie nie posiada moralnej podstawy do istnienia, mimo tego, że funkcjonuje *dokładnie tak* jak powinno funkcjonować państwo minimalne.

Trudności na tym się nie kończą. Opisywane przez teorię uprawnieniową procesy transferu dóbr sięgają do przeszłości, której nie da się odtworzyć. Można z dużą dozą pewności założyć, że każde państwo, obecne i przeszłe, powstało na drodze historycznych niesprawiedliwości. Nawet gdyby przekształcić dowolne istniejące państwo w nozickowskie państwo minimalne, to ono dalej nie posiadałoby moralnego mandatu do istnienia. Musi tak być, ponieważ nozickowska teoria sprawiedliwości zasadza się na naturalnych prawach, które obowiązują absolutnie i zawsze, natomiast raz złamane, wymagają naprawy powstałej niesprawiedliwości. Co więcej, żadne państwo nie powstało na drodze liniowego łańcucha umów i transferów dóbr; w rzeczywistości każde z nich powstało na drodze wielu równoległych łańcuchów. Jeśli założymy, że niektóre z nich zgadzały się z założeniami teorii uprawnieniowej, to w efekcie do powstania państwa przyczyniły się zarówno procesy sprawiedliwe, jak też niesprawiedliwe. Rezultatu tych procesów nie da się więc ocenić jednoznacznie, a status moralny powstałego państwa jest nieokreślony.

Teoria uprawnieniowa ma charakter formalny, a nie treściowy. Być może dałoby się zbudować taką treść dla tej teorii, dzięki której byłaby w stanie poradzić sobie z oceną wyniku równoległych procesów prowadzących do powstania państwa oraz z dawnymi niesprawiedliwościami. Sposobem rozwiązania opisanych trudności byłoby przede wszystkim rozwinięcie Zasady Naprawy Niesprawiedliwości i określenie jakichś warunków „resetu”, które unieważniałyby wszystkie niesprawiedliwości powstałe w wyniku procesów, o których nie mamy wiedzy i/lub których nie jesteśmy w stanie nijak naprawić, ale tego, jak było już wspomniane, nigdzie u Nozicka nie znajdziemy z uwagi na formalny, a nie treściowy, charakter jego teorii. Nie jest też jasne, czy zignorowanie niesprawiedliwości z uwagi na niemożność jej naprawy może być utożsamione z jej naprawą.

Wywody Nozicka należy więc uznać za przynajmniej niekompletne. Nawet gdyby udało się dookreślić kształt teorii uprawnieniowej pozwalający na zlikwidowanie

omawianych trudności, to i tak nie dałoby się uciec od pierwszego problemu. Mianowicie historyczność teorii uprawnieniowej *zawsze* będzie zmuszała do indywidualnego rozpatrywania sprawiedliwości/uprawomocnienia danego państwa. Skoro tak, to cały wywód prowadzący do moralnego usprawiedliwienia państwa minimalnego nie ma sensu – nawet jeśli da się wykazać, że idealne, abstrakcyjne państwo minimalne może być moralnie prawomocne, to i tak najwyraźniej nie da się dla niego znaleźć rzeczywistego odpowiednika zgodnego z całą teorią. To oznacza, że koncepcja państwa minimalnego w przedstawionym kształcie niczego nie wyjaśnia i niczemu nie służy, a jej obrona wymaga zasadniczej reorganizacji zarówno pod względem metodologii, jak też stojącej za nią teorii praw.

### **6.3. Koncepcja fundamentu pod utopię**

#### **6.3.1. Nozickowska krytyka utopii pozytywnych**

Koncepcja fundamentu pod utopię ma charakter pomocniczy dla koncepcji państwa minimalnego, ale może też z powodzeniem służyć jako wprowadzenie do tej koncepcji.

Aby odtworzyć rozumowanie Nozicka i nadać mu bardziej systematyczną formę, można wprowadzić dla wygody dwa pojęcia porządkujące: utopii pozytywnej i utopii negatywnej. Przez utopię pozytywną będzie rozumiana koncepcja, która określa kształt najlepszego możliwego społeczeństwa; stawia się w niej szereg pozytywnych tez. Utopia negatywna nie określa kształtu takiego społeczeństwa, natomiast określa warunki w jakich takie społeczeństwo może się pojawić poprzez odrzucenie czynników które to uniemożliwiają. Nie należy jej utożsamiać z dystopią i antyutopią. Możemy przyjąć, że utopia negatywna jest każdą koncepcją utopii, która mówi, z czego należy zrezygnować, aby pozostawić warunki do wykształcenia się najlepszego możliwego społeczeństwa, bez określania dokładnych zasad funkcjonowania tego społeczeństwa. Fundament pod utopię w swych założeniach ma być właśnie utopią negatywną.

Koncepcja fundamentu pod utopię zasadza się przede wszystkim na twierdzeniu, że nie da się stworzyć jednej, spójnej i pozytywnej koncepcji porządku społecznego, w jakim ludzie powinni żyć i w którym ich życie będzie się najlepiej realizowało. Każda utopia pozytywna wymaga odrzucenia. Nozick podaje kilka argumentów uzasadniających to twierdzenie, chociaż wszystkie są odmianami jednego argumentu brzmiącego: ludzie są różni i nie ma jednego sposobu życia odpowiadającego wszystkim.

Celem konstruowania utopii jest stworzenie takiej społeczności, w której ludzie będą chcieli żyć i w której dobrowolnie postanowią żyć, jeśli taka społeczność – i możliwość dołączenia do niej – pojawi się<sup>360</sup>. Celem utopisty jest zaprojektowanie najlepszego możliwego świata społecznego. Jest on właściwie tożsamy z celem filozofa polityki, który stara się odkryć w jakich strukturach prawno-polityczno-moralnych *powinien żyć* człowiek (w przeciwieństwie do politologa, który bada, w jakich strukturach człowiek *żyje*). Jeśli jednak utopia to świat najlepszy możliwy, to *dla kogo* ten świat ma być możliwie najlepszy<sup>361</sup>?

Można wskazać aż trzy odpowiedzi na to pytanie: albo chodzi o świat najlepszy możliwy dla *wszystkich* ludzi, albo o świat najlepszy możliwy dla *niektórych* ludzi, albo o świat najlepszy możliwy dla *jednego* człowieka. Nozick zauważa, że utopie przyjmują odpowiedź pierwszą: świat utopijny ma być światem w pewnym ściśle sprecyzowanym sensie najlepszym możliwym dla wszystkich ludzi. Jak to jest jednak w ogóle możliwe<sup>362</sup>? Jeśli zechcemy określić dokładne warunki, jakie społeczeństwo musi spełnić, aby móc je uznać za utopię, wtedy okaże się, że jest to niemożliwe, ponieważ wszystkie warunki nakładane w ten sposób na społeczeństwo są niespójne. Nie da się jednocześnie i trwale zrealizować wszystkiego, co jest dobre społecznie i politycznie zarazem<sup>363</sup>.

Podstawową przesłanką takiej niemożliwości jest fakt, że twórcy utopii pozytywnych, a było ich przecież wielu, różnią się diametralnie co do swoich ustaleń i nie zgadzają się ze sobą. Nawet więcej, otóż w ramach jednej utopii, sformułowanej przez jednego utopistę, może się zdarzyć, że istnieją podziały społeczne i jedni ludzie robią jedno, a inni drugie<sup>364</sup>, co samo w sobie jest na jakimś podstawowym poziomie sprzeczne z najczystszyim ideałem utopii jako modelu świata najlepszego dla *wszystkich*.

Nozick podaje trzy podstawowe argumenty przeciwko utopii pozytywnej.

Po pierwsze, ludzie nie są identyczni, tylko różni. Mają różne interesy i zdolności, i kierują się różnymi wartościami, więc nie ma powodu sądzić, że dowolna liczba osób różniących się co do celów, motywacji, zdolności, czy możliwości, może żyć w jednej idealnie urządzonej społeczności. Wiele natomiast przemawia za tym, że taka społeczność nie istnieje<sup>365</sup>.

W dalszej kolejności – i jest to drugi argument – należy zauważyć, że jest mało

---

<sup>360</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 370.

<sup>361</sup> Tamże, s. 347.

<sup>362</sup> Tamże, s. 348.

<sup>363</sup> Tamże, s. 347.

<sup>364</sup> Tamże, s. 363.

<sup>365</sup> Tamże, s. 361.

prawdopodobne, by postulowany idealny system zdobył powszechne uznanie, a wszyscy ochoczo się do niego dostosują<sup>366</sup>. Argument opiera się na tej samej przesłance, co poprzedni: ludzie są różni, więc mają różne wyobrażenia o najlepszym świecie w jakim chcieliby żyć i trudno oczekiwać, że uniwersalna utopia spotka się z powszechnym uznaniem i przyjęciem. Gdyby było inaczej i ludzie nie byli różni, to stworzenie jednej społeczności odpowiadającej wszystkim byłoby możliwe. Należy jednak zauważyć, że z wielości dostępnych wartości (często ze sobą sprzecznych) w każdej społeczności można zrealizować tylko jeden ich zestaw. Nie da się więc zrealizować zestawu wartości wszystkich, poza jedną osobą lub niewielką grupką osób, którym dokładnie odpowiada zestaw danej społeczności<sup>367</sup>.

Ostatni argument, jest nieco bardziej złożony i służy Nozickowi zarazem jako przesłanka wspierająca koncepcję fundamentu pod utopię. Załóżmy, hipotetycznie, że da się stworzyć społeczeństwo jednego typu które będzie najlepsze możliwe dla wszystkich. Aby tego dokonać, można posłużyć się dwoma rodzajami narzędzi: narzędziami projektującymi lub narzędziami filtrującymi. Rezultatem użycia narzędzi projektujących jest opis jednego społeczeństwa. Biorąc pod uwagę, że ludzie są nie tylko różni, ale i bardzo skomplikowani (a więc ich zróżnicowanie zasadza się na ogromnej wielości zmiennych), to jest mało prawdopodobne, by dało się dojść do ideału społeczeństwa odpowiadającego wszystkim. Gdyby nawet ktoś zdołał taki ideał sformułować, to powstaje jeszcze pytanie o to, skąd czerpie pewność, że taki ideał da się zrealizować<sup>368</sup> i że będzie on zawsze właściwy. Dosadnie ilustruje tę tezę przywoływany przez Nozicka obraz jaskiniowców projektujących raz na zawsze najlepsze możliwe społeczeństwo, a potem zabierających się za jego realizację<sup>369</sup>.

Narzędzia filtrujące implikują odmienny proces, którego istotą jest eliminowanie różnych możliwości, aż do uzyskania pożądanego efektu. Procesy filtrujące są odpowiednie, gdy nie wiemy co właściwie chcemy uzyskać; gdy znamy ogólny zarys celu, ale nie posiadamy wiedzy na temat jego szczegółowego kształtu. Wprowadzenie filtra pozwala odsiać to, co niepożądane<sup>370</sup>. W tym wypadku byłyby to procesy, w których ludzie projektujący idealne społeczeństwo rozważają różne możliwości i je eliminują bądź modyfikują aż do momentu uzyskania pożądanego rezultatu. Aby przekonać się, które pomysły są najlepsze, trzeba je wprowadzić w życie, gdyż tylko to daje potwierdzenie, że

<sup>366</sup> Tamże, s. 364.

<sup>367</sup> Tamże, s. 361.

<sup>368</sup> Tamże, s. 365.

<sup>369</sup> Tamże, s. 366.

<sup>370</sup> Tamże, s. 366.

to, co projektowane, jest naprawdę możliwe<sup>371</sup>. Jeśli jednak zastosowanie narzędzi filtrujących wymusza sprawdzanie pomysłów w praktyce, to tym samym wymusza się konieczność zaistnienia wielu społeczności, które będą wypróbowywać wszystkie pomysły. Proces filtrujący jest więc w swej istocie bardzo prosty, otóż ludzie, którzy decydują się go zastosować, próbują żyć w różnych społecznościach i odrzucają wszystkie te, które im z różnych powodów nie odpowiadają<sup>372</sup>.

Nozick zauważa, że nie da się zaprogramować filtru, który sam by odrzucał to, co należy odrzucić. Jedynym filtrem mogą być indywidualni ludzie i to ludziom trzeba zostawić swobodę decydowania i osądzania każdego przypadku. Ci, którym dany przypadek odpowiada, zostaną, a ci, którym nie odpowiada, poszukają czegoś lepszego. Nie ma żadnych reguł oceny wartości danego sposobu życia poza subiektywną oceną i subiektywną sumą decyzji<sup>373</sup>. W utopii (rozumianej ogólnie, bez precyzowania czy chodzi o pozytywną czy negatywną) nie może istnieć jeden typ społeczności i nie może być tylko jednego sposobu życia. Utopia musi składać się z innych utopii; z różnych społeczności. Niektóre będą bardziej pociągające, a inne mniej, ale najważniejsze jest to, że „utopia dla wszystkich ludzi” musi być miejscem, w którym ludzie mają pełną swobodę dobrowolnego stowarzyszania się z innymi po to, aby dążyć do własnej realizacji dobrego życia w idealnej społeczności, oraz gdzie nikt nie ma prawa narzucać własnej wizji utopii innym<sup>374</sup>. Utopia jest więc w rzeczywistości *metautopia*: jest środowiskiem w którym można dowolnie realizować pomysły na utopie i sprawdzać, czy działają.

Nozick nie odrzuca idei utopii samej w sobie, a jedynie odrzuca ideę możliwości stworzenia jej na drodze procesu projektowania, którego efektem byłaby obowiązująca wszystkich utopia pozytywna. W zamian proponuje wykorzystanie narzędzi filtrujących do kreowania rzeczywistości społecznej w zgodzie ze swoimi przekonaniem i fundamentalnymi prawami wpisanymi w strukturę jednostki; „prawdziwa” utopia nie mówi nic o postulowanym społeczeństwie, lecz zapewnia ludziom narzędzia pozwalające samodzielnie znaleźć najlepszy dla siebie sposób życia. Ma więc charakter wyłącznie formalny. Nie odpowiada na pytanie „jak powinno wyglądać najlepsze społeczeństwo?”, tylko na pytanie „jak można dojść do najlepszego możliwego społeczeństwa?”. Nie jest pozytywna, lecz negatywna. Metautopia jest środowiskiem, w którym wolni ludzie sami mogą decydować o tym, jak chcą żyć, tak, aby ich egzystencja była najlepsza dla nich, a

---

<sup>371</sup> Tamże, s. 368.

<sup>372</sup> Tamże, s. 369.

<sup>373</sup> Tamże, s. 371.

<sup>374</sup> Tamże, s. 364.

nie dla kogoś, kto uważa, że wie najlepiej jak wszyscy powinni żyć.

Idea fundamentu pod utopię jest spójna z wcześniejszymi ustaleniami z zakresu filozofii moralnej i antropologii. Skoro ludzie są różni i kierują się różnymi wartościami i motywacjami, skoro posiadają prawo do tego by kierować swoim życiem (swoją własnością) o tyle, o ile nie przeszkadzają innym w robieniu tego samego, to nie da się określić jednego sposobu życia najlepszego dla wszystkich (bo każdy człowiek jest inny). Nie można także nikogo zmusić do udziału w wymyślonym przez siebie idealnym sposobie życia. Nozickowski wywód prowadzący do konieczności uznania fundamentu pod utopię zasadza się na odrzuceniu egalitaryzmu i uznaniu prawa do dysponowania własnością i samoposiadania jako najbardziej podstawowego prawa każdego człowieka.

Podsumowując cały wywód raz jeszcze, trzeba stwierdzić, że skoro niemożliwa jest pozytywna koncepcja utopii, to znaczy, że jedyną dopuszczalną jest koncepcja negatywna, która nie mówi nic na temat tego jak ludzie żyć powinni, natomiast pozwala im samym określać, w jakim porządku społecznym chcą żyć. W ramach tak rozumianej utopii negatywnej możliwe jest funkcjonowanie wielu niezależnych od siebie utopii pozytywnych. Utopia negatywna jest ramą, w której można tworzyć rozmaite porządki społeczne, jest ustrojem, który szanuje ludzką różnorodność i wolność działania. Ta metaautopia, fundament pod utopię, może mieć tylko jedną postać – państwa minimalnego.

### **6.3.2. Model światów możliwych**

Precyzyjnym objaśnieniem i charakterystyką działania fundamentu pod utopię jest teoretyczna konstrukcja, którą Nozick nazywa Modelem Światów Możliwych. Model Światów Możliwych to rodzaj eksperymentu myślowego, który wyjaśnia działanie metaautopii. Praktyczną realizacją Modelu Światów Możliwych jest państwo minimalne.

Model Światów Możliwych zakłada hipotetyczną sytuację, w której każdy człowiek może sobie wyobrazić dowolny świat, w którym chciałby żyć. Każdy ma prawo taki świat stworzyć, zamieszkać w nim lub go opuścić, jak też przenieść się z czyjegoś świata do swojego i odwrotnie. Mieszkańcy każdego świata, stworzeni razem z nim, także mogą w nim pozostać, bądź go opuścić i stworzyć własny. W tak zarysowanym wieloświecie mamy do czynienia z procesem spontanicznej kreacji różnorodnych krain. Pośród powstających światów być może istnieją światy stabilne, czyli takie, których mieszkańcy chcą w nich mieszkać<sup>375</sup>.

---

<sup>375</sup> Tamże, s. 349.



Świat stabilny to poszukiwana utopia, świat najlepszy możliwy. Na podstawie zasad działania wieloświata można określić pewne ogólne warunki, jakie świat stabilny powinien spełniać. Po pierwsze, żaden z jego mieszkańców nie może sobie wyobrazić lepszego świata, w którym wolałby żyć. Po drugie, w stabilnym świecie nie może istnieć jakaś uprzywilejowana grupa ludzi, którzy lepiej czuje się między sobą niż w ogóle społeczeństwa; gdyby taka grupa istniała, wówczas mogłaby opuścić ten świat i stworzyć sobie własny. Po trzecie, każdy nowy mieszkaniec tego świata nie może brać od innych więcej niż sam daje. Od żadnej grupy i stowarzyszenia nie można dostać niczego, co jest warte więcej niż to, co nowy członek wnosi. Musi tu panować równowaga, gdyż jeśli jakieś stowarzyszenie oferuje mniej niż zyskuje na członkostwie nowego obywatela, to w interesie innego stowarzyszenia jest zaoferować więcej niż to pierwsze, co wynika z praw wolnego rynku. Można podejrzewać, że świat stabilny, będzie się składał z różnorodnych jednostek, które odnoszą korzyść ze współpracy ze sobą, a niekoniecznie z jednostek narcystycznych, egoistycznych, myślących tylko o sobie<sup>376</sup>.

Model Światów Możliwych jest konstrukcją, w której każdy człowiek może sam stworzyć świat, w jakim chce żyć i do którego mogą przystępować inni ludzie. Praktyczną realizacją tego modelu jest coś, co można by, z braku lepszego określenia, nazwać „metaspółecznością” – społeczeństwem złożonym z mniejszych społeczności, do których można swobodnie przystępować lub które można opuszczać wedle własnego uznania i reguł rządzących tymi społecznościami. Oczywiście nie da się w pełni przenieść Modelu Światów Możliwych do rzeczywistości i istnieją pewne rozbieżności między tym modelem a jego rzeczywistym odpowiednikiem.

Po pierwsze, nie da się stwarzać ludzi, a ci ludzie, którzy istnieją, mogą nie być tymi, z jakimi chciałoby się żyć. Możliwa jest też sytuacja, w której pożądaną przez kogoś typ społeczności nie ma zwolenników wśród reszty ludzi i nikt się do tej społeczności nie dołączy. Po drugie, społeczności oddziałują na siebie nawzajem, gdyż funkcjonują obok siebie, bądź wręcz przenikają się ze sobą, a to oznacza, że muszą zostać określone jakieś zasady współżycia między nimi. Po trzecie, aby dowiedzieć się o jakiejś społeczności, przenieść się do niej albo ją opuścić, trzeba włożyć w to mniejszy lub większy wysiłek, co wiąże się też z pewną stratą czasu. Po czwarte, pewne społeczności mogą utrzymywać swoich członków w niewiedzy co do natury alternatywnych społeczności. Po piąte, niektóre rodzaje społeczności mogą być niemożliwe do zrealizowania w praktyce. Ilość społeczności w rzeczywistym świecie musi być skończona i wiele osób nie będzie mogło

---

<sup>376</sup> Tamże, s. 349-356.

żyć w takiej, w której by żyć chciało. Nozick zakłada jednak optymistycznie, że wciąż można wybrać życie w takiej społeczności, która będzie najbliższa pożądanemu ideałowi<sup>377</sup>. Aby fundament pod utopię mógł się utrzymać, potrzebuje jakiegoś gwaranta stabilności w formie władzy centralnej. Celem władzy centralnej jest podtrzymywanie fundamentu, a więc trzymanie współlegzystujących w jego ramach społeczności w ryzach i powstrzymywanie ich od najeżdżania się nawzajem<sup>378</sup>.

Nozickowska metaautopia, przedstawiana bądź w postaci fundamentu pod utopię, bądź jako praktyczna realizacja Modelu Światów Możliwych (jedno i drugie jest sobie równoważne), jest niczym innym jak odtworzonym w nowym aparacie pojęciowym modelem społeczeństwa liberalnego bądź libertariańskiego. Nozick sam to zresztą przyznaje, gdy pisze, że jego fundament jest libertariański i leseferystyczny<sup>379</sup>. Jego projekt jest pod pewnymi względami bardziej radykalny niż pomysły innych libertarian. W fundamencie pod utopię uprawnione jest istnienie grup, które będą odrzucać libertarianizm. Fundament pod utopię dopuszcza współistnienie wszystkich możliwych sposobów życia pod warunkiem przestrzegania uniwersalnych reguł wynikających z przyrodzonych ludzkich praw, ale nie w ramach konkretnej grupy. W ramach grupy prawa te nie muszą być szanowane, o ile ich członkowie dobrowolnie się na to zgadzają. Ludzie mają pełne prawo, w ramach danej społeczności, do umówienia się odnośnie restrykcji, których centralna władza nie może na nich narzucać. Społeczności indywidualne mogą mieć całkowicie dowolny charakter dający się pogodzić z funkcjonowaniem wskazanej uprzednio struktury fundamentalnej, a jeśli komuś charakter danej społeczności nie pasuje, wówczas może ją dobrowolnie opuścić<sup>380</sup>. Propozycje innych libertarian, w szczególności anarchokapitalistów, zdają się nie dopuszczać takiej możliwości, a to oznacza, że należy je zaklasyfikować do grona utopii pozytywnych, utopii projektujących, bez względu na to jak bardzo niekonkretne i zostawiające pole do działania swoim obywatelom by były.

### **6.3.3. Krytyka koncepcji fundamentu**

Koncepcja fundamentu generuje szereg interesujących problemów, które w pewnym stopniu dotyczą także koncepcji państwa minimalnego. Nie jest całkowicie pewne, że fundament pod utopię i państwo minimalne są ze sobą tożsame. Chociaż Nozick twierdzi inaczej, to zdaje się, że koncepcja fundamentu jest szersza i bardziej ogólna,

<sup>377</sup> Tamże, s. 358-360.

<sup>378</sup> Tamże, s. 384.

<sup>379</sup> Tamże, s. 374.

<sup>380</sup> Tamże, s. 377.

aczkolwiek wszelkie różnice należy uznać za bardzo subtelne. Hailwood twierdzi, że fundament nie jest równoważny państwu minimalnemu, ponieważ jest neutralny i, w przeciwieństwie do koncepcji państwa minimalnego, nie promuje libertariańskich ideałów własności i sprawiedliwości<sup>381</sup>. Obie koncepcje mogą być do siebie zbliżone, ale różni je stanowisko moralne, z jakiego są wyprowadzane. Lacey zauważa, że koncepcja fundamentu jest libertariańska w duchu, ponieważ zasadza się na libertariańskiej teorii praw, ale uwaga Hailwooda stawia słuszne pytanie o rzeczywistą wymowę *Anarchii, państwa, utopii*: czy jest ona libertariańska, na co wskazują dwie pierwsze części tej książki, czy też raczej opowiada się po stronie moralnego neutralizmu, na którym zasadza się koncepcja fundamentu<sup>382</sup>?

Odpowiedzi na wątpliwości Hailwooda i Lacey'a mogą być zapewne dwie. Po pierwsze, jeśli koncepcja fundamentu zasadza się na libertariańskiej teorii praw, to sama jest teorią o charakterze libertariańskim, więc *Anarchia, państwo, utopia* jest bez wątpienia dziełem o wymowie libertariańskiej w każdej swojej części i nie ma w niej żadnych subtelnych nieścisłości podważających jej wymowę. Po drugie, Nozick faktycznie zdaje się traktować fundament jako koncepcję ogólniejszą; państwo minimalne spełnia kryteria bycia fundamentem pod utopię, więc jest fundamentem w takim sensie, w jakim kwadrat jest prostokątem. Nie jest jednak jasne, czy możliwa jest praktyczna realizacja fundamentu, która zarazem nie byłaby tożsama z państwem minimalnym, nawet jeśli Nozick twierdzi, że tylko państwo minimalne spełnia kryteria bycia fundamentem. Jasne jest jedynie to, że koncepcja fundamentu nie mówi niemal nic na temat swojej praktycznej realizacji. Wiemy jakie zadanie ma realizować – jest nim stworzenie środowiska dla ludzi o odmiennych światopoglądach i zapatrywaniach na najlepszy sposób życia. Praktyczną realizacją tego środowiska ma być państwo minimalne i w tym sensie obie koncepcje dopełniają się ze sobą.

Inną różnicę dzielącą koncepcję fundamentu od państwa minimalnego i ograniczonego rządu z teorii klasycznych liberałów pokazuje Fowler. Jego zdaniem klasyczni liberałowie nie próbowali uatrakcyjnić swojej koncepcji przez dodawanie do niej komponentu utopijności. Obywatele mieliby popierać wolne liberalne społeczeństwo dlatego, że posiadaliby poczucie liberalnej sprawiedliwości, nabyte na drodze wychowania w społeczności ceniącej wartości liberalne. Wolne społeczeństwo nie ma w sobie niczego *stricto* utopijnego<sup>383</sup>. Jest jednym z wielu możliwych rodzajów organizacji społeczeństwa,

<sup>381</sup> S. A. Hailwood, *Exploring Nozick: Beyond Anarchy, State and Utopia*, Aldershot, Avebury 1996, s. 84.

<sup>382</sup> A. R. Lacey, *Robert Nozick...*, s. 70.

<sup>383</sup> M. Fowler, *Stability and Utopia; A Critique of Nozick's Framework Argument*, [w:] red. J. Corlett,

ale nie jest wartościowane dodatnio jako ideał, do którego należy dążyć, ponieważ jest możliwie najlepsze. Ta sama uwaga stosuje się do państwa minimalnego – jest ono obdarte z komponentu utopijnego. Nozick twierdzi, że jest to forma państwa, która jako jedyna jest uprawomocniona moralnie. Państwo minimalne nie jest utopijne i nie jest wartościowane dodatnio jako coś, do czego warto dążyć, podczas gdy fundament pod utopię już jest tak wartościowany, ponieważ jest utopijny, jak zostanie wskazane szczegółowo w dalszej części wywodu. Jeżeli obie koncepcje miałyby być ze sobą tożsame, wówczas pojawia się pytanie, czy Nozick państwo minimalne tylko opisuje, czy też je wartościuje moralnie. To z kolei prowadzi do problemu moralnej neutralności państwa, bo jeśli państwo minimalne jest wartościowane pozytywnie, wówczas nabiera ono charakteru moralnego i nie może być fundamentem pod utopię, który przecież z założenia powinien być neutralny.

Powyższe uwagi stanowią wstęp do poważniejszych trudności, jakie wzbudza koncepcja fundamentu. Najważniejszy zarzut, jaki można postawić tej koncepcji, głosi, że fundament pod utopię nie spełnia postawionego przed nim zadania. Zamiast pełnić rolę ideologicznego metaśrodowiska, osuwa się do grona krytykowanych utopii pozytywnych.

Fundament daje całkowitą swobodę wybierania społeczności w jakiej chce się żyć, ale tylko pod warunkiem, że mieści się ona w ramach fundamentu. Można żyć w społeczności komunistycznej, ale nie w państwie komunistycznym, które odrzuca ideę fundamentu. Władza centralna jest władzą utrzymującą przy życiu fundament, a więc aparat instytucjonalny zapewniający możliwość współistnienia różnych społeczności, jest ostatecznym elementem, który konstytuuje strukturę polityczną proponowaną przez Nozicka. Wszystko co istnieje w ramach tej struktury, nie jest tworem autonomicznym, lecz podległym aparatowi władzy. Nozick twierdzi, że najlepszą organizacją społeczności jest libertariańskie państwo minimalne, co jest propozycją utopii jak najbardziej pozytywnej, tymczasem jednym z dwóch głównych założeń, na których zasadza się koncepcja fundamentu, jest twierdzenie, że nie istnieje jeden sposób życia najlepszy dla wszystkich ludzi<sup>384</sup>.

Jeśli więc Nozick twierdzi, że w ramach fundamentu mogą istnieć społeczności odrzucające jego założenia, to przeczy sam sobie – każda tego typu społeczność, mimo odrzucania fundamentu, musi mu się podporządkować, a więc nie może odrzucać jego założeń. Co prawda fundament został tak pomyślany, by dawać możliwie jak najwięcej swobody ludziom, którzy w nim żyją, ale mimo wszystko jest on ograniczeniem, a więc

---

*Equality and Liberty: Analyzing Rawls and Nozick*, Macmillan, London 1991, s. 256-258.

<sup>384</sup> A. R. Lacey, *Robert Nozick...*, s. 69.

sprzeczność pozostaje nierozwiązana.

Można tu zauważyć jeszcze jeden problem, o którym pisze Fowler. Fundament musi być pojedynczą społecznością (państwem minimalnym), rządzoną jednym zestawem reguł, do których wewnętrzne społeczności muszą się dostosować. Skoro jedność społeczności jest niezbędna do podtrzymania fundamentu, to albo ludzie nie są tak zróżnicowani, jak twierdzi Nozick, że nie są w stanie żyć w ramach jednej wspólnoty, albo też są zbyt zróżnicowani, by żyć zgodnie w ramach jednej wspólnoty. W pierwszym wypadku podstawowa przesłanka koncepcji fundamentu pod utopię – zróżnicowania ludzi – zostaje zanegowana, natomiast w drugim wypadku pojawia się wątpliwość, czy państwo minimalne faktycznie spełni powierzone mu zadanie, gdyż pojawia się wniosek, że państwo minimalne/fundament ma umożliwiać pokojowe współistnienie ludziom, którzy nie są do takiego współistnienia zdolni<sup>385</sup>.

Uwaga Fowlera jest o tyle cenna, że podnosi kwestię głównej przesłanki koncepcji fundamentu – skrajnego zróżnicowania ludzi. Nozick postrzega ludzi przez pryzmat libertariańskiego indywidualizmu, podkreślając, że każdy jest inny, inaczej wychowany, ma inne cele, motywacje, potrzeby czy zaplecze kulturowe. Z tego zróżnicowania wywodzi wniosek, że nie da się znaleźć jednego sposobu życia najlepszego dla wszystkich. Skupiając się na tym, co ludzi dzieli, nie zauważa tego, co ich łączy, czyli tego, że wszyscy ludzie należą do jednego gatunku *homo sapiens*, są zbudowani biologicznie według jednego schematu, a więc przynajmniej niektóre potrzeby są wspólne wszystkim. Być może nie da się zbudować jednego modelu społeczności, która odpowiadałaby wszystkim ludziom, ale można ostrożnie założyć, że istnieją modele, które byłyby dla większości ludzi bardziej odpowiednie niż inne, ponieważ zapewniałyby realizację podstawowych potrzeb wspólnych wszystkim. Fundament pod utopię jest prezentowany jako taki właśnie model – obiektywnie najodpowiedniejszy dla wszystkich, co ponownie sprowadza go do kategorii utopii pozytywnych, przed którymi Nozick usilnie się broni.

Odwrotne postawienie problemu zakłada, że ludzie są zbyt zróżnicowani, żeby współegzystować; zawiera się tu sugestia, że różnice indywidualne i kulturowe mają większe znaczenie dla koegzystencji niż ogólnoludzkie podobieństwa. Znalezienie odpowiedzi na pytanie o to, co ma większy wpływ na ludzi i ich zachowanie – biologiczna natura czy normy kulturowe – nie jest w tym miejscu możliwe, jednak libertarianie na ogół

---

<sup>385</sup> M. Fowler, *Stability and Utopia; A Critique of Nozick's Framework Argument...*, s. 256-257.

opowiadają się za odpowiedzią, że natura<sup>386</sup>. Bez względu na prawdziwość tej odpowiedzi, trzeba zauważyć, że kierowałoby to Nozicka (akceptującego w ogólnym zarysie libertariańską antropologię) ku tezie, że istotniejsze jest to, co ludzi łączy, a nie to, co dzieli – biologiczną naturę wszyscy mają wspólną, podczas gdy zaplecze kulturowe jest zmienne i może być bardzo zróżnicowane. Wychodzenie od przesłanki o zróżnicowaniu ludzi w budowaniu koncepcji fundamentu pod utopię i ignorowanie cech wspólnych wszystkich ludzi, wydaje się w takiej sytuacji nadmiernym uproszczeniem całej sprawy.

Powyższe uwagi wskazują na trudności teoretyczne, a nie praktyczne koncepcji fundamentu. Jeśli nawet koncepcja fundamentu osuwa się w sferę utopii pozytywnych, to to nie oznacza to jeszcze, że jest złą koncepcją. Można zastanowić się, jak ją zrealizować, by uniknąć trudności.

Przed wszystkim, rzeczywista organizacja fundamentu musiałaby mieć bardzo swobodny charakter i przybrać postać luźnej federacji państw, albo jakichś tworów społeczno-politycznych, podporządkowanych ogólnemu prawu wyższego rzędu. Mogłaby to być jakaś metapolityczna organizacja międzynarodowa, której prawo byłoby ostateczną instancją rozwiązywania konfliktów wykraczających poza prawa stanowione wewnątrz poszczególnych grup. Tylko to gwarantowałoby wspólnotom istniejącym wewnątrz fundamentu możliwie największą swobodę. Nozickowskie państwo minimalne stałoby się wówczas mglistym tworem, który ingeruje tylko wtedy, gdy pojawia się konflikt między jednostką a społecznością uniemożliwiająca korzystanie z praw wynikających z istnienia fundamentu. Jak jednak miałyby się realizować prawo do tworzenia nowych społeczności, jeśli cała dostępna przestrzeń zostałaby zawłaszczona przez dotychczas istniejące organizacje i państwa, które mogłyby nie wyrazić zgody na secesję zbuntowanego regionu? Dodatkowy problem jest taki, że aby móc działać, władza centralna musi górować siłą nad społecznościami wchodzącymi w jej zakres. Jej „ramię wykonawcze” musiałoby być albo niezależne od pozostałych społeczności, a więc władza centralna traciłaby swój fundamentalny charakter, gdyż stałaby się osobną społecznością narzucającą innym swoje prawo na zasadzie hegemonii, albo składałoby się z członków pozostałych społeczeństw. W tym drugim wypadku pojawia się pytanie o efektywność działania takiej struktury, przypominającej bardzo współczesną Organizację Narodów Zjednoczonych, której zdolność do działania jest łatwo podatna na paraliż wskutek konfliktu interesów jej członków.

Nozick broni się twierdząc, że nie ma zamiaru przewidywać, jak będą się rozwijać

---

<sup>386</sup> Por. M. Rothbard, *Egalitaryzm jako bunt przeciwko ludzkiej naturze...*, s. 38-39, 48-50.

społeczności żyjące w fundamencie, bo fundament pod utopię z góry odrzuca jakiegokolwiek planowanie i opowiada się za dobrowolnym eksperymentowaniem i kształtowaniem społeczności. Jedyne, na co wskazuje, to środowisko w jakim realizacja tego założenia jest możliwa<sup>387</sup>, czyli w projekcie Nozicka utopijna jest właściwie nie wizja społeczeństwa, lecz proces, jaki ma doprowadzić do jego powstania. Jeśli jednak fundament jest równoważny państwu minimalnemu, oraz określa się charakter państwa minimalnego poprzez ustalenie, jakie jego działania są uprawnione, a jakie nie, wówczas całą koncepcja osuwa się w projekt o charakterze pozytywnym. Niechby i jego kształt był bardzo mglisty, ale to wystarczy, by z fundamentu pod utopię przejść do utopii, a więc wszystkie problemy, których odrzucenie utopii pozytywnej miało rozwiązać, wracają jak bumerang.

W nielicznej literaturze dotyczącej fundamentu pod utopię można także znaleźć trudności związane z samym teoretycznym schematem, który buduje Nozick, czyli z Modelem Światów Możliwych. Jedną z nich dotyczy mechanizmów, według których ludzie mieliby dokonywać wyboru pomiędzy odpowiadającymi im sposobami życia. W nakreślonym przez Nozicka schemacie, ludzie są w pełni rozwiniętymi jednostkami, zdolnymi do dokonywania wyborów w oparciu o posiadaną koncepcję dobra; można jednak spytać o to, jak nabywają tę zdolność. W rzeczywistości nikt nie rodzi się jako autonomiczna, dojrzała jednostka, lecz wzrasta w danej wspólnoty i stopniowo dopiero nabiera zdolności wyboru swojej życiowej drogi. Co kształtuje zdolność do wyboru takiego świata, jaki odpowiada danej jednostce? Można by domniemywać, że w wywodach Nozicka nie ma odpowiednio zbudowanego kontekstu, ale zdaniem Hailwooda, nie chodzi tu o brak odpowiedniego kontekstu, lecz o nieuzasadnione założenie, że ludzie mogą wybierać i wybierają w oparciu o jakąś koncepcję dobra, która jest w nich w pełni uformowana<sup>388</sup>. Wskazany niedostatek w Modelu Światów Możliwych zdaje się faktycznie istnieć, skoro nie ma żadnych przesłanek, by sądzić, że Nozick uważa inaczej. Jeśli człowiek wzrasta w jakiejś społeczności i ma osądzać, czy mu ona odpowiada, czy nie, to musi posiadać jakieś odniesienie do szerszego kontekstu, którego wzrastanie w jednym świecie nie zapewnia. Z drugiej strony, nie jest nigdzie powiedziane, że ludzie istniejący w Modelu Światów Możliwych, nie posiadają „podglądu” innych światów. Istotne dla tego zarzutu jest to, że żaden człowiek nie jest „obserwatorem z zewnątrz”: każdy jest uwikłany w kontekst kulturowy i społeczny w jakim wzrasta i nie da się, uwzględniając tylko ten kontekst, łatwo określić, jaki sposób życia jest najlepszy. Tylko konfrontacja z innymi

---

<sup>387</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 387.

<sup>388</sup> S. A. Hailwood, *Exploring Nozick: Beyond Anarchy, State and Utopia...*, s. 86.

kontekstami pozwala je ze sobą porównywać i podjąć decyzję, który z nich wydaje się odpowiedni.

Inną trudnością jest zagadnienie opuszczania danej wspólnoty przez osoby zadłużone; czy mogą opuścić wspólnotę i poszukać sobie lepszej? A jeśli mogą, to co wolno im zabrać ze sobą? Niejasna jest też sytuacja osób, które nie są w stanie znaleźć sobie wspólnoty, która by im odpowiadała lub która chciałaby je przyjąć<sup>389</sup>. Te trudności nie dotyczą właściwie samego modelu, który jest w końcu czymś na kształt eksperymentu myślowego, ale jeśli fundament pod utopię ma być realizowany w praktyce, to takie problemy niewątpliwie muszą się w nim pojawić. Wprawdzie nie mają one charakteru stricte filozoficznego, ale warto odnotować ich istnienie.

Bez względu na to, czy krytykujemy teoretyczne założenia modelu Nozicka, czy też wskazujemy na potencjalne trudności praktyczne związane z realizacją tej koncepcji, warto zaznaczyć, że nie wydają się one wystarczające do prostego odrzucenia zarówno koncepcji fundamentu, jak i państwa minimalnego. Nozickowski fundament może w praktyce rzeczywiście górować nad innymi projektami utopijnymi chociażby dlatego, że mimo osunięcia w utopię, wciąż zapewnia ludziom w nim żyjącym duże pole swobody i kształtowania rzeczywistości społecznej w znacznie większym stopniu, niż inne utopie. Dlatego, patrząc z perspektywy praktycznej, przesunięcie akcentu z metautopii na utopię nie jest wystarczające do całkowitego odrzucenia nozickowskiej utopii jako wewnętrznie sprzecznej. Wskazuje jedynie na pewne wewnętrzne komplikacje, których nie da się tu, jak się zdaje, uniknąć.

Problem pozytywności utopii Nozicka jest też ogólną trudnością wszystkich koncepcji liberalnych. Postulowany neutralny charakter liberalizmu załamuje się całkowicie, gdy próbuje się wyjść poza zakreślone przez liberalizm granice – wówczas cała koncepcja nabiera charakteru normatywnego i wartościującego. To, co jest zgodne z liberalizmem, jest dobre, a to, co jest sprzeczne, jest złe. Nozickowska utopia, która nie chce być utopią, także wpisuje się w ten schemat. Postuluje całkowitą neutralność wobec sposobów życia wybieranych w ramach fundamentu, ale odrzuca sposoby życia negujące sam fundament.

Problem ten jest dość poważny i dotyczy wszystkich liberałów – czyli także libertarian. Jego rozwiązanie zdaje się niemożliwe – być może neutralny charakter władzy jest niemożliwym do zrealizowania ideałem i jedynym rozwiązaniem jest rezygnacja z marzenia o neutralnym światopoglądowo i moralnie państwie.

---

<sup>389</sup> A. R. Lacey, *Robert Nozick...*, s. 68.



## 7. Uzasadnienie koncepcji państwa minimalnego w *Anarchii, państwie, utopii*

### 7.1. Ogólny kształt argumentacji

Zawarte w poprzednim rozdziale uwagi krytyczne sugerują, że przyjmowane przez Nozicka założenia metodologiczne są jeśli nie błędne, to przynajmniej podejrzone, jednak nie wystarcza to do prostego odrzucenia całej koncepcji. Jeśli przyjmujemy wyjaśniającą interpretację jego metodologii, wówczas dokładna analiza argumentacji głównej jest niezbędna do tego, by móc uczciwie ocenić całą koncepcję. Tą ścieżką podąża większość komentatorów, którzy na różne sposoby wytykają Nozickowi błędy, trudności lub nadużycia uniemożliwiające przyznanie, że istnieje sposób ustanowienia państwa bez łamania przyrodzonych praw, którym podlega każdy człowiek.

Jak pokazano w rozdziale piątym, anarchokapitalistyczny argument z przymusu skutecznie blokuje możliwość wprowadzenia do libertarianizmu jakiegokolwiek instytucji o charakterze państwowym, ponieważ idea takiej instytucji jest sprzeczna z teoretycznym rdzeniem tej filozofii. Z kolei zmodyfikowanie rdzenia w celu uniknięcia stanu anarchii byłoby zaprzeczeniem tego, co stanowi o istocie libertarianizmu, przynajmniej w jego twardej, ortodoksyjnej odmianie. Gdyby więc Nozickowi udało się wykazać, że państwo niekoniecznie gwałci zasadę nieagresji i prawa własności, byłby to znaczący wkład w całą doktrynę.

Przed przystąpieniem do dokładnej rekonstrukcji i analizy nozickowskiej argumentacji, warto nakreślić jej ogólny kształt, aby móc przyrzeć się jej z pewnego dystansu. W głównych punktach jest ona stosunkowo prosta, a Lacey streszcza ją z powodzeniem na połowie strony. Punktem wyjścia argumentacji jest locke'owski stan natury, w którym ludzie żyją bez instytucji władzy i podlegają naturalnym prawom wolnego rynku. Ludzie uznają za korzystne zrzeszać się w grupy, które zapewniają swoim członkom ochronę. Na danym obszarze wyłaniają się liczne agencje ochronne, a ludzie przyłączają się do tych, które są największe i oferują najlepsze usługi w zakresie ochrony mienia i zapewnienia bezpieczeństwa. Największa agencja wypiera pozostałe agencje na danym terenie i uzyskuje monopol na użycie siły w celu dostarczania swoich usług. Nozick nazywa taką agencję „państwem ultraminimalnym”, ponieważ jej monopol nie jest usankcjonowany prawnie. Agencja bowiem chroni wyłącznie swoich klientów, podczas gdy osoby niezrzeszone, które żyją na obszarze tej agencji, nie są objęte jej usługami. Agencja ma za zadanie chronić klientów przed osobami niezrzeszonymi, co wiąże się z

ograniczeniem praw osób niezrzeszonych. Z tego powodu, na mocy omawianych w rozdziale czwartym zasad teorii uprawnieniowej i zasady zadośćuczynienia, agencja jest moralnie zobligowana do udzielenia niezrzeszonym rekompensaty za ograniczanie ich praw pod postacią udzielenia swoich usług za darmo. W ten sposób wszystkie osoby żyjące na danym terenie zostają objęte usługami ochronnymi, a to oznacza, że agencja ochronna przekształca się z państwa ultraminimalnego w minimalne, ponieważ spełnia oba warunki nałożone na takie państwo: posiada monopol na danym obszarze i zapewnia ochronę wszystkim, którzy na tym obszarze żyją<sup>390</sup>. Każdy dalszy rozrost państwa jest niedopuszczalny, gdyż żadne państwo ponadminimalne nie posiada moralnej legitymizacji.

Argumentację Nozicka można rozbić na cztery etapy<sup>391</sup>.

Etap pierwszy rozpoczyna się w stanie natury, a kończy na powstaniu pełnoprawnych agencji ochronnych. Głównym obiektem zainteresowania na tym etapie jest koncepcja stanu natury zaczerpnięta od Locke'a.

Etap drugi obejmuje przejście od agencji ochronnych do państwa ultraminimalnego. Przejście odbywa się na drodze ustanowienia monopolu geograficznego agencji poprzez wskazanie, w jaki sposób agencje rozgraniczają swoje strefy wpływów, zamiast działać wspólnie na jednym obszarze.

Etap trzeci dotyczy przejścia od państwa ultraminimalnego do państwa minimalnego. Jest to najbardziej newralgiczny punkt całej argumentacji i na nim skupia się uwaga krytyków. Aby uzasadnić przejście, Nozick wykorzystuje swoją zasadę zadośćuczynienia, jest jednak wątpliwe zarówno to, czy uzasadnienie jest zadowalające, jak też czy cała koncepcja zadośćuczynienia jest poprawna.

Etap czwarty obejmuje niedopuszczalne przejście od państwa minimalnego do państwa ponadminimalnego. Jest to część krytyczna filozofii Nozicka, a jej głównym elementem jest krytyka *Teorii sprawiedliwości* Rawlsa. Ponieważ nie jest ona istotna dla kształtu doktryny państwa minimalnego, nie będzie tu rozwijana.

---

<sup>390</sup> Tamże, s. 59-60.

<sup>391</sup> Posługuję się zmodyfikowanym podziałem Roberta Wolffa. Wolff także wyróżnia cztery etapy argumentacji, ale dzieli je w inny sposób. Pierwszy etap obejmuje ludzi w stanie natury, którzy zawiązują dobrowolnie stowarzyszenia ochronne. Etap drugi dotyczy formowania się agencji ochronnych. Etap trzeci to proces monopolizacji usług ochronnych przez agencję na danym terenie. Etap czwarty przedstawia przejście od państwa ultraminimalnego do minimalnego. Ponieważ agencje ochronne formują się ze stowarzyszeń w sposób płynny i trudno rozpatrywać te dwie formy organizacji osobno, zdecydowałem się połączyć je w jeden segment. Krytyka państwa ponadminimalnego została dodana, ponieważ procesy państwowotwórcze u Nozicka przebiegają stopniowo i wszelkie argumentacje dotyczące tego, w którym momencie przestają one być moralnie dopuszczalne, powinny zostać uwzględnione w opisie tych procesów. Por. R. P. Wolff, *Robert Nozick's Derivation of the Minimal State...*, s. 8-9.

## 7.2. Od stanu natury do agencji ochronnych

### 7.2.1. Stan natury

Nozick twierdzi, że cała argumentacja musi się rozpocząć od wyobrażenia początkowej sytuacji, która opisuje stan przeciwny państwowemu, a więc stan naturalnej anarchii. Pierwszą kwestią wymagającą rozważenia jest w takim razie określenie kształtu tego stanu, gdyż przyjęcie konkretnej koncepcji stanu natury implikuje konkretne, nie zaś dowolne, wnioski. Nie może to być dowolny stan anarchii rozumianej jako brak państwa, trzeba bowiem powiedzieć na jej temat coś więcej.

Zdaniem Nozicka, byłoby bardzo pożądane, żeby początkowy stan anarchii był jak najbardziej nieprzyjemny. Przez kontrast z okropną rzeczywistością bezpaństwową łatwo stworzyć obraz państwa, które jawiłoby się jako zawsze lepsze, bez względu na to jak byłoby skonstruowane i co mogłoby zrobić ze swoimi obywatelami. Nozick zauważa jednak, że do zachowania adekwatności opisów należałoby zastosować „kryterium minimum” – po skupieniu uwagi na najbardziej pesymistycznym ujęciu sytuacji bez państwa, trzeba porównywać je z najbardziej pesymistycznym ujęciem sytuacji z państwem. W takiej perspektywie każdy stan anarchiczny choćby odrobinę lepszy, niż ten wyjściowy, jawiłby się jako bardziej pociągający niż państwo<sup>392</sup>.

„Najbardziej pesymistyczne ujęcie sytuacji z państwem” można zdefiniować jako hobbesowski przedpaństwowy stan wojny wszystkich przeciwko wszystkim. Skoro musimy ją odrzucić, to należy poszukać innej drogi. Nozick proponuje, żeby skupić się na takiej sytuacji, w której ludzie generalnie przestrzegają przyrodzonych ograniczeń moralnych i na ogół „działają tak jak powinni”. Trzeba przyjąć, że człowiek raczej współpracuje z innymi niż wchodzi w konflikty, ale nie zakładać, że jest to jakaś uniwersalna zasada. Sytuacja taka nie jest szczególnie optymistyczna, bo nie zakłada, że wszyscy działają idealnie, ale jest najlepszą sytuacją anarchiczną jakiej można by oczekiwać w życiu – jest to najdoskonalsza realistyczna sytuacja anarchiczna<sup>393</sup>. Jeżeli udałoby się wykazać, że państwo ma wyższość nawet nad najdoskonalszą realistyczną formą anarchii, albo że samo powstałoby w sposób dopuszczalny moralnie z takiego stanu anarchii, wówczas dowiodłoby się istnienia racji usprawiedliwiającej istnienie państwa, a więc wykazałoby się, że państwo powinno istnieć.

Zdaniem Nozicka najodpowiedniejszym punktem wyjścia, spełniającym wymogi

---

<sup>392</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 18.

<sup>393</sup> Tamże, s. 19.

jego wyjaśniającej filozofii polityki, jest stan natury definiowany przez Locke'a – i od tego właśnie stanu natury Nozick decyduje się rozpocząć swoje poszukiwania racji usprawiedliwiających państwo. Zaznacza też, że jego stan natury jest na tyle zbliżony do lockowskiego, że o ile nie sygnalizuje, że jest inaczej, to znaczy, że są one ze sobą identyczne<sup>394</sup>.

W tym momencie można wskazać pierwszą istotną trudność argumentacji Nozicka. Jan Narveson uznaje za dość dziwne założenie, że najlepszym punktem wyjścia dla argumentacji jest właśnie stan natury Locke'a, z jego jasno zdefiniowanymi naturalnymi prawami i wynikającymi z nich ograniczeniami. Odrzucony stan natury Hobbesa wydaje się lepiej nadawać do zadań, jakie stawia sobie Nozick.

Narveson pyta: dlaczego Nozick zakłada, że przyjęcie stanu natury, w którym już obowiązują prawa naturalne jest rozsądniejsze albo korzystniejsze dla argumentacji, niż pełny hobbesowski amoralizm, który uznaje, że w stanie natury nie obowiązują żadne prawa poza „prawem natury”, które z prawami naturalnymi Locke'a nie ma wiele wspólnego? Nozick twierdzi, że szuka wyjaśnienia fundamentalnego dla rzeczywistości politycznej w kategoriach niepolitycznych; te kategorie muszą mieć charakter moralny. Nie buduje jednak filozofii moralnej, która tłumaczy jak z punktu wyjścia, gdzie nie obowiązują żadne prawa, może wyłonić się obowiązująca moralność, tylko przyjmuje konkretne moralne stanowisko i go właściwie nijak nie uzasadnia, przyjmując tylko, że jest ono najlepsze<sup>395</sup>.

Nozick niewątpliwie zajmuje inne stanowisko niż Locke i Hobbes, chociażby dlatego, że jego koncepcja stanu natury jest wybrana arbitralnie do realizacji konkretnego celu, podczas gdy Locke i Hobbes zajmowali swoje stanowiska, gdyż wierzyli, że ludzie w stanie natury żyliby ze sobą w takich, a nie innych relacjach. Tymczasem Nozick wybiera stan natury Locke'a, a stan natury Hobbesa wydaje się uznawać za mało wiarygodny<sup>396</sup>. W obu koncepcjach człowiek działa z uwagi na własną korzyść – to wspólny element koncepcji Locke'a<sup>397</sup> i Hobbesa<sup>398</sup>. Kluczowa różnica pomiędzy nimi polega na tym, że dla Locke'a istnieją przyrodzone, naturalne prawa, podczas gdy w przypadku Hobbesa niekoniecznie, gdyż jego „prawo natury” jest jedyną regułą rządzącą zachowaniami, ale ponieważ w stanie natury podlega mu wszystko oraz wszystko można za jego pomocą

---

<sup>394</sup> Tamże, s. 23.

<sup>395</sup> J. Narveson, „*Anarchy, State and Utopia*” by Robert Nozick, „Dialogue” 1977, Vol. 16, No. 2, s. 301-302.

<sup>396</sup> Tamże, s. 299.

<sup>397</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 254.

<sup>398</sup> T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 214-215.

usprawiedliwić, to nie jest ono tak naprawdę prawem. Z pewnością nie w tym sensie, w jakim są nimi prawa natury Locke'a. Narveson pyta w tym miejscu o problem rozpoznania praw: jak w stanie natury ludzie określają treść praw i ustosunkowują się do nich? Następnie podaje dwa rozwiązania. Pierwsze: ludzie obserwują swoje zachowania i widzą, że pewnych rzeczy nie są w stanie intencjonalnie uczynić, gdyż uznają je za niesłuszne. Drugie: ludzie dokonują refleksji nad swoją naturą, namyślają się nad dostępną wiedzą i zgadzają się w końcu co do treści naturalnych praw, ale w żaden sposób z tego nie wynika, że są zobowiązani do ich przestrzegania. Pierwsze rozwiązanie obserwujemy u Locke'a, a drugie u Hobbesa<sup>399</sup>.

Z powyższych uwag wynika, że ludzie w obu stanach natury inaczej dokonują wyboru państwa. Człowiek Hobbesa nie jest do niczego zobowiązany, a jego jedynym kryterium wyboru jest własna korzyść. Decyduje się na życie w państwie, ponieważ przynosi mu to więcej korzyści niż życie w stanie natury, pomimo ograniczenia wolności. Człowiek Locke'a jest na swój sposób zdeterminowany już w punkcie wyjścia – zanim zdecyduje się na wybór konkretnego ustroju, musi określić, czy jest on zgodny z warunkami narzuconymi przez prawa naturalne, natomiast jego subiektywna korzyść jest tu na drugim planie<sup>400</sup>. Człowiek Locke'a nie mógłby zgodzić się na życie w społeczności socjalistycznej, nawet wtedy, gdy przyniosłoby mu to więcej korzyści niż życie w społeczności liberalnej. Człowiek Hobbesa nie ma takiego problemu, gdyż może wybrać dowolną społeczność bez względu na jej zgodność z naturalną moralnością. Jeśli potencjalne korzyści uzna za ważniejsze od zgodności z zasadami moralnymi, to nic nie może go powstrzymać.

Nozick nie uzasadnia nigdzie swojej teorii praw, lecz przyjmuje ją jako punkt wyjścia filozofii moralnej i politycznej<sup>401</sup>. Jego koncepcja wyjaśnień fundamentalnych nakazywałaby jednak uznać, że teoria praw winna być punktem dojścia tej filozofii, a nie punktem wyjścia. Skoro ma wyjaśniać rzeczywistość polityczną, w której obowiązują prawa naturalne, to jej wyjaśnienie w kategoriach niepolitycznych nie powinno zawierać tych praw, lecz pokazywać ich powstanie z sytuacji braku praw. Argumentacja główna pokazuje wyłanianie się państwa w sytuacji, gdy prawa chronione przez to państwo już obowiązują, bez wyjaśniania, skąd się bierze moc ich obowiązywania.

Człowiek w stanie natury Nozicka, podobnie jak człowiek w stanie natury

---

<sup>399</sup> J. Narveson, „*Anarchy, State and Utopia*” by Robert Nozick..., s. 300.

<sup>400</sup> Tamże, s. 300.

<sup>401</sup> C. G. Normore, „*Anarchy, State and Utopia*” by Robert Nozick: *A Review*, [w:] „Canadian Journal Of Philosophy” 1977, Vol 7, No. 1, s. 188.

Locke'a, skądś zna fundamentalne, naturalne i absolutne prawa – skoro człowiek Locke'a zna je z obserwacji i wglądu, a więc posiada zapewne jakiś zmysł moralny, to człowiek Nozicka także musi go posiadać<sup>402</sup>. Pomimo tego, człowiek Nozicka *nie zachowuje się* jak człowiek Locke'a, lecz jak człowiek Hobbesa! Jak zostanie pokazane w kolejnych podrozdziałach, człowiek Nozicka nie decyduje się na przynależność do agencji ochronnych z uwagi na to, że agencje chronią jego przyrodzone prawa, lecz czyni to dlatego, że uznaje to za korzystne dla swoich interesów. Korzyść decyduje o wyborze agencji, a nie sam fakt, że agencja chroni prawa. Człowiek Nozicka może egzekwować prawo na własną rękę, może nawet uznawać za sprawiedliwe takie zasady, które nijak nie są zgodne z prawami własności, chociaż, jak będzie się starał wykazać Nozick, agencje ochronne mogą zmusić go do podporządkowania się regułom wynikającym z teorii uprawnieniowej. U swoich podstaw, człowiek Nozicka jest całkowicie wolny i jest bardziej spokrewniony z człowiekiem Hobbesa niż z człowiekiem Locke'a. Kształt stanu natury nie jest wyznaczany przez jakieś arbitralne, zewnętrzne kryteria lecz przez czynniki antropologiczne, czyli przez to, jacy są i jak się zachowują ludzie. Zgodnie z indywidualizmem, stanowiącym ważną składową libertarianizmu, społeczeństwo jest sumą jednostek, a więc jego kształt jest określony przez naturalne skłonności tych jednostek. Tak samo jest ze stanem natury. Stan natury Hobbesa wydaje się nie tylko korzystniejszy dla realizacji celów założonych przez Nozicka, ale i bliższy naturze człowieka w ujęciu Nozicka. Przyjęcie, że ludzie działają w sposób X, a stan natury, w którym żyją, ma kształt zgodny z działaniem w sposób Y, jest niespójne.

Nozick oczywiście argumentuje, że decyduje się na umiarkowany stan natury, w którym ludzie będą postępowali generalnie słusznie, ponieważ potrzebuje najlepszej do wyobrażenia sytuacji o charakterze anarchii. To jednak wciąż nie stoi na przeszkodzie przyjęcia koncepcji Hobbesa, której najważniejszym elementem nie jest w tym wypadku „wojna wszystkich ze wszystkimi”, lecz pierwotny brak moralnego zobowiązania do przestrzegania jakichkolwiek praw.

Kwestie podobieństw i różnic między stanami natury można rozwijać dalej w innych kierunkach.

Lockowski stan natury jest hipotetycznym, przed- i pozapaństwowym stanem, w którym ludzie znajdują się zanim wejdą w jakiegokolwiek relacje władzy, podległości lub wspólnotowości. Definiowany jest jako sytuacja, w której wszyscy ludzie znajdują się w stanie całkowitej wolności działania i rozporządzania swoją własnością, oraz w stanie

---

<sup>402</sup> A. R. Lacey, *Robert Nozick...*, s. 58.

równości – uprawnienia wszystkich ludzi, jak też wpływu jednych na drugich są identyczne<sup>403</sup>. Jedyne prawo, jakie istnieje w stanie natury, to prawo natury.

Lockowskie prawo natury jest fundamentalnym prawem jakiemu podlegają ludzie i które określa zakres ich uprawnionego działania. Locke podsumowuje je w efektownie brzmiącym zdaniu: „kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego”<sup>404</sup>. Prawo natury jest jedynym ograniczeniem ludzkiego działania – jest zgodnością działania z rozumem i zrozumieniem, że ludzie są równi i że nikt nie ma prawa wyrządzić szkody drugiemu człowiekowi na życiu, zdrowiu, wolności i majątku. W tak rozumiane prawo wpisany jest imperatyw samozachowania – nikt nie ma prawa pozbawienia życia siebie lub kogoś innego o ile nie nakazują tego przesłanki „szlachetniejsze niż samozachowanie”<sup>405</sup>. Źródłem prawa natury jest rozum, a źródłem rozumu jest Bóg, który stworzył ludzi, któremu ludzie podlegają i którego są własnością.

Wszyscy ludzie są wolni i nie istnieją między nimi relacje władzy, czyli wszyscy są równi i wszyscy kierują się prawem natury, które głosi, że każdy ma swobodę dysponowania swoim mieniem i działaniem wedle własnego uznania o tyle, o ile nie gwałci to prawa natury. Prawo to przypomina naturalne prawa przysługujące jednostce w koncepcjach libertariańskich, z tą jednak różnicą, że Locke odnosi prawo natury nawet do samego siebie. Człowiek nie może uczynić sobie czegoś, co gwałci prawo natury – nie może odebrać sobie życia, ani zrobić czegoś, co ogranicza jego swobodę działania. Prawo natury jest absolutnym prawem moralnym, któremu podlegają wszyscy, gdyż pochodzi z naturalnego rozumu, gdzie zostało umieszczone przez Boga i jest zewnętrzne względem każdego człowieka.

W przeciwieństwie do Locke'a, Nozick nie uznaje prawa natury za zasadę obowiązującą wszystkich, z samym podmiotem działania włącznie. Jednostka ma prawo uczynić ze sobą wszystko, co jej się tylko podoba i nie ma żadnych ograniczeń w dysponowaniu własnością<sup>406</sup>, którą jest także jej ciało. W libertariańskiej koncepcji samoposiadania prawo natury, przekształcone do koncepcji zasady nieagresji, ma swoje źródło w strukturze jednostki i nie stosuje się do niej samej – ja, jako przedmiot własnego działania, nie podlegam zasadzie nieagresji. Zasada nieagresji dotyczy tylko działania z zewnątrz, podczas gdy działanie nakierowane na sferę „wewnętrzną” jest od niej niezależne.

---

<sup>403</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 165.

<sup>404</sup> Tamże, s. 170.

<sup>405</sup> Tamże, s. 166.

<sup>406</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 80.

Różnica ta bierze się najprawdopodobniej stąd, że ujęcie libertariańskie odrzuca teologiczny aspekt antropologii Locke'a. Chociaż Locke rozdziela sfery tego, co boskie i tego, co ludzkie<sup>407</sup> na płaszczyźnie prawnej, to prawo natury ma swoje zakorzenienie w sferze transcendentnej, boskiej, a więc Bóg, którego wola w świecie przejawia się przez ludzki rozum i jego prawa, jest ostatecznym źródłem osądu czynów. W świecie libertarian, człowiek czyniący sobie krzywdę nie gwałci żadnego zewnętrznego prawa, ponieważ zasada nieagresji „uruchamia się” tylko na relacji ja-inny. Jeśli ja naruszę czyjąś przestrzeń działania, albo ktoś naruszy moją – wówczas zasada nieagresji zaczyna obowiązywać. W świecie Locke'a zasada nieagresji obowiązuje nawet wtedy, gdy ja sam zadziałam na siebie tak, jak gdyby ktoś inny zadziałał na mnie w sposób, który naruszyłby moją przestrzeń działania. Dzieje się tak, ponieważ następuje pogwałcenie relacji ja-rozum. Drugi człon tej relacji – prawo naturalne manifestujące się w rozumie – jest czymś niezależnym ode mnie, zewnętrznym, podczas gdy u libertarian taka relacja nie występuje. W libertarianizmie i w koncepcji Nozicka, ja, mój rozum i moje prawa wynikające z tego rozumu, są nierozdzielne.

Jest to główna, jak się zdaje, modyfikacja jaką Nozick świadomie wprowadza do koncepcji Locke'a. Pozostała część lockowskiej koncepcji stanu natury jest przez Nozicka przyjmowana bez zastrzeżeń. Jeśli prawo natury zostanie naruszone, wówczas każdy człowiek może je wyegzekwować<sup>408</sup>. Każdy człowiek ma prawo ukarać przestępcę występującego wobec prawa natury, adekwatnie do popełnionego występku. Locke pisze, że sytuacja w której egzekwujemy prawo natury, jest tym momentem, w którym ustala się zgodna z naturą relacja władzy jednego człowieka nad drugim. Władza jest mocą pociągnięcia jednego człowieka przez drugiego do odpowiedzialności przed prawem. Element przymusu obecny w idei władzy jest jej elementem konstytutywnym, który sprawia, że władza jest władzą.

Kara jaką każdy człowiek ma prawo nałożyć na kogoś, kto występuje przeciwko prawu natury, ma być tak wysoka, aby mogła powetować szkodę i powstrzymać przestępcę. Skoro jednak każdy człowiek podlega prawu natury, to jak można wystąpić przeciwko niemu nawet w sytuacji, gdy jest to, jak się zdaje, wskazane? Locke stosuje prosty wybieg, przyjmowany przez wielu zwolenników retrybucyjnej teorii kary, później odtwarzany w identycznej formie przez Rothbarda<sup>409</sup> – gdy ktoś występuje przeciwko prawu natury, a więc na przykład pozbawia drugiego człowieka życia, wówczas postępuje

<sup>407</sup> Por. J. Locke, *List o tolerancji*, tłum. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1963.

<sup>408</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 167.

<sup>409</sup> M. Rothbard, *Etyka wolności...*, s. 168.



tak, jakby deklarował, że chce żyć według innych zasad niż te, które wynikają z ludzkiego rozumu. To oznacza, że zrzeka się swojej woli podlegania temu prawu, które przestaje go chronić, więc można go ukarać poprzez wymierzenie kary odpowiadającej wyrządzonej szkodzie. Co więcej, człowiek występujący przeciwko prawu natury stanowi zagrożenie dla wszystkich ludzi, gdyż gwałci prawo mające zabezpieczać ich przed krzywdą. Tym samym każdy człowiek ma prawo (na mocy swojego uprawnienia do zachowania życia swojego i całego rodzaju ludzkiego) powstrzymać taką osobę lub zniszczyć wszystko, co stanowi zagrożenie dla prawa natury<sup>410</sup>.

Nozick przyjmuje to rozumowanie wprowadzając z pewnymi zastrzeżeniami („przestępstwa bez ofiar” i „zagrożenia bez winy”), ale u podstaw – w niemal identycznym kształcie. Dla argumentacji dotyczącej państwa minimalnego najważniejsze jest twierdzenie, że gdy nastąpi naruszenie praw danego człowieka, wówczas każdy inny człowiek może wyegzekwować sprawiedliwość. Jeżeli osoba A pogwałci prawa osoby B, wówczas osoba C ma prawo egzekwować sprawiedliwość od osoby A. To proste twierdzenie, którego Nozick nigdzie nie uzasadnia, jest kamieniem węgielnym dalszej argumentacji<sup>411</sup>.

Inną, ciekawą uwagę na temat nozickowskiego stanu natury wysuwa Lacey. Nozick pisze, że socjalizacja jest istotnym elementem rozwoju, a jednostki odizolowane od innych nie mają właściwie szans, by rozwinąć się w pełni jako ludzie. Do biologicznego przeżycia potrzeba przynajmniej rodzin, które muszą się między sobą jakoś kontaktować by uniknąć chowu wsobnego. W stanie natury wszyscy ludzie są jednak traktowani jako indywidua, które nie tworzą żadnych struktur i wspólnot, trudno więc sobie wyobrazić, że społeczeństwo mogłoby się wyłonić z takiego zgromadzenia niezsocjalizowanych, ale szlachetnych („postępujących generalnie słusznie”) jednostek. Taka myśl wydaje się absurdalna nie tylko w wymiarze historycznym, ale i abstrakcyjnym. Czy wyjaśniające własności takiego modelu stanu natury powinny zależeć od jego prawdopodobieństwa, tj. zgodności z rzeczywistością<sup>412</sup>?

Uwaga Lacey jest o tyle interesująca, że Nozick najwyraźniej zakłada udział w swoim stanie natury osób odpowiadających rzeczywistym ludziom. Rawls, dla odmiany, posługuje się świadomie abstraktami. W jego koncepcji ludzie są postawieni w hipotetycznej sytuacji wyjściowej, która nie posiada żadnego odzwierciedlenia w rzeczywistości i zachowują się w uproszczony sposób, zgodnie z założeniem, że każda z

<sup>410</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 167 – 168.

<sup>411</sup> R. P. Wolff, *Robert Nozick's Derivation of the Minimal State...*, s. 8.

<sup>412</sup> A. R. Lacey, *Robert Nozick...*, s. 58.

tych osób, gdy nie posiada wiedzy na temat pozostałych osób, zachowuje się racjonalnie i moralnie<sup>413</sup>. Jeżeli Nozick chce się posługiwać w swoim modelu rzeczywistymi ludźmi, wówczas powinien uwzględnić w nim wszystkie wynikające z tego fakty, na przykład życie we wspólnotach rodzinnych i to, że rządzą się one zawsze jakimiś prawami – tym bardziej, że sam przyznaje, iż człowiek bez socjalizacji nie jest właściwie w pełni człowiekiem. Ogranicza to też jego możliwości wyboru odpowiedniego stanu natury, bo uwzględnienie rzeczywistych ludzkich zachowań w sytuacji braku państwa musi generować tylko jeden możliwy stan natury, zgodny z tymi zachowaniami i sytuacją. Aby wygenerować inny, trzeba zmodyfikować ludzi w modelu, którzy przestaną wówczas odpowiadać rzeczywistym ludziom i przekształcą się w abstrakty. U Nozicka nic jednak na ten temat nie znajdziemy, tak więc mamy do czynienia z pewną luką, chyba że uznamy, że czynniki te nie mają znaczenia ani dla stanu natury, ani dla wyłaniania się państwa. Jeśli jednak tak jest, to po co Nozick w ogóle wspomina o socjalizacji jako czynniku konstytuującym człowieczeństwo i dlaczego posługuje się abstraktami, chociaż tego nie deklaruje, a wręcz się temu sprzeciwia? U Locke'a czy Hobbesa problem ten nie istnieje, ponieważ opisują oni realnych ludzi w sytuacji określonej konkretnymi warunkami, które generują określone zachowania, nawet jeśli ta sytuacja nigdy nie miała miejsca. Locke zaznacza nawet, że władcy państw faktycznie żyją w stanie natury<sup>414</sup> i nie koliduje to z ich relacjami wspólnotowymi i rodzinnymi. U Nozicka nie jest to pewne, jednak z całą pewnością nie posługuje się on w swoich modelach nierzeczywistymi abstraktami, tak jak czynił to Rawls. Sytuacja jest więc niejasna.

### 7.2.2. Powstanie agencji ochronnych

Wbrew intencjom Nozicka, trudno uznać wyłonienie się państwa ze stanu natury za coś oczywistego. Jego stan natury, pomimo pewnych odchyłeń, odpowiada dość dobrze stanowi natury Locke'a, a Bertrand Russell zauważa, że ludzie w stanie natury Locke'a są wspólnotą cnotliwych, racjonalnych i zgodnie żyjących anarchistów, którzy nie potrzebują policji ani prawa, bo są zawsze posłuszni naturalnemu prawu wynikającemu z ich rozumu<sup>415</sup>. Powstanie państwa nie wydaje się być naturalną konsekwencją tej sytuacji.

Sednem każdej teorii stanu natury jest twierdzenie, że stan ten jest niewystarczający dla ludzi, którzy w nim żyją. Nozick twierdzi, podążając w swym rozumowaniu za Lockiem, że główną niedogodnością, z jaką człowiek musi się w tym

<sup>413</sup> Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, s. 186-187, 208-210.

<sup>414</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 172.

<sup>415</sup> B. Russell, *History of Western Philosophy*, Routledge, London 2004, s. 569.

stanie zmierzyć, jest problem egzekwowania prawa natury<sup>416</sup>. Teoria uprawnieniowa nie mówi nic na temat tego, jak ustalone zasady realizować i jak je egzekwować. Ten problem pojawiał się przy rozważaniach dotyczących anarchokapitalizmu i warto zauważyć, że ludzie w stanie natury Nozicka żyją w społeczności przypominającej anarchokapitalistyczną.

Wyimaginowany stan natury Nozicka, przy całej jego idylliczności, nie jest stanem, w którym ludzie nie wchodzi z sobą w konflikty. Ludzie są narażeni na atak ze strony innych, więc poszukują ochrony przed zagrożeniem, a skoro tak, to ktoś inny im tej ochrony udzieli, zgodnie z zasadą popytu i podaży. Pojawia się tu miejsce dla agencji ochronnej. Ma ona za zadanie ochraniać swoich klientów, a więc egzekwować zasady ufundowane na prawach naturalnych.

Prawo naturalne ma w stanie natury charakter nieformalny i wyłącznie moralny. To sprawia, że jest niewystarczające, ponieważ należy oczekiwać, że każdy, kto jest sędzią we własnej sprawie, będzie rozstrzygał wszelkie wątpliwości na swoją korzyść. Nie istnieje też sposób na ostateczne rozstrzygnięcie sporu – osobiste egzekwowanie praw musi doprowadzić do niekończącej się spirali zemsty, gdyż nie ma możliwości przekonania drugiej strony, że spór został rozstrzygnięty i sprawa się kończy raz na zawsze<sup>417</sup>. Jedynym sposobem zakończenia sporu jest rezygnacja którejś ze stron, co nie równa się sprawiedliwości.

Jest to bardzo ważna uwaga. Prywatne sądownictwo posiada zasadniczą wadę, jaką jest brak mocy ostatecznego zatwierdzenia wyroku. Z tym problemem borykają się wszyscy libertariańscy teoretycy postulujący prywatne sądownictwo oderwane od instytucji państwa – widać to dobrze na przykładzie systemu sądów prywatnych Rothbarda.

Z punktu widzenia Rothbarda każdy człowiek może skorzystać z usług dowolnego sądu, na którego usługi będzie go stać. Ponieważ każdy spór toczy się w sądzie wybranym przez jedną ze stron, to druga strona sporu może domniemywać, że sąd niekoniecznie będzie działać na rzecz sprawiedliwości. Z tego powodu każdy wyrok, jeśli jest niesatysfakcjonujący, można podważyć i udać się do innego sądu. Aby zapobiec niekończącemu się przeczucaniu sprawy z sądu do sądu, Rothbard proponuje wprowadzenie instytucji sądów apelacyjnych zajmujących się sprawami spornymi. Jeśli dwa sądy wydadzą ten sam wyrok, to żaden trzeci sąd nie weźmie tej samej sprawy po raz

---

<sup>416</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 26-27.

<sup>417</sup> Tamże, s. 26.

trzeci. Jeśli dwa sądy wydadzą dwa różne wyroki, wtedy sąd apelacyjny rozstrzyga, który jest słuszny, a jeśli i jego wyrok będzie wątpliwy, wtedy można skorzystać z jeszcze jednego sądu apelacyjnego<sup>418</sup>. Rothbard nie potrafi jednak wyjaśnić, w którym miejscu zapada ostateczny wyrok i skąd ma się brać jego wiążąca, nieodwołalna moc prawna, ponieważ źródła tej mocy nie da się w jego koncepcji znaleźć. Zgodność wyroku z nakazami prawa naturalnego jest teoretycznym źródłem sprawiedliwości wyroku i jego mocy prawnej, ale nie da się stąd wyprowadzić praktycznego nakazu respektowania tego wyroku<sup>419</sup> – każdy może powiedzieć, że się nie zgadza z wyrokiem i pójść do kolejnego sądu. Z kolei przyjęcie powszechnie obowiązującego prawa regulującego działania wszystkich sądów wykracza poza propagowany przez Rothbarda i wielu anarchokapitalistów system prawa zwyczajowego. Reguły funkcjonowania systemu sądowego nie mogą się wyłonić dowolnie, lecz muszą mieć dokładnie określony kształt, by radzić sobie z wyżej wymienionymi trudnościami. Nie da się uzasadnić, dlaczego te reguły mają obowiązywać wszystkie sądy. Można przyjąć, że źródłem mocy obowiązywania wszystkich wyroków jest wygoda. Wtedy jednak znika założony na początku uniwersalny i absolutny charakter prawa naturalnego, wielokrotnie podkreślany przez Rothbarda, i zostaje on zastąpiony przez element pragmatyczny i utylitarny.

Nozick zdaje sobie sprawę z tych trudności i, jak się zdaje, odrzuca prywatne sądownictwo w wersji rothbardowskiej, chociaż krytyka tego sądownictwa jest zawarta między wierszami i trzeba ją wyinterpretować z uwag dotyczących powstawania agencji ochronnych. W stanie natury nie da się nikogo zmusić do respektowania wyroku wbrew jego woli, nawet jeśli wyrok jest w pełni zgodny z prawem naturalnym, a więc jest sprawiedliwy. W stanie natury żaden osąd nie posiada mocy obowiązywania, a więc można powiedzieć, że prawo jest w stanie natury bezsilne. Jeśli prawo jest bezsilne, a człowiek może nie posiadać siły niezbędnej do egzekwowania swoich praw, to potrzebny jest jakiś sposób na zmianę tego stanu rzeczy, ale w taki sposób, by nie naruszyć prawa natury. Sądy prywatne w wersji rothbardowskiej naruszają prawo natury, ponieważ ich konstrukcja ostatecznie *zmusza* do uznania wyroku, chociaż nie może on być wiążący z uwagi na bezsilność prawa.

Nie można nikogo zmusić do podporządkowania się wyrokowi, ale każdy

---

<sup>418</sup> M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 249-258.

<sup>419</sup> Jest to szerszy problem z zakresu filozofii prawa, artykułowany przez Josepha Raza. Według Raza nie istnieją żadne przesłanki do tego, by ktokolwiek mógł być *zobowiązany* do przestrzegania prawa, choćby nawet było ono obiektywnie sprawiedliwe i możliwie najlepsze. Z istnienia prawa nie wynika nijak, że ktokolwiek ma obowiązek go przestrzegać. Por. J. Raz, *The Authority of Law*, Oxford University Press, New York 1979, s. 227-243.

człowiek może jednak dobrowolnie pomóc drugiemu człowiekowi w egzekwowaniu jego praw – nic nie stoi na przeszkodzie, by grupka osób dobrowolnie stowarzyszyła się w celu wzajemnej obrony swoich praw. Mogą się umówić, że jeśli ktoś poprosi o pomoc w dochodzeniu swoich praw, to pozostali przybędą potrzebującemu z pomocą. Umowa jest czysto dżentelmeńska. Nie jest ona regulowana żadnymi prawami i obowiązuje wyłącznie na mocy dobrowolnej zgody osób, które umawiają się, że będą jej przestrzegać. Powód jej zawiazania może być dowolny – umawiający się mogą kierować się interesem społecznym, przyjaźnią, wdzięcznością wobec kogoś kto wcześniej udzielił im pomocy, chęcią uzyskania czegoś albo bez żadnego powodu<sup>420</sup>.

W ten sposób zawiązuje się najprostsza forma agencji ochronnej, pierwsze ogniwo łańcucha prowadzącego od anarchii do państwa. Określenie „agencja ochronna” jest tu jeszcze użyte nieco na wyrost, ponieważ proste stowarzyszenie osób pomagających sobie nawzajem w egzekwowaniu praw nie różni się jeszcze niczym od jakiegoś kółka wsparcia, czy stowarzyszenia wzajemnej sąsiedzkiej pomocy. Członkowie stowarzyszenia pomagają sobie w sytuacji, gdy któryś z członków zostanie, na przykład, okradziony, ale też starają się nie dopuścić, by któregokolwiek z nich spotkała kradzież.

Tak pojmowane kółka samopomocy rodzą trudności wymuszające rozwój i komplikację struktury, ponieważ nie są wystarczające do zabezpieczenia interesów ich członków.

Po pierwsze, nie wiadomo kto ma odpowiedzieć na wezwanie o pomoc, gdy już pojawi się taka konieczność. Jeśli sytuacja nie wymaga działania wszystkich członków, wtedy nie wiadomo kto konkretnie ma zareagować. Problem ten jest tym większy, im większe jest stowarzyszenie, którego dotyczy. Można go łatwo rozwiązać poprzez wprowadzenie podziału zadań. Jedni członkowie zajmują się pomocą bezpośrednią, inni koordynują działania stowarzyszenia, jeszcze inni ustalają zasady działania stowarzyszenia i pilnują ich przestrzegania, i tak dalej. Dzięki podziałowi funkcji problem zostaje rozwiązany, a sama struktura się rozbudowuje.

Po drugie, stowarzyszenie musi jakoś zapobiegać sytuacjom, w których ktoś jest przewrażliwiony, ma paranoję albo manię prześladowczą, albo pod pretekstem ochrony chce użyć stowarzyszenia do pogwałcenia praw innych ludzi. Konieczne jest więc sformułowanie dokładnych zasad regulujących funkcjonowanie stowarzyszenia. Zostaje określona procedura postępowania w sytuacjach spornych i konfliktowych. Nozick zauważa, że ludzie – a przynajmniej większość z nich – oczekują, że stowarzyszenie do

---

<sup>420</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 27.

którego będą chcieli się przyłączyć, określi jakiś sposób ustalania, kto ma słuszość w danym rodzaju sporu; zarówno w sporze między członkami stowarzyszenia, jak też z osobami nienależącymi do stowarzyszenia<sup>421</sup>. Stowarzyszenie jasno deklaruje zasady wedle których będzie chroniło swoich członków jest bardziej zachęcające do tego, by do niego przystąpić, niż stowarzyszenie oparte na luźnej i nieokreślonej zasadzie wzajemnego wspierania się „w razie czego”.

W ten sposób z nieformalnej grupki deklarujących wzajemną pomoc dżentelmenów wyłania się rozwinięte stowarzyszenie, które oferuje określone usługi każdemu, kto chce zostać jego członkiem. Stowarzyszenie jest już poważną organizacją, która posiada wewnętrzną strukturę, regulamin określający zasady działania stowarzyszenia i pozwalający rozwiązywać sporne sytuacje, oraz własny pakiet ofert dla potencjalnych członków. Ochrona staje się towarem, którym można swobodnie handlować, wykształca się rynek usług ochronnych i każdy, kto ich potrzebuje, może przebierać w mnogości oferujących tę ochronę firm. W tym momencie można już mówić o powstaniu agencji ochronnych.

Wobec tak sformułowanej koncepcji można wysunąć przynajmniej dwa istotne zastrzeżenia. Pierwsze dotyczy zachowania się agencji wobec klientów, a drugie, być może ważniejsze, ale sprzęgnięte z poprzednim, podejmuje pytanie o to, kto kontroluje agencje.

Pierwsze zastrzeżenie można przedstawić w formie pytania o treści: jak *naprawdę* będą zachowywały się agencje wobec osób, które mają ochraniać? Jest ono ważne szczególnie wtedy, gdy przyjmujemy interpretację metodologii Nozicka opartą o *would* a nie o *could*. Jeżeli opowiadamy się za *would*, wówczas trzeba wykazać, że agencje faktycznie będą działać na korzyść klienta, a ich działania nieodwołalnie doprowadzą do powstania państwa, gdyż w przeciwnym razie nie wykażemy nieuchronności jego powstania. Istotą zadanego pytania jest podejrzenie, że agencje ochronne mogą nie zachowywać się tak, jak powinny. Przykładowo, Williams podejrzewa agencje o to, że będą zachowywały się stronnictwo, a więc zawsze na korzyść swoich klientów, z hipokryzją wobec potencjalnych klientów, oraz z jawną wrogością i niewłaściwie wobec wszystkich innych. Według Nozicka ludzie mogą zachowywać się źle i niemoralnie, ale agencje ochronne działają zawsze moralnie i w interesie ochrony praw<sup>422</sup>, co jest założeniem dość ryzykownym. Nozick wspomina wprawdzie o możliwości powstania nielegalnych (*outlaw*) agencji, ale dodaje, że zniknęłyby, bo ich usługi zostałyby uznane za

---

<sup>421</sup> Tamże, s. 28.

<sup>422</sup> B. Williams, *The Minimal State...*, s. 32-33.

nieodpowiednie i straciłyby klientów<sup>423</sup>.

Powyższe założenie jest zgodne z libertariańskim przeświadczeniem dotyczącym regulatywnej mocy wolnego rynku, ale nie pozwala zakładać, że słusznie działająca agencja nie dostanie się w pewnym momencie w ręce osób, które mają zamiary sprzeczne z interesami klientów. Regulatywna moc wolnego rynku nie tłumaczy też zarzutu Williamsa, że agencje mogą działać korzystnie i moralnie wobec klientów, ale niekoniecznie wobec osób niezrzeszonych, wobec których nie mają, przynajmniej teoretycznie, żadnych zobowiązań. Nozick wyjaśnia wprawdzie później, jak takie zobowiązania wyłaniają się z zasady zadośćuczynienia, ale jego wyjaśnienia są przynajmniej niepewne, a ponieważ przyznaje, że prawo nie zobowiązuje do jego przestrzegania, to oznacza, że agencja, chociaż *powinna* zachowywać się moralnie wobec osób niebędących jej klientami, to wcale nie *musi*.

Można wysunąć także różne zastrzeżenia natury praktycznej, jak to robi Robert Paul Wolff w szeregu błyskotliwie postawionych pytań. Przykładowo, w jaki sposób patrol danej agencji rozpoznaje klientów agencji na ulicy i odróżnia ich od klientów innej agencji albo od osób niezrzeszonych? Czy jej pracownicy mają jakieś specjalne prawa z racji bycia przedstawicielami agencji, a jeśli tak/nie, to dlaczego i jakie? Czy jeśli prywatny policjant agencji przypadkiem wtrąci się w spór między osobami, które nie są klientami agencji i któraś z tych osób stawi mu opór, to czy mamy do czynienia z konfliktem między dwiema jednostkami, czy z konfliktem między agencją reprezentowaną przez policjanta a jednostką<sup>424</sup>? Można podejrzewać, że agencje mogą nie być zdolne do efektywnego funkcjonowania, albo, co z perspektywy interpretacji *would* jest najistotniejsze, że nie zawsze są zdolne do efektywnego funkcjonowania. Jeśli agencje nie zawsze radzą sobie z trudnościami, to państwo nie musi się wyłaniać z pierwotnego stanu natury w sposób nieuchronny, co jest sednem interpretacji *would*. Ten problem rozwiązuje interpretacja *could*, ale ona z kolei nie pozwala wyjaśnić/uprawomocnić państwa w zgodzie z intencjami Nozicka.

Drugie dyskusyjne zagadnienie dotyczy kontroli nad agencjami. Agencja ochronna jest tworem samowystarczalnym, który nie jest odgórnie regulowany w żaden sposób. W początkowych fazach funkcję regulatywną spełnia wolny rynek. Agencje, których usługi nie cieszą się powodzeniem, będą traciły klientów, więc przetrwają tylko te, których usługi odpowiadają zapotrzebowaniu. Lacey zauważa jednak, że swoboda wyboru

---

<sup>423</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 32-33.

<sup>424</sup> R. P. Wolff, *Robert Nozick's Derivation of the Minimal State...*, s. 11-12.

agencji stopniowo się zmniejsza, gdyż na danym terenie słabe agencje przestają istnieć, a silne polaryzują swoje strefy wpływów, aż na każdym obszarze zostaje tylko jedna<sup>425</sup>. W tym momencie nie da się już kontrolować działań agencji wyłącznie za pomocą wolnego rynku. Człowiek żyjący na obszarze jednej agencji ma do wyboru albo podporządkować się jej regułom, albo zostać osobą niezależną, która, na mocy dalszych ustaleń, może zostać siłą podporządkowana agencji, albo może opuścić dany obszar i udać się na teren innej agencji. To ostatnie może być trudne lub niewykonalne dla osób o niskim statusie materialnym, zwłaszcza wtedy, gdy agencja zajmuje duży obszar. Wówczas osoby te skazane są na jedyną, dostępną agencję, która posiada monopol na swoje usługi. Skąd mają czerpać pewność, że agencja będzie realizowała swoje postulaty ochrony praw? Zasadzając się wyłącznie na rozważaniach Nozicka, należy stwierdzić, że takiej pewności mieć nie mogą.

### **7.3. Od agencji ochronnych do państwa ultraminimalnego**

#### **7.3.1. Wzajemne relacje między agencjami**

Na tym samym obszarze wykształca się wiele agencji ochronnych, co musi doprowadzić do sytuacji konfliktowych, a konflikt klientów agencji oznacza konflikt samych agencji. Jeżeli dwie agencje wydadzą w jednej sprawie taką samą decyzję, wówczas nic się nie dzieje. Należy się jednak spodziewać, że dwie różne agencje będą oferować nieco inny zakres usług i posiadać inny regulamin. Skoro więc może dojść do tego, że dwie agencje wydadzą w jednej sprawie dwa różne wyroki, to pojawiają się aż trzy możliwe scenariusze dalszego rozwoju zdarzeń.

Scenariusz pierwszy zakłada, że agencje podejmą ze sobą walkę, w której rozstrzygnie się, która z nich jest silniejsza. Przegrana agencji oznacza, że oferowane przez nią usługi ochronne są niskiej jakości. Nozick przewiduje, że klienci słabszej agencji opuszczają ją i przyłączają się do agencji zwycięskiej. Scenariusz ten wydaje się jak zgodny ze zdroworozsądkowym rozumowaniem – skoro agencja nie jest w stanie zapewnić swoim klientom ochrony, to nie wywiązuje się z powierzonego jej zadania i nie warto korzystać z jej usług.

Według drugiego scenariusza, ludzie współpracujący z agencją A, żyjący na obszarze zdominowanym przez agencję B, opuszczą ten rejon i skupią się tam, gdzie jest najwięcej klientów agencji A. Dochodzi do polaryzacji wpływów obu agencji. Agencja A

<sup>425</sup> A. R. Lacey, *Robert Nozick...*, s. 60.



ogniskuje swoje wpływy w jednym miejscu, agencja B w drugim, a pomiędzy nimi ustala się strefa pośrednia, na której wykształci się z czasem granica wpływów obu agencji. Granica może oczywiście być sporna. Także i to rozumowanie wydaje się być zgodne ze zdroworozsądkowym tokiem myślenia.

Trzeci scenariusz głosi, że dwie agencje o wyrównanej sile walczą ze sobą tak długo, aż jej członkowie umówią się, że w celu uniknięcia niepotrzebnych, wyniszczających walk należy określić pokojowy sposób rozstrzygnięcia kwestii spornych. Pojawia się tu miejsce dla trzeciego ciała, organu wyższego rzędu zajmującego się rozstrzygnięciem sporów między agencjami – konstytuuje się w ten sposób system sądów apelacyjnych<sup>426</sup>.

Wymienione procesy prowadzą do wyłonienia się na danym obszarze dominującej agencji, która eliminuje wszystkie pozostałe. W naturze agencji ochronnych leży konfliktowość. Konkurencja jest naturalnym zjawiskiem rynkowym, jednak wedle Nozicka usługi ochronne mają szczególny charakter. Co prawda wartość oferowanego towaru – ochrony – jest względna, ale dwie agencje oferujące maksymalne możliwe usługi ochrony nie mogą ze sobą koegzystować. Nie jest więc możliwa „normalna” konkurencja między dwiema agencjami ochronnymi. Klienci dwóch agencji, żyjący na jednym obszarze, będą nieustannie wchodzić ze sobą w konflikty, których uniknięcie jest możliwe tylko przez geograficzne rozdzielenie wpływów agencji w wyniku realizacji drugiego i trzeciego z przedstawionych scenariuszy.

Zarysowane scenariusze zakładają racjonalne działania klientów agencji i samych agencji, przynajmniej w większości wypadków. Ktoś może pozostać w agencji, która przegrała walkę, chociaż rozsądek nakazuje, że przyłączenie się do agencji silniejszej jest korzystniejsze. W innej sytuacji członkowie dwóch walczących ze sobą agencji mogą być tak zaślepieni jakąś emocjonalnie nacechowaną, irracjonalną ideologią, że będą ze sobą walczyć pomimo tego, że podpisanie porozumienia pokojowego i postawienie strażnika wyższego rzędu pilnującego przestrzegania porozumienia, jest bardziej opłacalne niż stan wojny. Nozick dopuszcza takie możliwości, ale też przyjmuje, że większość ludzi kieruje się jednak ekonomicznym rachunkiem zysków i strat, i w końcu wybierze to, co jest ich zdaniem najkorzystniejsze w danej sytuacji i jest zgodne z założonym pierwotnie kształtem pierwotnego stanu natury.

Z perspektywy filozofii polityki najważniejsze jest to, że w wyniku opisywanych wyżej procesów następuje spontaniczne wyłonienie się ze stanu natury mnogości agencji

---

<sup>426</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 31-32.

ochronnych, które następnie porządkują się wewnętrznie, monopolizują swoje wpływy na sąsiadujących obszarach i współegzystują ze sobą. Pojawienie się na rynku usług ochronnych będzie napędzało dalsze zapotrzebowanie na te usługi, aż do momentu gdy rynek zostanie nasycony i ustali się równowaga między popytem a podażą. Stan równowagi będzie prawdopodobnie takim stanem, gdy większość ludzi korzysta z usług agencji ochronnych, za wyjątkiem garstki osób niezależnych. Wśród agencji dochodzi do zmagania i próby sił, w wyniku których na danym obszarze zostają wyeliminowane słabsze agencje. Konstytuuje się w ten sposób układ administracyjny przypominający zespół państw minimalnych<sup>427</sup>.

### **7.3.2. Monopolizacja usług ochronnych i powstanie państwa ultraminimalnego**

Gdy narysujemy na mapie zasięg oddziaływania poszczególnych agencji ochronnych, wówczas zauważymy, że przypomina ona mapę polityczną świata. Agencje ochronne nie są jednak jeszcze państwami, lecz tylko firmami oferującymi ochronę. Droga od agencji ochronnej do państwa jest wciąż daleka. Aby ją rozjaśnić, trzeba zastanowić się nad tym, jak Nozick rozumie państwo minimalne, jak definiuje jego zakres działania, oraz jak do tych koncepcji ma się wypracowany wyżej układ agencji ochronnych.

Pokazane procesy spontanicznego wyłaniania się agencji ochronnych są całkowicie zgodne z naturalnymi uprawnieniami każdego człowieka. Każdy człowiek może wedle swojego uznania przekazać innym decyzję określenia, czy faktycznie został pokrzywdzony i w jakim stopniu oraz prosić o wyegzekwowanie wyroku. Jednak, jak pisze Nozick, aby w społecznym wymiarze mogło utrwalić się poczucie, że sprawiedliwości naprawdę staje się zadość, potrzebne jest mocne przekonanie, że strona rozstrzygająca jest rzeczywiście neutralna i że naprawdę rozstrzyga sprawiedliwie. Przekonanie takie znajduje swoje oparcie w ostateczności rozstrzygnięcia – wydany wyrok jest nieodwołalny. Nozick zwraca uwagę na to, że nawet teraz można przenosić spory poza system prawny państwa, na przykład do sądów kościelnych, ale ludzie mimo wszystko skłonni są korzystać z państwowego systemu sprawiedliwości, ponieważ zapewnia im on nieodwołalność i ostateczność decyzji, do której trzeba się ustosunkować nawet wbrew własnej woli<sup>428</sup>. Strony, które nie mogą zgodzić się co do metody rozwiązania sporu, muszą podporządkować się systemowi państwa o tyle, o ile pragną, by ich spór został rozstrzygnięty. Jeśli chcą rozstrzygnięcia, muszą zaakceptować nieodwołalność i

---

<sup>427</sup> Tamże, s. 32.

<sup>428</sup> Tamże, s. 29.

ostateczność wydanego wyroku.

Egzekwowanie decyzji, skoro jest niezależne od woli stron, odbywa się pod przymusem. Przymus jest tym, co sprawia, że państwo jest państwem. Państwo nie zezwala nikomu innemu poza sobą na wykonanie wyroku wydanego przez inny system<sup>429</sup>. Nozick ponadto podkreśla, że dla jego celów koniecznym warunkiem istnienia państwa jest proklamacja, że to ono będzie karało najlepiej jak tylko potrafi każdego, kogo przyłapie na użyciu siły bez jego – państwa – wyraźnego przyzwolenia<sup>430</sup>.

Państwo, które gwarantuje swoim obywatelom ochronę praw naturalnych i nie ingeruje w żaden inny sposób w ich życie, to znany z klasycznej filozofii polityki stróż nocny. Nozick zauważa jednak, że na drodze do tego państwa istnieje jeszcze przynajmniej jedna struktura pośrednia, lokująca się w hierarchii władzy wyżej od agencji ochronnej – państwo ultraminimalne.

Państwo ultraminimalne utrzymuje monopol na każdy rodzaj użycia siły z wyjątkiem bezpośredniej i koniecznej samoobrony. Wyklucza możliwość prywatnego odwetu – realizowanego samodzielnie lub za pomocą agencji ochronnej – za wyrządzoną krzywdę, oraz prywatne egzekwowanie zadośćuczynienia za tę krzywdę. Państwo ultraminimalne zapewnia ochronę tylko tym, którzy wykupili sobie jej usługi, natomiast pozostali nie są chronieni i nie mogą skorzystać na tym obszarze z usług innej agencji.

Państwo minimalne jest tym samym co państwo ultraminimalne, z tą różnicą, że gwarantuje usługi ochronne każdemu, kto przebywa na jego obszarze. Jest więc wzbogacone o element redystrybucji. Każdy, kto podpisze stosowną umowę, podlega ochronie państwa. Pozostali, których nie stać na taką ochronę, bądź którzy nie chcą wykupić droższych (a więc lepszych) usług, otrzymują finansowaną z podatków najtańszą usługę ochronną. Ponieważ państwo minimalne zmusza jednych do płacenia za ochronę innych, toteż należy uzasadnić, dlaczego ta właśnie funkcja redystrybucyjna jest zarazem jedyną uprawnioną funkcją redystrybucyjną<sup>431</sup>.

Z dotychczasowych ustaleń wyłania się następujące spektrum instytucji władzy: na samym dole znajduje się najprostsze stowarzyszenie broniące swoich członków, pozbawione wewnętrznej struktury i skodyfikowanego regulaminu. Wyżej jest agencja ochronna, czyli firma oferująca usługi ochrony ludziom, którzy chcą z nich korzystać. Jeszcze dalej jest państwo ultraminimalne, które dostarcza usług ochronnych tym, którzy je sobie wykupili oraz zabrania innym agencjom działającym na jego obszarze świadczenia

---

<sup>429</sup> Tamże, s. 30.

<sup>430</sup> Tamże, s. 40.

<sup>431</sup> Tamże, s. 43-44.

tych usług. Ma monopol, ale nie gwarantuje tych usług wszystkim, którzy znajdują się na jego terenie. Państwo minimalne gwarantuje usługi ochronne każdemu, kto jest na jego obszarze i nie zezwala innym agencjom i państwom na świadczenie tych usług. Każde państwo, które rości sobie prawa do czegoś więcej niż jest to dozwolone państwu minimalnemu, jest nieuprawnione, ponieważ musi funkcjonować na mocy schematycznej redystrybucji dóbr, która jest niedopuszczalna na mocy teorii uprawnieniowej.

Nozick twierdzi, że agencje ochronne, które spontanicznie wyłaniają się ze stanu natury mają przynajmniej dwie cechy, które nie pozwalają zakwalifikować ich jako państwa. Po pierwsze, pozwalają nienależącym do nich osobom na egzekwowanie swoich praw, a więc nie mają monopolu, a po drugie, nie gwarantują ochrony wszystkim, którzy zajmują ich terytorium. Aby agencja ochronna stała się państwem, musi dojść do monopolizacji usług i wprowadzenia zakazu ich świadczenia przez inne podmioty. Nozick powołuje się tu na Maxa Webera i twierdzi, że kluczowym czynnikiem dla istnienia państwa jest monopol używania siły na danym obszarze. Samo roszczenie sobie prawa do monopolu to jednak za mało, ponieważ z roszczenia nie wynika, że realnie się ten monopol posiada<sup>432</sup>.

Innym argumentem za tym, że agencja ochronna nie jest tożsama z państwem, jest spostrzeżenie, że ochrona jest dla agencji towarem, którym można swobodnie handlować, toteż ochronę otrzymują tylko ci, którzy za to płacą. Można też nabywać ochronę różnego rodzaju, w zależności od oferty agencji i portfela klienta. W zwykłej koncepcji państwa każdy, kto żyje w granicach tego państwa albo otrzymuje ochronę, albo też jest uprawniony do otrzymania takiej ochrony. Aby było to możliwe, państwo musi być redystrybutywne, chyba że ktoś znajdzie sposób zapewnienia powszechnej ochrony bez uciekania się do finansowania z kieszeni podatnika<sup>433</sup>. Nozick argumentując zasadność swojej tezy zwraca uwagę, że najbardziej minimalne państwo, jakie wymyślono w historii polityki, czyli stróż nocny z teorii klasycznego liberalizmu, jest właśnie redystrybutywne, chociaż być może da się je skonstruować w wersji pozbawionej tej cechy<sup>434</sup>.

Żeby móc uprawomocnić istnienie państwa, należy, według Nozicka, pokazać, jak z systemu prywatnych agencji ochronnych wyrasta państwo ultraminimalne, a potem jak z

---

<sup>432</sup> Tamże, s. 38-39.

<sup>433</sup> Zdaje się to mało prawdopodobne – nawet jeśli całość kosztów ochrony pokryje jedna osoba albo jakieś prywatne przedsiębiorstwo, to i tak zachodzi tu fakt zabierania pieniędzy z jednej kieszeni i przenoszenia do drugiej. Dobrowolność nie ma tu nic do rzeczy, podobnie jak fakt, że koszty pokrywa jedna osoba, a nie wszystkie – mechanizm redystrybucji pozostaje u swych podstaw niezmienny, gdyż ktoś płaci na kogoś innego.

<sup>434</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 43-44.

państwa ultraminimalnego dochodzi do wyłonienia się państwa minimalnego. Dotychczas udało się pokazać proces spontanicznej kreacji agencji ochronnych – proces w pełni zgodny z naturalnymi prawami jednostki, a więc uprawniony moralnie. W dalszej kolejności należy rozważyć dwa kolejne przejścia i także wykazać, że są one moralnie dopuszczalne<sup>435</sup>.

Przejście od agencji ochronnych do państwa ultraminimalnego odbywa się na zasadzie niewidzialnej ręki i nie narusza niczyich praw. Agencja ochronna, na drodze omawianych procesów, zaczyna dominować na danym obszarze i eliminuje z niego konkurencję. Następnie zakazuje konkurencji działania na swoim obszarze, ustalając monopol na usługi ochronne. Ustanowienie monopolu nie może odbywać się na mocy roszczenia sobie prawa do monopolu, lecz w jakiś inny, uprawniony moralnie sposób – niesprzeczne wykazanie, że taka monopolizacja usług jest dopuszczalna, jest niezbędną.

Monopol oznacza tu wyłączność na użycie siły. Agencja ochronna nie twierdzi, że takowy posiada, a wręcz przeciwnie, nie może zabronić nikomu korzystania z usług innej agencji ochronnej. Mimo to, dana agencja uznaje, że to jej procedura postępowania, czyli jej oferta, jest godna zaufania, uczciwa i sprawiedliwa, a więc dąży do jej realizacji i ukarze każdego, kto wystąpi przeciwko niej. Dominująca agencja znajduje się w wyjątkowym położeniu, ponieważ z jednej strony, to ona i tylko ona egzekwuje zakazy nałożone na to, jak inni pojmują sprawiedliwość, a z drugiej, nie rości sobie do tego wyłącznego prawa. Na danym obszarze jest to jedyna agencja egzekwująca dane prawo w stosunku do wszystkich, więc jej monopol wykształca się sam, bez niczyjej ingerencji. Agencja nie przyznaje go sobie w żaden sposób, lecz go po prostu posiada<sup>436</sup>.

Skracając powyższe wywody można stwierdzić, że agencja ochronna zdobywa dominującą pozycję na danym obszarze w wyniku realizacji opisywanych wcześniej scenariuszy rozwoju wydarzeń w sytuacji koegzystencji wielu agencji. Następnie dominująca agencja rozciąga swoje usługi na cały zajmowany przez siebie obszar. Usługi te są nie tylko prostą ofertą – ludzie z agencji są przekonani, że to, co oferują, jest słuszne, tak więc nie zgadzają się, by na zajmowanym przez innych obszarze ktoś inny oferował odmienne usługi. Niezgoda na to, by inni oferowali swoje usługi na terenie agencji wynika stąd, że jest to zajmowany przez nią obszar. Agencja ochronna nie przyznaje sobie monopolu – monopol wykształca się sam i w momencie, gdy do tego dojdzie, wówczas możemy mówić o przejściu od agencji ochronnej do państwa.

---

<sup>435</sup> Tamże, s. 72-73.

<sup>436</sup> Tamże, s. 134-136.

Rozumowanie powyższe jest jednak zbyt powierzchowne i nie tłumaczy, dlaczego agencja ma prawo zabronić innym agencjom działania na danym obszarze. Ostatecznie jej obszar działania nie jest jej własnością, a jedynie obszarem, na którym działa, dlatego proste powołanie się na prawa własności to za mało. Nozick stara się zapęłnić tę lukę przez rozwiązanie problemu osób niezależnych.

Pomimo istnienia monopolu usług, na terenie danej agencji ochronnej mogą wciąż istnieć ludzie, którzy z różnych powodów nie zawarli kontraktu z agencją. Taka sytuacja wystąpi na pewno, gdyż nikt nie ma obowiązku podpisywać kontraktu z agencją. W takiej sytuacji niezwykle ważne jest określenie przebiegu relacji między klientami agencji a osobami niezależnymi.

Niezależni są grupą osób, które same bronią swoich praw przed jednostkami i grupami, w tym także przed klientami agencji ochronnej, na której terenie się znajdują. Agencje ochronne mają w tym momencie dwie możliwości działania.

Opcja pierwsza zakłada, że agencja będzie dążyć do geograficznego odizolowania niezależnych, przez wprowadzenie dla nich zakazu wstępu na swój teren. To rozwiązanie generuje dużo trudności praktycznych. Teren agencji przypominałby plaster sera z dziurami – enklawami niezależnych<sup>437</sup>. Trzeba też dodać, że agencja nie jest właścicielem ziemi, na której działa (a przynajmniej nie musi nim być), tak więc nie ma prawa nikogo fizycznie izolować. Gdyby zaś agencja miała prawo własności ziemi (na przykład jeden z członków zarządu agencji byłby zarazem właścicielem terenu jej działania), wówczas pozostaje problem izolowania niezależnych i ochrony przed tymi, którzy mogą, na przykład, przelecieć helikopterem ponad granicą.

Druga opcja zakłada, że agencja może karać niezależnych za stosowanie niezgodnych z regulaminem agencji procedur egzekwowania sprawiedliwości. Agencja może pozwolić niezależnemu na stosowanie jego procedur, a następnie, już po fakcie, ustalić, czy były one uczciwe (zgodne z jej regulaminem). Jeśli nie, wówczas może ukarać niezależnego. Członek agencji może jednak stracić życie wskutek działania niezależnego, dlatego jest to wciąż opcja problematyczna<sup>438</sup>.

Większość ludzi domagałaby się zapewne od agencji zabezpieczenia przed takim ryzykiem. Odpowiedź na pytanie, czy agencja może powstrzymać niezależnego i ukarać go za stosowanie niewłaściwych procedur jeszcze przed podjęciem działania, jest kluczowa dla ustanowienia przejścia od państwa ultraminimalnego do państwa

---

<sup>437</sup> Tamże, s. 75.

<sup>438</sup> Tamże, s. 76.

minimalnego.

## **7.4. Od państwa ultraminimalnego do państwa minimalnego**

### **7.4.1. Problem osób niezależnych**

Przejście do państwa minimalnego jest, zdaniem Nozicka, koniecznością i naturalną konsekwencją stworzenia państwa ultraminimalnego. Ludzie stojący za państwem ultraminimalnym mają moralny obowiązek objąć swoimi usługami każdego, kto mieszka na obszarze działania tego państwa, nawet wtedy, gdy prowadzi to do jakiejś formy redystrybucji<sup>439</sup>. Moralny nakaz objęcia usługami ochrony osób niezależnych wynika, jak się zdaje, z dwóch przesłanek; jedna ma swoje źródło w ogólnej koncepcji człowieka, a druga jest konsekwencją teorii uprawnieniowej.

Pierwszą przesłanką jest zasada głosząca, że człowiek jest celem, a nie środkiem. Szef agencji oferującej usługi ochronne na danym obszarze musi respektować przyrodzone prawa każdej jednostki. Skoro tak, to musi zapewnić mieszkańcom tego obszaru równy dostęp do usług ochronnych na jakimś podstawowym poziomie – każdy musi być chroniony choćby w niewielkim stopniu, nawet jeśli nie wykupuje usług agencji. W przeciwnym razie mielibyśmy sytuację, w której na danym obszarze mieszkają ludzie, którym przysługuje ochrona oraz tacy, którym nie przysługuje. Ci drudzy, skoro nie byłiby chronieni, mogliby się stać bezkarnie środkiem dla celów członków agencji, a taka sytuacja jest moralnie niedopuszczalna.

Druga przesłanka jest bardziej szczegółowa i zasadza się na teorii sprawiedliwości uprawnieniowej i sprzęgniętej z nią zasadzie zadośćuczynienia. Monopolizacja usług ochronnych powoduje, że osoby niezależne są pokrzywdzone, ponieważ nie mają możliwości korzystania z usług innej agencji niż ta, na której terenie mieszkają. Mogą oczywiście opuścić teren agencji i udać się na obszar innej, jednak to nie zmniejsza ich stopnia pokrzywdzenia, gdyż na terenie innej agencji także nie mają możliwości wyboru i są tak samo upośledzone w stosunku do osób, które zamieszkują ten teren i są członkami dominującej agencji. Każdy, bez względu na to, czy należy do agencji, czy nie, ma prawo do egzekwowania swoich praw. Jeżeli procedury używane przez niezależnych stanowią zagrożenie dla członków agencji, nawet jeśli nie są wdrażane w życie, wówczas mamy do czynienia z omawianymi w rozdziale czwartym „przestępstwami bez ofiar”. Agencja ma w

---

<sup>439</sup> Tamże, s. 72-73.

takiej sytuacji prawo ich zabronić, ale pod warunkiem udzielenia zadośćuczynienia, jakim jest objęcie niezależnych własnymi usługami, finansowanymi ze składek członków agencji.

Powyższa argumentacja jest stosunkowo prosta, ale Nozick rozbija ją na szereg szczegółowych zagadnień, starając się prześledzić każdy etap procesu objęcia niezależnych usługami ochronnymi. Jak można ocenić, czy procedury egzekwowania sprawiedliwości wymierzane przez niezależnych wobec klientów agencji są uczciwe? Należy pamiętać, że egzekwowanie swoich praw przysługuje każdemu człowiekowi. Niektórzy ludzie wykorzystują w tym celu agencje ochronne, aby robiły to za nich, a inni wolą zostawić egzekucję praw w swoich rękach.

Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba się zastanowić, czego może zakazać dominujące stowarzyszenie ochronne, które zmonopolizowało swoje usługi na danym terenie. Nozick twierdzi, że każde stowarzyszenie ochronne ma pełne prawo do zastrzeżenia sobie możliwości samodzielnej oceny każdej procedury egzekwowania sprawiedliwości stosowanej wobec klientów. Dotyczy to oczywiście procedur stosowanych przez niezależnych, a nie przez członków innych agencji.

Agencja ochronna może ogłosić, że ukarze każdego, kto w stosunku do jej klientów zastosuje procedurę uznaną za nieuczciwą lub niegodną zaufania. Pojawia się tu oczywisty zarzut, że agencja może karać niezależnych wedle własnego uznania. Nozick broni się przed tym zarzutem głosząc, że jeśli jednostka może ukarać każdego, kto stosuje wobec niej nieaprobowaną procedurę, to jest to równoznaczne z twierdzeniem, że przestępca, który odmawia uznania wszelkich procedur egzekwowania sprawiedliwości, może w sposób uprawniony ukarać każdego, kto chce ukarać jego. Jednostka nie ma prawa sprawdzać wszystkich procedur, by przekonać się, które z nich są słuszne, a które nie<sup>440</sup>. Nozick nie formułuje tego wprost, ale można domniemywać, że sprawdzanie, jakimi procedurami kierują się wszyscy niezależni, musiałoby się wiązać z pogwałceniem zasady nieagresji, gdyż niektórzy mogliby odmówić udzielenia informacji na temat zasad, którymi się kierują. Jako samodzielne, autonomiczne jednostki, mieliby do tego pełne prawo.

Agencja ochronna nie ma żadnych praw, które nie byłyby prawami jednostek, dlatego także nie może zebrać wszystkich informacji o tych procedurach. Uprawniona władza, jaką posiada agencja, jest tylko sumą indywidualnych praw, jakie klienci agencji przenoszą na agencję. Agencja ma prawo jedynie do takich działań, do jakich mają prawo

---

<sup>440</sup> Tamże, s. 127.



ludzie, którzy są jej klientami<sup>441</sup>.

Istnieje jednak sposób na to, żeby obejść ten problem. Agencja może sama określić, które procedury wymierzania sprawiedliwości uważa za słuszne i uczciwe, a które nie. Każdy człowiek żyjący na terenie agencji ma prawo do wglądu w listę dozwolonych procedur. Jeżeli niezależny uzna, że procedury aprobowane przez agencję mu odpowiadają, wówczas może się jej podporządkować, a jeśli nie, to może stawić jej opór. Tak jak agencja może przeciwstawić się ludziom kierującym się nieaprobowanymi zasadami, tak samo niezależny może przeciwstawić się agencji o statusie państwa ultraminimalnego. Istnieje też możliwość zaangażowania drugiej agencji do ochrony przed narzucaniem każdej procedury, której nie uważa za uczciwą, jednak w omawianej sytuacji zakładamy, że niezależni nie pójdą do innej agencji, bo wtedy przestaliby być niezależnymi<sup>442</sup>.

Po ustanowieniu listy dopuszczalnych procedur, agencja może ogłosić, że zakazuje stosowania wobec swoich członków każdej procedury egzekwowania sprawiedliwości, co do której nie istnieje dostępna informacja o jej wiarygodności i uczciwości; inaczej mówiąc, każda procedura niezgodna z listą jest uznawana za niedopuszczalną i stosowanie jej wobec klientów agencji podlega karze wymierzonej przez agencję. Klienci będą zapewne oczekiwali, że agencja zrobi wszystko, by zniechęcić niezależnych do używania nielegalnych procedur, dlatego lista będzie na bieżąco aktualizowana<sup>443</sup>.

Ponadto, agencja powinna także zabezpieczyć się przed ryzykiem prywatnego odwetu. Klienci danej agencji korzystają wprawdzie z jej usług, jednak mogą, jeśli chcą, sami wymierzać sprawiedliwość, szczególnie wobec osób niezależnych, które nie są (na tym etapie) objęte działaniami agencji. Jeśli agencja nie ochroni klienta przed napaścią ze strony niezależnego, to klient może zechcieć wziąć prywatny odwet, a konsekwencją odwetu może być kontrodwet. Rezultatem jest sytuacja konfliktowa pomiędzy klientem agencji a niezależnym, która wymyka się całkowicie spod kontroli agencji, a sama agencja może być wykorzystana przez klienta do załatwiania prywatnych porachunków. Aby temu zapobiec, agencja może odmówić ochrony klientowi, który sam egzekwuje swoje prawa wobec innych klientów w sytuacji wystąpienia kontrodwetu. Gdy klient wystąpi wobec niezależnego (albo i innego klienta tej samej agencji) na własną rękę, wówczas agencja

---

<sup>441</sup> Tamże, s. 114.

<sup>442</sup> Tamże, s. 128.

<sup>443</sup> Tamże, s. 129.

traktuje go tak, jak każdego, kto do niej nie należy lub kto atakuje klienta agencji<sup>444</sup>.

Zabezpieczenie przed odwetem oraz wprowadzenie listy niedopuszczalnych procedur egzekwowania sprawiedliwości wobec klientów agencji ma jeden cel: zminimalizować jak najbardziej ryzyko prywatnych egzekucji praw i przenieść to zadanie z klientów na agencję. Nie odbywa się to kosztem złamania żadnych praw, gdyż agencja niczego swoim klientom nie zakazuje, a jedynie określa precyzyjnie warunki świadczenia usług ochronnych. Jeżeli nie odpowiadają one klientowi, wtedy klient może z nich zrezygnować.

To wszystko jest jednak wciąż niewystarczające. Jeżeli, po wprowadzeniu powyższych reguł, wystąpi sytuacja w której niezależny wymierzy sprawiedliwość klientowi agencji, wówczas pojawiają się dwie możliwości do rozpatrzenia. Pierwsza: niezależny zastosował procedury egzekwowania sprawiedliwości akceptowane przez agencję. Druga: niezależny zastosował procedury uznawane za nieuczciwe. W pierwszym przypadku sytuacja jest jasna, jednak w drugim wciąż nie wiadomo, czy agencja ma prawo ukarać niezależnego, skoro nie jest on jej klientem.

W tym miejscu Nozick wykorzystuje swoją koncepcję zadośćuczynienia. Osoba niezależna, która wykorzystuje niegodną zaufania procedurę egzekucji sprawiedliwości naraża innych ludzi na ryzyko. Ryzyko to objawia się w zagrożeniu, że każdy klient agencji może paść ofiarą tych procedur. Ryzyko to jest bardzo podobne do tego zaprezentowanego w omawianych przykładach z osobą, która wsiada za kierownicę po spożyciu alkoholu albo ze świadomością, że może jej się przytrafić atak padaczki. Co więcej, stosowanie niegodnych zaufania procedur może wzbudzać strach. Jeżeli niezależny wzbudza strach swoimi procedurami (np. rewolwerowiec wchodzący do miasteczka na Dzikim Zachodzie i zabijający każdego, kogo uznaje za „winnego” niewypłacenia mu haraczu), wówczas agencja ma prawo zmusić go do wypłacenia zadośćuczynienia w sytuacji wyrządzenia krzywdy osobie, którą niezależny uznał za winną, podczas gdy w świetle zasad wyznawanych przez agencję, była ona niewinna<sup>445</sup>. Agencja może powstrzymać niezależnego przed użyciem jego procedur, aby uniknąć wzbudzenia powszechnego strachu w ludziach. Strach, jak było to omawiane, nie podlega zadośćuczynieniu, dlatego wszelkich działań, które do niego prowadzą, można zakazać, ale pod warunkiem udzielenia zadośćuczynienia za ograniczenia nałożone na osobę objętą zakazem. Ponieważ jednak strach jest niewymierny, to zadośćuczynienie może być

---

<sup>444</sup> Tamże, s. 30.

<sup>445</sup> Tamże, s. 131-132.

możliwie najtańsze. W tym wypadku najtańszym i najbardziej efektywnym rozwiązaniem jest objęcie niezależnych najtańszą dostępną polisą ochronną oferowaną przez agencję ochronną<sup>446</sup>.

Objęcie ochroną wszystkich osób, które zamieszkują obszar danej agencji, zarówno jej klientów, jak i osób niezależnych, niemal ustanawia państwo minimalne. Ostatnim problemem, z którym trzeba się tu uporać, jest kwestia finansowania tego państwa. Jak określono w rozdziale piątym, jest to najważniejszy problem praktyczny, z jakim borykają się koncepcje państwa minimalnego. W przypadku teorii Nozicka, pytanie o finansowanie można sformułować następująco: czy członkowie agencji muszą płacić za ochronę udzielaną osobom, które nie są formalnymi członkami agencji? Można podejrzewać, że dla wielu osób korzystniej byłoby zrezygnować z członkostwa w agencji i przyjąć jej usługi oferowane w charakterze zadośćuczynienia z kieszeni bogatszych klientów.

Nozick rozwiązuje ten problem w sposób następujący. Otóż agencja oferuje niezależnym ochronę tylko w postaci najtańszej możliwej polisy, ponieważ jej jedynym zobowiązaniem jest wypłacenie zadośćuczynienia, które przewyższy upośledzenie wynikające z wprowadzanego zakazu egzekucji prawa. Posiadanie dowolnej polisy ochronnej przewyższa upośledzenie, dlatego niezależny dostanie tylko najtańszą możliwą polisę i to tylko pod warunkiem, że sam nie jest w stanie jej wykupić, bądź też zostałby upośledzony po dokonaniu takiego zakupu – na przykład koszt polisy uszczupliłby portfel niezależnego na tyle, że nie mógłby normalnie funkcjonować<sup>447</sup>. Jeżeli niezależny stać na wykupienie polisy, ale tego nie robi, to musi się liczyć z konsekwencjami nałożonych na niego ograniczeń, tak samo jak osoba, która w rzeczywistym państwie nie płaci podatków. Taki niezależny nie będzie posiadał w agencji żadnych praw do dochodzenia sprawiedliwości, gdyż nie będzie mógł korzystać z usług agencji, a agencja zabroni mu korzystać z własnych procedur. Darmową polisę otrzyma tylko ten, kogo nie stać nawet na tę najtańszą.

Rozumowanie Nozicka, chociaż poparte dość złożonymi wywodami, prowadzi do wniosków, które możemy znaleźć także u Ayn Rand. Jej wywody na temat finansowania państwa prowadzą do wniosków, że państwo, aby mogło istnieć i nie rozrastać się nadmiernie, musi świadczyć usług odpłatnie, ale same składki muszą być dobrowolne i proporcjonalne do ekonomicznej działalności obywateli. Osoby najbiedniejsze zostałyby

---

<sup>446</sup> Tamże, s. 137.

<sup>447</sup> Tamże, s. 138-140.

zwolnione z opłat, co można uznać za „prezent” od osób najbogatszych, dla których jest to sposób na zabezpieczenie swoich interesów<sup>448</sup>.

Powyższe procesy prowadzą do ukonstytuowania się agencji, która, zdaniem Nozicka, jest już państwem minimalnym. Dominująca agencja spełnia oba warunki bycia państwem, ponieważ ma monopol na użycie siły i chroni prawa wszystkich jednostek<sup>449</sup>. Jej monopol na ochronę i użycie siły wykształca się sam, w wyniku działania siły niewidzialnej ręki rynku, bez naruszania niczyich praw, a co więcej, prawa przysługujące agencji są tymi samymi prawami, które przysługują człowiekowi w stanie natury<sup>450</sup>.

#### 7.4.2. Krytyka koncepcji zadośćuczynienia

Kluczowym narzędziem użytym do wyjaśnienia państwa minimalnego jest specyficzna koncepcja zadośćuczynienia, która, w formie przyjmowanej przez Nozicka, jest nieobecna u innych libertarian. Z tego właśnie powodu przejście od państwa ultraminimalnego do państwa minimalnego wzbudza najwięcej kontrowersji.

Podawano rozmaite argumenty przeciwko Nozickowi, ale aby wykazać, że rozumowanie Nozicka jest niepoprawne wystarczy tylko jeden argument, którego zasadność można uznać za niepodważalną. Historyczne studia nad recepcją i krytyką poglądów Nozicka nie są celem tej pracy<sup>451</sup>, tak więc w niniejszym podrozdziale zostaną wskazane przede wszystkim krytyczne argumentacje Roberta Wolffa i Jonathana Wolffa, uzupełnione o uwagi własne oraz o szereg pomniejszych obiekcji, które dotyczą rozmaitych aspektów wywodów Nozicka. Obiekcje i kontrargumenty można podzielić na teoretyczne, dotyczące samych założeń filozoficznych argumentacji, a także na praktyczne, dotyczące realizacji przejścia od państwa ultraminimalnego do minimalnego. Obiekcje

<sup>448</sup> A. Rand, *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu...*, s. 220-221.

<sup>449</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 140.

<sup>450</sup> Tamże, s. 145.

<sup>451</sup> Pełna bibliografia prac poświęconych Nozickowi obejmowałaby prawdopodobnie setki artykułów, recenzji i książek; co więcej, niemal każdy autor piszący o Nozicku, ma mu coś do zarzucenia. Por. np. R. E. Barnett, *Whither Anarchy? Has Robert Nozick Justified the State?*, „Journal of Libertarian Studies” 1997, Vol. 1, No.1, s. 15-21; R.A. Childs, Jr., *The Invisible Hand Strikes Back*, „Journal of Libertarian Studies” 1997, Vol. 1, No. 1, s. 23-33; J. S. Coleman, *Robert Nozick's Anarchy, State and Utopia*, „Theory and Society” 1976, Vol. 3, No. 3, s. 437-458; R. Ehman, *Nozick's Proviso*, „The Journal of Value Inquiry”, 1986, Vol. 20, No. 1, s. 51-56 ; R. Grafstein, *The Ontological Foundation of Nozick's View of Politics: Robert's Rules of Order*, „Philosophical Studies” 1983, Vol. 44, No. 3, s. 401-423; R. L. Holmes, *Nozick on Anarchism*, „Political Theory” 1977, Vol. 5, No. 2, s. 247-256; R. F. Ladenson, *Nozick on Law and State: A Critique*, „Philosophical Studies” 1978, Vol. 34, No. 4, s. s. 437-444; J. Paul, *Nozick, Anarchism and Procedural Rights*, „Journal of Libertarian Studies” 1977, Vol. 1, No. 4, s. 337-340; red. J. Paul, *Reading Nozick: Essays on „Anarchy, State and Utopia”*, Rowman & Littlefield Pub Inc, Lanham 1981; M. Rothbard, *Robert Nozick and the Immaculate Conception of State*, „Journal of Libertarian Studies” 1997, Vol. 1, No.1, s. 45-57; P. Warren, *Self-Ownership, Reciprocity, and Exploitation, or Why Marxists Shouldn't Be Afraid of Robert Nozick*, „Canadian Journal of Philosophy” 1994, Vol. 24, No. 1, s. 33-56.

praktyczne są mniej istotne dla całego wywodu, tak więc zostaną pokazane w pierwszej kolejności, jako wstęp do głównej krytyki.

Najprostszy, najbardziej ogólny i być może najbardziej banalny (ale wcale nie tracący przez to na znaczeniu) zarzut, jaki można postawić wykorzystaniu koncepcji zadośćuczynienia przez Nozicka, można sprowadzić do następujących pytań i wątpliwości: z jakiego powodu osoby rządzące agencją ochronną mają udzielać ochrony osobom, które nie chcą się podporządkować władzy agencji? Co, w tym konkretnym przypadku, zmusza je do podporządkowania się zasadzie zadośćuczynienia? Dlaczego rządzący nie usuną niezależnych sił z terenu agencji albo nie zmuszą ich siłą do płacenia składek? W skrócie: dlaczego rządzący *muszą* zachowywać się w zgodzie z moralnością?

Agencja finansująca polisy dla najbiedniejszych niezależnych ze składek członków jest nie tylko stratna, ale też może spotkać się z obiekcjami klientów, którzy mogą nie być usatysfakcjonowani faktem „marnowania” ich pieniędzy na osoby, które nie są zainteresowane usługami świadczonymi przez agencję – z faktu, że kogoś nie stać na wykupienie najtańszej polisy nie wynika wcale, że ta osoba jest zainteresowana usługami agencji. Lacey zauważa, że Nozick przyjmuje silną przesłankę, iż ludzie rządzący agencjami muszą być w swoich działaniach przynajmniej tak samo moralni, jak w życiu prywatnym, co jednak bynajmniej nie chroni ich ani przed błędami i ignorancją, ani przed presją klientów agencji. Dodaje też, że ludzie sprawujący władzę często nie czują się w pełni odpowiedzialni za to, co robią, lecz są niejako zmuszani przez okoliczności do podejmowania takich a nie innych decyzji<sup>452</sup>. Jeżeli więc założymy, że klienci agencji nie są zadowoleni z wydawania ich pieniędzy na osoby niezależne, to może to powodować presję na rządzących, którzy w obawie przed utratą klienteli mogą wycofać się z udzielania zadośćuczynienia. Nie wydaje się, by opisywana sytuacja stała w sprzeczności z podstawowymi mechanizmami ekonomicznymi, a trzeba pamiętać, że relacje między klientami a agencją mają charakter handlowy i wolnorynkowy. Jeśli klienci nie są zadowoleni z usług, to mogą z nich zrezygnować, a więc w interesie agencji jest dostarczanie takich usług, które przysporzą im jak najwięcej klientów. Z drugiej strony, gdy agencja zmonopolizuje usługi na danym terenie, wówczas swoboda wyboru firmy świadczącej usługi ochronne przez osoby zamieszkujące dany teren drastycznie się zmniejsza. W takiej sytuacji monopolista może dyktować dowolne warunki świadczenia usług i w dowolny sposób radzić sobie z niezależnymi.

Koncepcja Nozicka opiera się na założeniu przestrzegania praw i jest zgodna z

---

<sup>452</sup> A. R. Lacey, *Robert Nozick...*, s. 61.

teorią uprawnieniową, nic jednak w tej teorii nie zmusza ludzi do postępowania w zgodzie z jej nakazami – jak zostało to opisane wcześniej, w żadnej teorii praw nie ma niczego, co by zmuszało do ich przestrzegania. Najwięcej klientów uzyska agencja, która oferuje najlepsze usługi przy najniższej cenie, ale jeśli większość klientów nie życzy sobie finansowania polis dla niezależnych, rządzący mają prawo ich posłuchać. Punktem wyjścia argumentacji Nozicka jest założenie, że w stanie natury ludzie będą postępowali generalnie słusznie, a więc w zgodzie z prawami naturalnymi, ale to, że ludzie postępują „generalnie słusznie” nie oznacza, że nie może powstać agencja, na której terenie spora część ludzi nie akceptuje realizacji praw naturalnych poprzez zadośćuczynienie. Należałoby ich wprawdzie uznać za moralnych hipokrytów (uznawaliby w końcu możliwość egzekwowania praw poprzez stowarzyszenia i agencje ochronne), ale sytuacja taka jest możliwa.

Zarysowana trudność jest szczególnie istotna dla interpretacji *would*, ponieważ w tej koncepcji agencje ochronne *muszą* przekształcić się w państwa minimalne, a w interpretacji *could* tylko *mogą*. Interpretacja *could* jest o wiele bardziej kompatybilna z nozickowskim założeniem, że ludzie są różni. Skoro są różni, to jedni są moralni, inni są niemoralni, a jeszcze inni balansują między jednym biegunem a drugim, postępując moralnie wtedy gdy im to odpowiada. W zależności od tego, którzy dominują na terenie danej agencji, to inaczej będą przebiegały procesy państwowotwórcze.

Można zauważyć, że agencje ochronne w opisie Nozicka zachowują się w sposób bardzo podobny, jak rzeczywiste państwa demoliberalne. Państwo minimalne posiada ostateczne prawo do akceptowania i stosowania procedur egzekwowania sprawiedliwości, a także chroni wszystkich obywateli/klientów, nawet tych, którzy sobie tego nie życzą. Nozick nie precyzuje, jak powinno działać państwo minimalne na poziomie instytucjonalnym, ale lektura jego pracy sugeruje, że różnice między państwem minimalnym a współczesną, liberalną demokracją są, przynajmniej pod tym względem, bardzo subtelne.

Główna – i być może jedyna różnica, przynajmniej jeśli chodzi o kwestię samych usług ochronnych – dotyczy tego, że w państwie minimalnym osoba niezależna, którą stać na wykupienie najtańszej polisy, może się na to nie zdecydować i pozostać niechroniona (z uwagi na posiadany majątek nie stosuje się do niej zasada zadośćuczynienia), a w państwach rzeczywistych taka sytuacja nie jest możliwa<sup>453</sup>. Jonathan Wolff zauważa, że w państwie minimalnym rząd nie będzie ingerował w spór dwóch niezależnych obywateli, o

---

<sup>453</sup> J. Wolff, *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State...*, s. 78.

ile nie będzie to zagrażało interesom klientów agencji<sup>454</sup>. Rząd nie będzie ingerował zasadniczo w żaden spór, o ile nie jest to podyktowane regulaminem agencji. Wycofanie się państwa na pozycję stróża, który nie wtrąca się w interesy obywateli o ile nie koliduje to z podstawowymi prawami i o ile sami obywatele nie udadzą się do państwa, by rozstrzygnąć spór, jest zgodne z intencjami twórców klasycznych doktryn liberalnych.

Można wskazać także inną, bardziej subtelną różnicę między państwem minimalnym a państwami rzeczywistymi. W rzeczywistych państwach podstawowe usługi ochronne są świadczone przez policję, sądy i wojsko, które zabezpieczają przed naruszeniem praw wszystkich bez wyjątku – tych którzy tego chcą i tych, którzy nie chcą. Usługi te są dla wszystkich identyczne. Osoby, które potrzebują więcej ochrony, mogą wykupić ubezpieczenie albo wynająć dobrego prawnika, ale tymi usługami nie zajmuje się już państwo/agencja ochronna, tylko firmy prywatne. To oznacza, że na terenie rzeczywistego państwa działa wiele firm o charakterze agencji ochronnych, a jedną z nich jest państwo, które zapewnia minimalną i przymusową ochronę dla wszystkich. Pozostałymi są agencje prywatne, które zapewniają lepszą ochronę wyższego rzędu, w zależności od zapotrzebowania klientów, co jest w pełni zgodne z zasadami wolnego rynku. Tymczasem u Nozicka nic nie wskazuje, by taka sytuacja mogła mieć miejsce. Na danym terenie dochodzi do monopolizacji usług agencji ochronnej, która wypiera konkurencję. Można domniemywać, że w jej ofercie znajduje się pełen zakres usług ochronnych, od ochrony policyjnej, po zaawansowane ubezpieczenia i usługi prawnicze, świadczone w zależności od zasobności portfela. Za taką interpretacją przemawia fakt, że każde stowarzyszenie świadczące usługi chroniące prawa jednostki (firma ochraniarska, agencja ubezpieczeniowa, kancelaria prawna) spełnia kryteria bycia agencją ochronną, czyli świadczy usługi ochronne w zamian za wpłatę składek członkowskich i posiada precyzyjnie określony regulamin działania. W wyniku monopolizacji geograficznej, na danym terenie pozostaje jedna i tylko jedna agencja, która przekształca się w państwo minimalne. Zakres jej usług jest więc bardzo zróżnicowany. Państwo minimalne ma wprowadzić chronić wszystkich obywateli, ale nie jest to jednakowa, równa ochrona<sup>455</sup>, a przecież jedną z zasad, jakimi kieruje się liberalizm i libertarianizm, jest równość wobec prawa. W państwie minimalnym takiej równości nie ma – to, jak bardzo jest się chronionym przez prawo, jest uzależnione od statusu majątkowego.

Teoretycznie nic nie stoi na przeszkodzie, by na terenie agencji zaczęły działać

---

<sup>454</sup> Tamże, s. 79.

<sup>455</sup> Tamże, s. 78.

bardziej wyspecjalizowane agencje, których oferta uzupełnia ofertę państwa minimalnego, ale, jeśli trzymać się ściśle wywodów z *Anarchii, państwa, utopii*, będą one konkurencyjne wobec państwa, a nie komplementarne. W pewnych sytuacjach mogą wyprzeć dominującą agencję z rynku i dokonać „ekonomicznego zamachu stanu”. Nie zmienia to jednak faktu, że zakres działania państwa minimalnego w zakresie ochronnym jest *szerszy* niż zakres działania rzeczywistych państw demoliberalnych, natomiast w zakresie redystrybucji i świadczeń socjalnych – o wiele *węższy*. Państwa rzeczywiste udzielają minimum usług ochronnych, ale za to oferują szeroki pakiet świadczeń socjalnych finansowanych z kieszeni podatników i umożliwia działanie konkurencyjnym firmom ochronnym. Państwo minimalne Nozicka oferuje szeroki zakres usług ochronnych (w zależności od majątności klienta), ale nie prowadzi żadnej redystrybucji na polu socjalnym i całkowicie monopolizuje rynek usług ochronnych.

Pytanie o to, które z tych państw jest bardziej atrakcyjne dla przeciętnego człowieka, należy pozostawić otwarte.

Omawiana trudność wiąże się też, ponownie, z pytaniem o to, kto (lub co) kontroluje agencje ochronne i zmusza je do praworządnego zachowania. W przypadku dowolnej instytucji państwowej, na przykład sieci telefonicznej, klient niezadowolony z jej działania może interweniować w instytucjach rządowych i zgłosić nieprawidłowości. W przypadku podobnych obiektywności dotyczących państwa minimalnego nie jest to możliwe, bo nie ma osobnej instytucji, do której można się zgłosić; to dominująca agencja ochronna jest taką instytucją<sup>456</sup>. Robert Wolff zauważa też, że u Nozicka ludzie mogą przenieść swoje prawa na innych ludzi, dzięki czemu agencja ochronna nie posiada innych praw, niż te, które przenieśli na nie jej członkowie. To jednak nie oznacza, że osoba, na którą przeniesiono prawo, będzie stosowała je poprawnie. Nie istnieje żadna gwarancja, że prawa będą egzekwowane<sup>457</sup>. Klient może przenieść prawo do ochrony na przywódców agencji, a oni z kolei mogą je przenieść na swoich agentów<sup>458</sup>, ale to nie daje nikomu pewności, że agenci będą działali poprawnie, ponieważ nie ma żadnego gwaranta realizacji zobowiązań, jakie klienci nakładają na agencję. Jeżeli agencja nie wywiąże się ze swoich zobowiązań, wówczas straci swój moralny mandat do istnienia, jednak wciąż będzie dominowała na danym terenie i o ile nie pojawi się dla niej jakaś konkurencja, będzie

---

<sup>456</sup> R. P. Wolff, *Robert Nozick's Derivation of the Minimal State...*, s. 23.

<sup>457</sup> Tamże, s. 23-24.

<sup>458</sup> Nie jest do końca jasne, jak należy nazwać osobę, która egzekwuje usługi świadczone przez agencję. Słowa „ochroniarz” albo „policjant”, ewentualnie „żołnierz” i „sędzia”, odnoszą się jakoś do działań wykonywanych przez agentów agencji ochronnej, ale żadne z nich nie obejmuje wszystkich funkcji takiej osoby.



dominować dalej. Wyparcie jej z rynku może nie być łatwe.

Bez względu na to, dlaczego agencja decyduje się na udzielanie zadośćuczynienia niezależnym, główne trudności wywodów Nozicka leżą w samej koncepcji zadośćuczynienia i kwestii jej zgodności z teorią uprawnieniową i z rdzeniem teoretycznym libertarianizmu.

Pierwsza trudność dotyczy statusu tej koncepcji. Nozick wprowadza zasadę zadośćuczynienia jako pewną hipotezę, sugestię<sup>459</sup>, a potem traktuje ją jako w pełni ukształtowaną, obowiązującą i kompletną (skoro używa jej do uprawomocnienia państwa minimalnego, to nie może jej traktować wyłącznie jako sugestii, lecz musi uznawać, że zasada zadośćuczynienia w sugerowanym przez niego kształcie musi być poprawna; najwyżej jej uzasadnienie może podlegać dyskusji), chociaż przyznaje wprost, że jej szczegóły nie są dokładnie dopracowane<sup>460</sup>. Nie jest też jasne, czy zasada zadośćuczynienia jest częścią teorii uprawnieniowej. Teoria uprawnieniowa jest jedyną dopuszczalną teorią sprawiedliwości – tylko takie prawo jest moralnie słuszne, które wpasowuje się w ramy tej teorii. Nozick nie wprowadza jednak zasady zadośćuczynienia w części poświęconej teorii uprawnieniowej, tylko w rozważaniach dotyczących retribucji. Jej związek z teorią uprawnieniową wydaje się być pośredni; wprowadzony poprzez teorię retribucji, która z kolei jest jednym z sugerowanych elementów konstytutywnych Zasady Naprawy niesprawiedliwości.

Jeżeli zasada zadośćuczynienia nie znajduje swojego miejsca w teorii uprawnieniowej, to nie podlega w ogóle pod teorię sprawiedliwości, a wtedy albo nozickowska teoria sprawiedliwości jest błędna lub przynajmniej niekompletna, albo zasada zadośćuczynienia jest niesprawiedliwa. Obie możliwości są niedopuszczalne, więc można założyć, że musi istnieć zgodność między zasadą zadośćuczynienia i teorią sprawiedliwości.

Jeżeli zasada zadośćuczynienia jest częścią teorii uprawnieniowej, to musi przynależeć do części trzeciej, poświęconej Zasadzie Naprawy niesprawiedliwości. Tu z kolei trzeba odnotować, że Nozick wszędzie traktuje teorię uprawnieniową jako szkielet, formę służącą do zbudowania poprawnej teorii sprawiedliwości, ale nie określa treści tej teorii. Zasada zadośćuczynienia to raczej szkic, pomysł na wypełnienie formy, niż kompletna, uniwersalnie obowiązująca zasada – Nozick wprowadza ją jako pewien pomysł, który wymaga jeszcze dopracowania (dokładnego sformułowania i uzasadnienia).

---

<sup>459</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 105-108.

<sup>460</sup> Tamże, s. 111.

Być może istnieją inne dopuszczalne Zasady Naprawy niesprawiedliwości. W takim razie jest co najmniej zagadkowym fakt, że element formalny tej teorii traktuje jak jej rzeczywistą treść i używa go do usprawiedliwienia działań państwa. Z drugiej strony, czysto formalna teoria uprawnieniowa zostaje zanieczyszczona elementem „treściowym”.

Warto też zwrócić uwagę na to, że udzielenie zadośćuczynienia nie sprawia, że działania gwałcące prawa jednostek stają się słuszne<sup>461</sup>. Można stąd wysunąć wniosek, że chociaż państwo minimalne udziela zadośćuczynienia w postaci objęcia gwarancją bezpieczeństwa wszystkich osób, które mieszkają na jego terenie, to samo jego istnienie nie jest słuszne. Pogwałcenie praw, które wynika z istnienia państwa, jest cały czas obecne, co stoi w sprzeczności z założeniem, że państwo minimalne jest moralnie dopuszczalne. Nie da się go też usunąć, gdyż monopol na usługi ochronne jest konstytutywnym elementem instytucji państwa, a anarchokapitalistyczne argumenty, w szczególności argument z przymusu, nie tracą tutaj swojej mocy.

Na interesujące trudności teoretyczne związane z zasadą zadośćuczynienia wskazują równolegle Robert Wolff i Jonathan Wolff. Ich uwagi zostaną wykorzystane do wskazania, że Nozick nie udowadnia konieczności (ani może nawet możliwości) przejścia od państwa ultraminimalnego do państwa minimalnego.

Argument Roberta Wolffa jest o tyle ciekawy, że pomimo swojej ogromnej prostoty, podważa radykalnie całą argumentację Nozicka i, jak się zdaje, nie istnieje sposób, by go odeprzeć bez wprowadzania dodatkowych założeń, które nie są u Nozicka obecne. Można go więc potraktować jako dowód na niepoprawność wywodów Nozicka.

Argument przebiega następująco. Agencja ma obowiązek zadośćuczynić niezależnym upośledzenie wynikające z zakazu egzekwowania sprawiedliwości, ale tylko wtedy, gdy niezależny stosuje procedury „słuszne”, a więc zgodne z regulaminami agencji. Jeśli niezależny stosuje procedury niezgodne z linią ideową i prawną agencji, wówczas nie ma powodu, by agencja miała mu zadośćuczynić za objęcie zakazem egzekwowania sprawiedliwości, ponieważ stosowanie tych procedur *nie powoduje społecznego upośledzenia*. Wyobraźmy sobie szaleńca, który został okradziony i uważa, że jedynym sposobem przywrócenia sprawiedliwości jest torturowanie i mordowanie przypadkowych osób tak długo, aż złodziej przyzna się do winy. Jeśli torturowane osoby są klientami agencji, wówczas agencja ma prawo je chronić i, na przykład, uwięzić szaleńca, ponieważ jego procedury egzekwowania sprawiedliwości zagrażają bezpieczeństwu innych klientów. Agencja jednak nie zakazuje mu stosowania tych procedur, ponieważ agencja nie może

---

<sup>461</sup> A. R. Lacey, *Robert Nozick...*, s. 44.

zakazać czegokolwiek osobom, które do niej nie należą. Nie ma żadnych podstaw do takiej ingerencji. Agencja uznaje procedury szaleńca za niesłuszne, więc przeciwdziała ich egzekwowaniu w stosunku do swoich klientów, ale szaleniec wciąż ma prawo się nimi kierować. Nie jest jednak społecznie upośledzony zakazem egzekwowania swoich praw i nie przysługuje mu z tej racji prawo do zadośćuczynienia, ponieważ cały czas *może się kierować swoimi procedurami*. To agencja wtrąca się i przeszkadza mu w działaniu w zgodzie ze swoimi przekonaniem. Klienci dominującej agencji są zobowiązani tylko do zadośćuczynienia niezależnym za ograniczenie ich możliwości do egzekwowania *słusznych* praw przeciwko klientom. Słusznych, a więc takich, jakie agencja uznaje za słuszne, a nie jakie niezależni uznają za słuszne. Z punktu widzenia agencji, niezależny, który nie uznaje procedur agencji, nie jest więc upośledzony i nie należy mu się zadośćuczynienie<sup>462</sup>. Wywód Wolffa trzeba uzupełnić uwagą, że jeśli niezależny używa procedur akceptowanych przez agencję, to agencja może mu tego zakazać, ponieważ *są to jej procedury* – jej własność. Uprawniony zakaz używania tych procedur powoduje społeczne upośledzenie niezależnego.

Powyższy wywód wskazuje, że zasada zadośćuczynienia stosuje się tylko do tych osób, które uznają zasady egzekwowania sprawiedliwości wyznawane przez agencję, ale nie są zdolne do wykupienia nawet najtańszej polisy i dlatego same egzekwują sprawiedliwość. To oznacza, że argumentacja Nozicka pozwala objąć opieką państwa minimalnego tylko część niezależnych, a nie wszystkich. Można domniemywać, że niezależni będą wyznawali różne procedury egzekwowania sprawiedliwości, zarówno takie, które są zgodne z linią agencji, jak i takie, które są z nią sprzeczne.

Wywód Nozicka jest więc niekompletny i nie pozwala na skuteczne objęcie ochroną wszystkich niezależnych. Skoro tak, to znaczy, że postulowane przez Nozicka przejście od państwa ultraminimalnego do państwa minimalnego nie zachodzi – państwo minimalne musi obejmować ochroną wszystkich, którzy mieszkają na jego terenie. Przejście mogłoby nastąpić tylko wtedy, gdyby wszyscy niezależni wyznawali procedury zgodne z linią agencji, ale nie wykazywali możliwości ani chęci podporządkowania się agencji (na przykład dlatego, że chociaż odpowiadają im stosowane przez agencję procedury, to mają obiekcje co do metod ich egzekwowania albo żywią osobistą niechęć do osób zasiadających w zarządzie agencji), jednak, co zrozumiałe, sytuacja taka jest albo niemożliwa albo bardzo mało prawdopodobna.

Jeśli sytuacja objęcia ochroną wszystkich niezależnych jest niemożliwa, wówczas

---

<sup>462</sup> R. P. Wolff, *Robert Nozick's Derivation of the Minimal State...*, s. 13-14.

nie da się przeprowadzić przejścia od państwa ultraminimalnego do państwa minimalnego i Nozick ponosi klęskę. Nie udaje mu się wykazać, że państwo minimalne może lub musi powstać spontanicznie ze stanu natury, gdyż cała organizacja „proto-państwowa” zatrzymuje się na etapie państwa ultraminimalnego. Objęcie wszystkich niezależnych zasadą zadośćuczynienia wymaga wtedy przyznania zadośćuczynienia osobom, które nie mają do niego prawa.

Jeżeli państwo minimalne może powstać tylko w bardzo rzadkiej (niemal niemożliwej) sytuacji, wówczas Nozickowi udaje się wskazać, że państwo minimalne, które nie łamie niczyich praw, *może* powstać, ale nie *musi*. Jeśli przyjmujemy interpretację *could*, wówczas argumentacja Nozicka zostaje obroniona. Jeśli jednak to interpretacja *would* jest poprawna i zgodna z intencjami Nozicka, na co wszystko wskazuje, wtedy Nozick ponosi klęskę.

Czy istnieje sposób, by odeprzeć argument Roberta Wolffa? Odpowiedź brzmi tak, ale trzeba przeformułować zasadę zadośćuczynienia w taki sposób, żeby pozwalała na objęcie wszystkich niezależnych bez względu na to, jak absurdalne i nonsensowne procedury egzekwowania sprawiedliwości uznają oni za słuszne. Dla zasady zadośćuczynienia kluczowa jest koncepcja upośledzenia wynikającego z nałożenia zakazu na stosowanie procedur egzekwowania sprawiedliwości, dlatego to ona wymagałaby przededefiniowania.

Ułomności przyjmowanej przez Nozicka koncepcji upośledzenia wskazuje dobitnie Jonathan Wolff. Upośledzenie społeczne ma się pojawiać wtedy, gdy skutek nałożenia zakazu wykonywania jakiejś czynności, potencjalnie zagrażającej innym ludziom, osoba obłożona tym zakazem nie jest zdolna prowadzić „normalnego” życia, gdyż jej swoboda działania jest znacząco ograniczona. Według tej wykładni, epileptyk, któremu zakazano prowadzenia samochodu, gdyż mógłby doprowadzić do wypadku, jest upośledzony w tym zakresie, że nie może być kierowcą swojego samochodu, natomiast epileptyk, którego stać na wynajęcie szofera, nie jest upośledzony, gdyż może jeździć swoim samochodem – to on decyduje gdzie jechać, chociaż nie on jest kierowcą. Nie stwarza zagrożenia (szofer nie dostanie ataku w czasie jazdy), więc nie można mu zakazać jeżdżenia, a więc nie jest upośledzony. Analogiczne zjawisko ma występować w przypadku osoby niezależnej, która nie może stosować procedur egzekwowania sprawiedliwości uznawanych przez nią za słuszne i nie stać jej na wykupienie polisy. Jednak, pyta w tym miejscu Jonathan Wolff, jakiego właściwie upośledzenia doznaje taki niezależny<sup>463</sup>?

---

<sup>463</sup> J. Wolff, *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State...*, s. 76.

Odpowiedź Nozicka brzmi następująco: taki niezależny nie może chronić swoich praw przed ich naruszeniem, przez co jest w znaczącym stopniu upośledzony w codziennym funkcjonowaniu<sup>464</sup>.

Trzeba jednak pamiętać, że procedury stosowane przez tego niezależnego nie są uznawane przez agencję za słuszne i mogą być całkowicie dowolne. Może on na przykład uważać, że jedyną sprawiedliwą odpłatą za napaść jest wymordowanie wszystkich członków rodziny napastnika, którzy nie mają trzynastu lat. Według Nozicka, zastosowanie w tej sytuacji zasady zadośćuczynienia jest konieczne, tak samo jak w przypadku epileptyka, który nie może prowadzić samochodu. Jonathan Wolff zauważa jednak, że jest to rozumowanie absurdalne, ponieważ epileptyk nie wybiera sobie, że będzie chorował na epilepsję, natomiast niezależny uznający za sprawiedliwe strzelanie do niewinnych ludzi ma swobodę wyboru zasad, którymi się kieruje. Epileptyk nie może nie być epileptykiem, natomiast niezależny wyznający procedury odmienne od tych przyjmowanych przez agencję ma możliwość wyboru. Skoro tak, to dlaczego ma się mu udzielać jakiegokolwiek zadośćuczynienia<sup>465</sup>? Osoba, którą stać na wykupienie polisy, ale która nie chce za to płacić, mogłaby przyjąć przekonania sprzeczne z procedurami stosowanymi przez agencję i w ten sposób uzyskać darmowa polisę.

Nozick powołuje się też w swoich rozważaniach na przykład osoby grającej w rosyjską ruletkę. Niemożność gry w rosyjską ruletkę nie prowadzi do pogorszenia życia, dlatego jeśli nawet wprowadzimy zakaz gry w rosyjską ruletkę, to graczom nie przysługuje zadośćuczynienie, bo zakaz ten nie powoduje ograniczenia codziennego funkcjonowania, czyli upośledzenia<sup>466</sup>. A jeśli, pyta Wolff, prowadzi do upośledzenia? Jeżeli człowiek, któremu zabronimy gry w rosyjską ruletkę, wpadnie w depresję, która uniemożliwi mu funkcjonowanie? Należałoby mu udzielić zadośćuczynienia, gdyż jego zdolność funkcjonowania podlega upośledzeniu. Analogicznie, jeżeli osoba, której zabronimy strzelania do przypadkowych ludzi w imię swoiście pojmowanej sprawiedliwości wpadnie w depresję uniemożliwiającą normalne życie, wówczas i tej osobie należy się zadośćuczynienie<sup>467</sup>. Przy takim pojmowaniu upośledzenia, zadośćuczynienie powinno należeć się każdemu pedofilowi, który nie może gwałcić dzieci, każdemu terroryście, który

---

<sup>464</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 137.

<sup>465</sup> J. Wolff, *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State...*, s. 76.

<sup>466</sup> Trzeba dodatkowo założyć, że do takiej gry potrzebne są co najmniej dwie osoby. Jednoosobowa gra w rosyjską ruletkę nie łamie niczyich praw, tak więc nie podlega procedurom egzekwowania sprawiedliwości. W przypadku dwóch osób można założyć, że gracze zmuszają się nawzajem do przyjęcia ryzyka utraty życia, co wywołuje w nich nawzajem strach. Z uwagi na ten strach, następuje tu, według Nozicka, naruszenie praw.

<sup>467</sup> J. Wolff, *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State...*, s. 76-77.

nie może przeprowadzić zamachu, każdemu złodziejowi, który nie może kraść, każdemu psychopatycznemu mordercy, który nie może mordować; powinno należeć się każdemu, kto wskutek nałożenia zakazu nie może naruszać cudzej własności! Więcej nawet: zadośćuczynienie powinno przysługiwać każdemu, kto tylko *czuje się upośledzony* wskutek obowiązywania zasady nieagresji – jak jednak stwierdzić, czy osoba ta faktycznie jest upośledzona, czy też udaje, by uzyskać korzyść od państwa? Nie wydaje się, by istniał taki sposób<sup>468</sup>, a sama zasada zadośćuczynienia traci sens, ponieważ nie wiadomo, kiedy należy ją uruchomić. Jeżeli nie da się wprowadzić jasnych kryteriów jej uruchomienia, to podważeniu ulega sens jej wprowadzania.

Dodatkowym uzupełnieniem powyższych wywodów jest uwaga Jonathana Wolffa dotycząca niezgodności zasady zadośćuczynienia z libertarianizmem. Chociaż jest to zarzut bardzo techniczny i nie do końca poprawny, to i jemu warto przyjrzeć się bliżej. Zdaniem Wolffa, Nozick nie tylko nie podaje argumentów uzasadniających przyjęcie zasady zadośćuczynienia, ale też nie jest w stanie wyprowadzić jej z przesłanek libertariańskich<sup>469</sup>. Dla modelowego libertarianina opisywany przypadek epileptyka można rozpatrywać tylko na dwa sposoby. Po pierwsze, można przyjąć, że epileptyk posiada prawo do kierowania samochodem. Jeżeli tak, wówczas nie możemy mu niczego zabronić. Po drugie, możemy przyjąć, że nie posiada takiego prawa (z uwagi na jakieś przesłanki, na przykład z uwagi na strach wywoływany w innych ludziach przez stwarzane na drodze zagrożenie), a wówczas należy mu zabronić kierowania. Może nam być z tego powodu przykro, możemy chcieć mu pomóc (na przykład członek rodziny epileptyka może z własnej woli wynająć dla chorego szofera), ale nic ponadto<sup>470</sup>. W doktrynie libertariańskiej nie ma niczego, co uzasadniałoby wprowadzenie w tym miejscu koncepcji zadośćuczynienia, ponieważ dla libertarian ocenie podlegają wyłącznie czyny: epileptyk, który wyjedzie na ulicę i nie zrobi nikomu krzywdy, nie robi nic złego. Jeżeli zaś znajdziemy powód, by mu zakazać jeżdżenia, to znaczy wykażemy, że łamie zasadę nieagresji, to nic mu się nie należy – już prędzej osoby pokrzywdzone powinny się domagać zadośćuczynienia od epileptyka.

Wolff zapomina, że Nozick wprowadza zasadę zadośćuczynienia poprzez uwzględnienie czynnika strachu, który narusza zasadę nieagresji. Przebieg tego rozumowania przedstawiono szczegółowo w rozdziale czwartym, więc tu zostanie tylko pokrótce przypomniane. Strach wywoływany ryzykiem naruszenia praw przez obecność

<sup>468</sup> M. Rothbard, *Etyka wolności...*, s. 369.

<sup>469</sup> J. Wolff, *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State...*, s. 75.

<sup>470</sup> Tamże, s. 76.

osoby, która stanowi potencjalne zagrożenie dla praw własności i zasady nieagresji, sam w sobie jest naruszeniem tych praw i tej zasady. Ponieważ członkowie agencji czują się zagrożeni przez obecność osób niezależnych, agencja ma prawo egzekwować sprawiedliwość poprzez usunięcie czynnika powodującego strach – czyli obłożenie niezależnych zakazem egzekwowania swoich praw. Do tego miejsca Nozick jest wierny teorii retrybucji. Dodaje jednak, że ponieważ ograniczenie działania niezależnych z uwagi na stwarzane przez nich potencjalnie zagrożenie powoduje naruszenie *ich* praw, toteż niezależni mają prawo domagać się od agencji zadośćuczynienia. Następuje tu odwrócenie ról – nagle to niezależni stają się pokrzywdzeni, a nie klienci agencji! Co więcej, ci niezależni mają prawo domagać się przywrócenia sprawiedliwości od agencji ochronnej a to prowadzi do zupełnie absurdalnych konsekwencji.

Nozick twierdzi, że powyższy mechanizm obowiązuje tylko wtedy, gdy mamy do czynienia z „zagrożeniem bez winy”, czyli naruszenie praw następuje wskutek wywołania strachu, a nie wskutek realnego działania. Niezależny nie musi nic robić, żeby uzyskać zadośćuczynienie, wystarczy, że istnieje ryzyko, iż wprowadzi swoje przekonania na temat sprawiedliwości w życie. To oznacza, że działanie w zgodzie z prawami naturalnymi i moralnością jest nieopłacalne. Zamiast płacić za polisy ochronne, rozsądniejsze jest przyjęcie przekonań, które zagrażają klientom agencji – w ten sposób otrzyma się darmową polisę. Jeśli odpowiednio dużo osób zastosuje tę taktykę, wtedy agencja ochronna przestanie być wypłacalna i upadnie, a to zaprzepaszcza szanse na powstanie państwa minimalnego.

Nie jest powiedziane, że tak musi się stać, jednak skoro *może się stać* to znaczy, że państwo minimalne *nie musi* powstać. Skoro zaś nie musi, to, ponownie, argumentacja upada. Państwo minimalne nie zostaje uprawomocnione, ponieważ nie zostaje wykazane, że powstanie ono spontanicznie i w sposób konieczny wskutek działania procesów wolnorynkowych.

Trzeba jeszcze odnotować, że trudno wyobrazić sobie, że społeczeństwo mogłoby funkcjonować według tak dziwacznej teorii sprawiedliwości, jaką przyjmuje Nozick. Teoria retrybucji ma za zadanie usuwać niesprawiedliwość powstałą w wyniku naruszenia praw. Wykorzystywanie jej w sposób, jak to czyni Nozick, jest czysto instrumentalne i pozwala wprowadzić dowolne rodzaje ograniczenia wolności, o ile tylko uzasadni się to wywoływaniem strachu. Strach zaś, jak Nozick sam pisze, jest niewymierny. Można sobie łatwo wyobrazić sytuacje, w której rząd najpierw generuje w ludziach lęk przed jakimś zjawiskiem, a następnie zakazuje tego zjawiska w imię obrony przed naruszeniem praw

wynikającym ze strachu. Jedynym warunkiem wprowadzenia zakazu staje się udzielenie zadośćuczynienia, to zaś podważa całkowicie sens libertarianizmu, zwłaszcza w twardej wersji, która uznaje nienaruszalność praw. Aby tę niespójność usunąć, należy odrzucić ideę zagrożenia bez winy. Jeśli jednak to zrobimy, wtedy usuwamy podstawę do wprowadzenia zasady zadośćuczynienia, a bez niej nie da się obronić państwa minimalnego, ponieważ nie da się wtedy przezwyciężyć argumentu z przymusu.

Z powyższych wywodów wynika więc, że upośledzenie można uznać za faktycznie wymagające zadośćuczynienia tylko wtedy, jeżeli jest ono niezależne od osoby, która jest upośledzona. Wybór procedur egzekwowania sprawiedliwości nie jest niezależny – każdy dokonuje go sam. Do argumentów Jonathana Wolffa i Roberta Wolffa można dodać zdroworozsądkową uwagę, że wydaje się absurdalne, żeby państwo udzielało zadośćuczynienia osobie, która, przykładowo, próbowała wywołać zamach stanu, zabiła własną żonę w imię swoiście pojmowanej sprawiedliwości, albo przywłaszczyła sobie cudze mienie z uwagi na przekonanie o rasowej wyższości nad drugim człowiekiem – Jonathan Wolff zauważa, że mało kto sympatyzowałby z działaniami państwa, które zadośćuczyniłoby każdemu pokrzywdzonemu przez prohibicję<sup>471</sup>. Ponadto, skoro niezależny nie uznaje prawa stanowionego przez agencję za słuszne, to z jakiej racji ma w ogóle chcieć przyjąć oferowane zadośćuczynienie?

Jeśli jednak nawet przyjmiemy zasadę zadośćuczynienia jako bezproblemową, to wciąż nie zdoła uratować argumentacji głównej przed wynikającą z argumentu Roberta Wolffa niekompletnością, co oznacza, że próba przeprowadzenia uprawnionego przejścia od stanu natury do państwa minimalnego musi zostać uznana za nieudaną.

Podsumowując, wywód Nozicka nie przedstawia poprawnego (koniecznego, spontanicznego i niełamającego niczyich praw) przejścia do państwa minimalnego. Przejście może nastąpić, ale nie musi, a skoro nie musi, to cała argumentacja traci sens. Gdyby opierać się tylko na argumentach Roberta Wolffa, wówczas należałoby uznać, że wywody Nozicka są niepoprawne, o ile poprawna jest interpretacja *would*, a ponieważ jest ona z *dużym prawdopodobieństwem* poprawna, to i wywody Nozicka są z *dużym prawdopodobieństwem* niepoprawne. Aby uzyskać pewność, trzeba uzupełnić argument Wolffa powyższymi uwagami dotyczącymi upośledzenia i zadośćuczynienia. To zaś daje już podstawy do twierdzenia, że wywody Nozicka są z *całą pewnością* niepoprawne, a więc nie udało mu się wykazać, że państwo minimalne jest moralnie dopuszczalne, nie tylko w ramach libertarianizmu, ale przede wszystkim w ramach jego własnej teorii praw.

---

<sup>471</sup> J. Wolff, *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State...*, s. 77.



## 8. Praktyczna realizacja libertarianizmu

### 8.1. Paradoks Linda i problem utopijności

Jedną z największych trudności libertarianizmu została wyrażona w niewinnym pytaniu postawionym przez dziennikarza Michaela Lindę: skoro propozycja libertarian jest tak dobra, to dlaczego żadne państwo na świecie nie próbowało wprowadzić jej w życie<sup>472</sup>? Innymi słowy: dlaczego nie ma libertariańskich państw? Pytanie to wykazuje podobieństwo do znanego z astronomii paradoksu Fermiego, bazującego na konstatacji, że skoro warunki panujące we wszechświecie tak dobrze wspierają powstawanie i istnienie inteligentnego życia, to dlaczego nie obserwujemy nigdzie śladów aktywności obcych cywilizacji<sup>473</sup>? Postawiony problem będę więc nazywał przez analogię „paradoksem Lindy”.

Rozwiązanie paradoksu Lindy, podobnie jak i paradoksu Fermiego, nie jest proste, a samo zagadnienie realizacji libertarianizmu można rozłożyć na przynajmniej kilka pól problemowych. Celem wywodów zawartych w tym rozdziale nie jest rozwiązanie paradoksu Lindy, a jedynie wskazanie niektórych trudności, z jakimi boryka się filozofia libertariańska w momencie, gdy przychodzi do przejścia „od teorii do praktyki”. Każda filozofia polityczna, szczególnie taka, która postuluje zmianę istniejącego *statusu quo*, musi zmierzyć się z zagadnieniem realizacji swoich pozytywnych postulatów. Libertarianizm nie jest wyjątkiem.

Libertarianizm jest pod pewnymi względami szczególnie trudny, gdyż nie tylko musi zmierzyć się z przeszkodami zewnętrznymi, które znacząco utrudniają wprowadzanie go w życie, ale też generuje je sam na poziomie teoretycznym. Realizację libertarianizmu można rozbić na kilka zagadnień.

Po pierwsze, trzeba się zastanowić nad tym, jak doprowadzić do zmiany istniejącego w danym miejscu porządku społecznego i politycznego na porządek libertariański. Nie jest to kwestia czysto polityczna, ponieważ sposób dokonania przejścia nie powinien się kłócić z postulatami samego libertarianizmu.

Po drugie, można się zastanowić nad konsekwencjami wprowadzenia

---

<sup>472</sup> M. Lind, *The Question Libertarians Just Can't Answer*, [https://www.salon.com/2013/06/04/the\\_question\\_libertarians\\_just\\_cant\\_answer/](https://www.salon.com/2013/06/04/the_question_libertarians_just_cant_answer/) [dostęp: 05.06.2018].

<sup>473</sup> Paradoks Fermiego został po raz pierwszy opracowany naukowo przez Michaela Harta, przez co nazywa się go niekiedy paradoksem Fermiego-Harta. Por. M. H. Hart, *Explanation for the Absence of Extraterrestrials on Earth*, „Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society”, 1975, Vol. 16, s. 128-135.

libertarianizmu w życie. Nie jest to tylko kwestia socjologiczna i polityczna, ale także etyczna, ponieważ libertarianizm jest w jednym ze swych wymiarów filozofią moralną. To oznacza, że można postawić całkiem zasadnie pytania o to, czy *powinno się* realizować libertarianizm i jakie byłyby tego konsekwencje dla jednostek i ogółu społeczeństwa.

Druga część problemu zostanie zarysowana pod koniec rozdziału, natomiast główny nacisk zostanie położony na kwestie realizacji i strategii działania.

Zagadnienie zmiany porządku społecznego na libertariański możemy podzielić na dwa etapy: w pierw musimy wybrać wersję libertarianizmu, jaką chcemy realizować, a następnie trzeba określić strategię działania. Pierwszy etap nastęrcza dużych problemów teoretycznych, nawet wtedy, gdy ograniczymy się wyłącznie do wyboru pomiędzy anarchokapitalizmem a minarchizmem. Drugi etap dotyczy wprowadzenia wybranej wersji libertarianizmu w życie w taki sposób, by mógł on działać. Wachlarz dostępnych instrumentów i strategii działań politycznych jest bardzo szeroki, jednak libertarianie, bez względu na wyznawaną przez siebie wersję tej filozofii, mają ręce skrepowane przez zasadę nieagresji, która bardzo poważnie ogranicza ich możliwości.

Bez względu na to, czy libertarianin opowiada się za anarchokapitalizmem czy też za państwem minimalnym, głównym źródłem wszystkich jego trudności teoretycznych i praktycznych wydaje się być pryncypialny minimalizm i nadmierna prostota tej filozofii, w której wszystko jest ostatecznie podporządkowane zasadzie nieagresji i prawu własności. Rozbija to od środka przede wszystkim twardą, kanoniczną wersję libertarianizmu, jak też jego złagodzone wersje, zaliczane do libertariańskiej lewicy.

Libertarianie starają się podporządkować wszystkie aspekty życia społecznego i politycznego bardzo wąskiemu zestawowi dogmatycznie pojmowanych praw. Jeżeli będziemy pojmowali te prawa w sposób absolutny, czyli że będą obowiązywały zawsze i wszędzie, że każdy rodzaj relacji i transakcji wymiany jest im ostatecznie podległy – wówczas nie ma sposobu, żeby uniknąć ześlizgnięcia się w anarchię, ponieważ *każde* państwo będzie *zawsze* łamało prawa własności po prostu dlatego, że jest państwem. Kapitalistyczna anarchia jest naturalną konsekwencją dyktatu praw własności, jednak, jak pokazano w rozdziale piątym, posiada własne trudności, które sprawiają, że przyjęcie jej jako wiarygodnej filozofii politycznej nie jest możliwe przed rozwiązaniem problemu egzekucji prawa, z którym doktryna ta nie jest w stanie sobie przekonująco poradzić na poziomie teoretycznym. Skoro zaś nie radzi sobie z nią w teorii, to trudno oczekiwać, by mogła to robić w praktyce.

Rozwiązaniem alternatywnym jest minarchizm. Bez względu na to, jak nazwiemy

postulowaną w nim instytucję – czy będzie to państwo minimalne, rząd ograniczony, czy agencja ochronna – to stanowi ona gwarant przestrzegania praw wynikających z praw własności, dzięki czemu skutecznie radzi sobie z problemami anarchokapitalizmu. Sama musi być jednak spod tych praw wyjęta, ponieważ nie można jej przyjąć w sposób niesprzeczny z absolutnym traktowaniem praw własności, co prowadzi do absurdalnej sytuacji, w której absolutne, uniwersalne prawa nie obowiązują absolutnie i uniwersalnie. Twardy, kanoniczny libertarianizm, który zarazem postuluje państwo minimalne, popada w sprzeczność sam ze sobą; przyjęcie państwa minimalnego oznacza konieczność rezygnacji z tezy o absolutyzmie i uniwersalności praw. Projekt polityczny Roberta Nozicka próbował połączyć oba założenia, jednak, jak wskazano w poprzednich rozdziałach, bezskutecznie.

W tym miejscu trzeba postawić pytanie: czy teoria zakładająca absolutyzm i uniwersalność praw naturalnych, z której nie wynika zadowalający (możliwy do zrealizowania i wewnętrznie spójny) model organizacji politycznej, jest dobrą teorią, w przekonujący sposób opisującą otaczającą człowieka rzeczywistość? Jeżeli tego nie robi, a dużo na to wskazuje, to oznacza, że wymaga bądź odrzucenia, bądź radykalnej modyfikacji założeń. W obu wypadkach musi to doprowadzić do rezygnacji z twardego libertarianizmu w wersji deontologicznej. Miękkie wersje libertarianizmu, oparte na minarchizmie i konsekwencjalizmie, wydają się być lepiej zabezpieczone przed popadaniem w nierozwiązywalne problemy praktyczne i teoretyczne. Same muszą się jednak zmierzyć z problemem własnej utopijności; przypomnijmy, że bez względu na zajmowane stanowisko, wszyscy libertarianie zgadzają się, że libertariański opis rzeczywistości społecznej jest *prawdziwy*, a więc opisuje rzeczywistość taką, jaka jest, a nie jaka powinna być. Rothbard twierdził wprost, że libertarianizm utopią nie jest, gdyż w przeciwieństwie do innych utopii, zawsze nierealistycznych, *jest prawdziwy*<sup>474</sup>. Jeżeli więc rzeczywistość nie zgadza się z zasadami libertarianizmu, to winę za to ponoszą czynniki zewnętrzne, takie jak na przykład błędne mniemania większości ludzi.

W rozdziale szóstym poruszano problem utopijności poglądów Nozicka, jednak dużo wskazuje na to, że każdy libertarianizm jest utopijny. Utopijność libertarianizmu polega na tym, że postuluje wprowadzenie porządku społecznego, który jest nie tylko odmienny od istniejącego, ale też nigdy w postulowanej formie nie istniał. Libertarianizm (podobnie jak marksizm) rości sobie prawo do opisu jedyne dopuszczalnego i zgodnego z naturą porządku społecznego, ale unika przyznania, że opisywanego porządku nigdy w praktyce nie było i że „działa” on póki co tylko na papierze – a więc, że jest to projekt

---

<sup>474</sup> M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 341-342.

idealnego (najlepszego) społeczeństwa. Społeczność libertariańska to taka, która jest rządzona zasadami libertarianizmu i nie ma tu miejsca na rozwiązania pośrednie. Libertarianizm albo jest, albo go nie ma, ponieważ prawa własności albo są przestrzegane, albo nie. Jeżeli są przestrzegane tylko częściowo, to oznacza, że nie są przestrzegane wcale, ponieważ ich właściwe obowiązywanie zakłada, że obowiązują uniwersalnie. Społeczność, która nie uznaje ich uniwersalności, nie jest libertariańska. Jest najwyżej zbliżona do libertariańskiej.

Paradoks Linda ujawnia się w tym miejscu w całej swojej rozciągłości. W historii nigdy nie było państwa libertariańskiego, a już na pewno nie istniały enklawy anarchokapitalizmu w takiej formie, jak to opisują libertarianie. Nie jest też jasne, czy społeczność, która nie zna libertarianizmu ani jego praw, a jednak działa jak gdyby w zgodzie z nimi, może być uznana za libertariańską. Nieliczne przykłady społeczności historycznych, których mechanizmy działania można interpretować jako zbliżone do libertariańskich, są na tyle rzadkie, że albo nie jest to ustrój naturalny dla człowieka, albo też należy wyjaśnić, dlaczego nigdy się nie pojawił lub został stłumiony w zarodku. Jeżeli ludzie od zarania dziejów nie postępują zgodnie ze swoją naturą, to znaczy, że natura ta albo nie istnieje, albo jest inna niż opisują to libertarianie, albo też człowiek może działać wbrew swojej naturze, co stawia pod znakiem zapytania zasadność wyprowadzania jakichkolwiek powinności z tej natury. Wyjaśnienia Rothbarda, wedle którego państwo zrodziło się w wyniku dążenia „bandytów” do dominacji nad innymi ludźmi i do ich okradania<sup>475</sup> paradoksalnie wspierają, zamiast obalać, tezę, że istnienie państwa o takiej bandyckiej genezie jest naturalne i zgodne z ludzką naturą.

To wszystko sugeruje, że propozycja twardego libertarianizmu także jest pozytywną projekcją nowego ustroju, który należy skonstruować na gruzach dotychczasowego porządku. Być może uzasadnianie go przez odwoływanie się do ludzkiej natury jest błędne; nie dlatego, że ludzka natura istnieje lub nie, lecz dlatego, że jej znaczenie dla wyboru optymalnego porządku społecznego może być mniejsze niż to zakładają libertarianie.

Jeżeli więc libertarianizm nie może być uznany, na poziomie praktycznym, za ustrój naturalny, do którego powinniśmy „wrócić” poprzez odrzucenie tego, co nienaturalne, to jego charakter przestaje być negatywny, a staje się pozytywny, przez co staje się równorzędną propozycją dla wszystkich ideologii, z którymi walczy. Podlega więc tym samym kryteriom oceny, takim jak wewnętrzna spójność, możliwość wprowadzenia w

---

<sup>475</sup> Tamże, s. 51.

życie czy przydatność dla jednostek lub całej społeczności. W tym miejscu okazuje się, że propozycje libertarianizmu – zarówno kapitalistyczna anarchia jak i państwo minimalne – nie wytrzymują krytyki z wymienianych wcześniej w tym i poprzednich rozdziałach powodów, a więc, jako utopie społeczne, należałoby je odrzucić.

Libertarianizm jest na tyle niejednorodny i wewnętrznie zróżnicowany, że powyższe uwagi nie stosują się do wszystkich jego wersji. Przekształcenie libertarianizmu w taki sposób, by pozbyć się komplikacji wynikających z jego utopijności i wewnętrznych trudności teoretycznych jest nie tylko możliwe, ale też było dokonywane przez niektórych teoretyków.

Aby tego dokonać, trzeba zrezygnować z traktowania libertarianizmu jako utopii i uznać go za narzędzie redukcji zbędnych elementów, które narosły na porządku społecznym i zaburzają jego funkcjonowanie. Jeżeli potraktujemy libertarianizm instrumentalnie, jako narzędzie oceny zjawisk politycznych i społecznych, a nie jako utopijny projekt, wówczas okaże się, że realizacja libertarianizmu może się odbywać stopniowo i że niemożliwe jest rozstrzygnięcie, czy dany porządek jest „prawdziwie” libertariański czy też nie, a co więcej, nie ma to żadnego znaczenia. W ujęciu instrumentalnym libertarianizm staje się kontinuum, skalą, na której rozpięte są rzeczywiste państwa. Istniejące porządki społeczne lub polityczne mogą być mniej lub bardziej libertariańskie, nie ma natomiast mowy o ostrych podziałach, wedle których w jednym miejscu libertarianizm jest, a w innym go nie ma. Tego typu ujęcie libertarianizmu możemy znaleźć u Konkina i w sformułowanej przez niego doktrynie agoryzmu, która zostanie omówiona w dalszej części rozdziału. Wydaje się też, że jest ono obecne u wielu zdroworozsądkowo zorientowanych libertariańskich publicystów.

Podjęcie instrumentalne było przez Rothbarda określone mianem „gradualizmu” i stanowczo przez niego krytykowane. Jego zdaniem libertarianin nie może dążyć do, na przykład, dwuprocentowej obniżki podatków, gdyż zbliży to wtedy system do libertarianizmu, tylko powinien dążyć do bezwzględnej likwidacji podatków<sup>476</sup>, w myśl zasady, że zgoda na kompromis jest rezygnacją z wyznawanych ideałów. Konkin, dla odmiany, twierdzi, że lepiej, żeby państwo było chociaż trochę libertariańskie, niż żeby nie było takie wcale. Stanowisko Rothbarda możemy nazwać podejściem dogmatyczno-utopijnym, a poglądy Konkina podejściem instrumentalno–zdroworozsądkowym. Do gradualizmu można zaliczyć także wspomniany w rozdziale drugim neoliberalizm Henkego i Franka.

---

<sup>476</sup> Tamże, s. 339-341.

Bez względu na to, jak ustosunkujemy się do pierwszego etapu zagadnienia realizacji libertarianizmu, to pozostaje jeszcze kwestia zmierzenia się z etapem drugim, czyli wyborem odpowiedniej strategii działania. Libertarianie poświęcają temu zagadnieniu zadziwiająco mało miejsca. Stojący na przeciwnym wobec libertarianizmu biegunie marksizm wypracował konkretną teorię rewolucji, której celem jest wprowadzenie komunizmu – marksiści poświęcili mnóstwo czasu i energii na zagadnienie strategii działania, znacznie więcej niż libertarianie<sup>477</sup>.

## 8.2. Strategie działania w libertarianizmie

Jeżeli spojrzymy na sytuację libertarianizmu we współczesnym świecie, to okaże się, że libertarianie są zewsząd otoczeni przez rzeczywistość społeczną, która nie przystaje do ich poglądów. Z perspektywy libertarianina, zwłaszcza twardego i zorientowanego dogmatycznie, istniejąca sytuacja jest zarówno bezprawna, jak też dogłębnie niemoralna. Naturalnym odruchem praktycznie zorientowanych libertarian jest więc zmiana tej sytuacji i możliwie jak najszybsze zaprowadzenie porządku zgodnego z zasadami libertarianizmu. Niestety, jak zostanie pokazane, libertarianizm znacząco utrudnia wprowadzanie samego siebie w życie.

W rzeczywistości zdominowanej przez instytucję państwa, libertarianie mają do wyboru dwie ścieżki postępowania – mogą próbować zmienić rzeczywistość społeczną za pomocą procedur, które są uznawane przez państwo albo za dopuszczalne, albo za zakazane. Pierwsza ścieżka będzie dalej nazywana ścieżką pokojową, a druga ścieżką rewolucyjną, jednak należy wyraźnie podkreślić, że podział ten nie oznacza, że w jednej dochodzi do współpracy z państwem, a w drugiej nie. Ścieżka pokojowa oznacza, że podążający nią libertarianin albo akceptuje środki polityczne w osiągnięciu swoich celów (np. działalność partii politycznej), albo ich nie akceptuje (np. jest zwolennikiem *non-voting*), ale nie inicjuje konfliktu z państwem, czyli nie działa wbrew ustanowionym przez nie prawom. Ścieżka rewolucyjna dopuszcza celowe łamanie praw stanowionych przez państwo (np. na drodze biernego oporu i niepodporządkowania się prawu). Strategia nieposłuszeństwa obywatelskiego lokuje się więc na obu ścieżkach.

Każdy pomysł na wprowadzanie libertarianizmu z konieczności oznacza wybór jednej z tych dwóch ścieżek. Samych strategii działania może być oczywiście więcej, jednak ostatecznie wszystkie rozpadają się na te dwie główne kategorie. Warto zauważyć,

<sup>477</sup> M. Rothbard, *Four Strategies for Libertarian Change*, <http://www.libertarian.co.uk/sites/default/lanotepdf/tactn006.pdf> [dostęp: 3.05.2018], s. 1.

że każda forma wprowadzania libertarianizmu, zwłaszcza tego antypaństwowego, musi w końcu doprowadzić do bezpośredniej konfrontacji pomiędzy libertarianami a etatystami, nawet jeżeli na początku oznacza działanie „obok” państwa, a nie ściśle wbrew niemu.

Wybór ścieżki jest trudny, ponieważ libertarianie nie mogą działać wbrew głoszonym przez siebie postulatom, a najważniejszym z nich jest prymat zasady nieagresji jako naczelnej normy determinującej akceptowalne wybory moralne. Libertarianie nie mogą w swoich poczynaniach zaprowadzać libertarianizmu w sposób sprzeczny z jego zasadami, a cel działań, szczególnie w deontologicznie zorientowanych odmianach libertarianizmu, nie jest ważny i nie uświęca środków. Jeżeli zaprowadzenie porządku libertariańskiego (anarchii lub państwa minimalnego) wymaga naruszenia naturalnych praw, to działania te są niedopuszczalne, bez względu na to, że prowadzą do „większego dobra”, a to oznacza, że bez względu na to, jaki sposób postępowania zostanie wybrany, libertarianin nie może używać więcej siły niż użyto wobec niego, ani inicjować agresji. Agorystyczna doktryna kontrekononii próbuje uniknąć problemów, jakie stawia przed libertariańską rewolucją zasada nieagresji i stanowi zarazem najpełniejszą teorię takiej rewolucji.

Ścieżka pokojowa nie jest łatwiejsza. Walka o libertarianizm na zasadach akceptowanych przez państwo jawi się tu jak próba walki ze złodziejem na zasadach dyktowanych właśnie przez złodzieja. Państwo nie tylko ma na starcie przewagę, ale też sama współpraca z nim staje się działaniem moralnie podejrzanym, ponieważ zaakceptowanie niemoralnego przeciwnika jako kogoś, kto ustanawia zasady postępowania, prowadzi do akceptacji, przynajmniej w pewnym zakresie, jego niemoralnych działań. Oczywiście można tego uniknąć stosując tłumaczenia o wyższym celu i mniejszym złu, ale, ponownie, twardy, deontologiczny libertarianin nie może sobie na to pozwolić. Można też uniknąć współpracy z państwem i zastosować niepolityczne środki działania, jednak nawet one prowadzą w końcu do zaangażowania politycznego. Gdyby, hipotetycznie, bierny opór doprowadził do skrajnej minimalizacji państwa, to powstałaby konieczność dalszego określenia statusu tego państwa, czyli dokonania wyboru pomiędzy jego całkowitą likwidacją albo przekształceniem go w państwo minimalne. W obu wypadkach mamy do czynienia z działaniami o charakterze politycznym, od czego zwolennicy biernego oporu starają się uciec.

Libertarianin zostaje więc postawiony przed podwójnym dylematem. Może trzymać się twardo swoich zasad, a wtedy obie ścieżki działania muszą prowadzić do sprzeciwienia się wyznawanym zasadom. Wybór którejś z nich jest możliwy tylko w

wypadku osłabienia tych zasad i usunięcia z libertarianizmu absolutnego i uniwersalnego charakteru praw. To jednak prowadzi do selektywności i osłabia te prawa, bo skoro nie obowiązują absolutnie i powszechnie, to nie mogą być jedyną podstawą organizacji społecznej, zaś libertarianizm traci swoją radykalną wymowę. Jest to szczególnie trudne dla anarchokapitalistów i wszelkich libertariańskich ekstremistów. Libertarianie umiarkowani mogą wycofać się na bezpieczne pozycje minarchizmu, broniąc tego, co pozostaje z ich poglądów. Jednak nawet oni są ograniczani przez zasadę nieagresji, która znacząco utrudnia im możliwości działania.

W tak zarysowanej sytuacji, libertarianin ma jeszcze jeden wybór – może zupełnie zrezygnować z działań na rzecz wprowadzenia libertarianizmu, albo może zdecydować się na tzw. „mniejsze zło” i rozpocząć działanie z pełną świadomością sprzeciwiania się własnym zasadom<sup>478</sup>. Rozsądek nakazuje podejrzewać, że większość libertarian wybrałaby wpierw ścieżkę pokojową, ponieważ podążając nią ryzyko naruszenia zasady nieagresji wydaje się o wiele mniejsze niż na ścieżce rewolucyjnej.

### **8.2.1. Ścieżka pokojowa: Rothbard, *non-voting* i partie libertariańskie**

Pokojowe realizowanie libertarianizmu jest historycznie wcześniejsze niż pomysły na libertariańską rewolucję i jest też do dzisiaj znacznie częściej spotykane. Libertarianie nie są pacyfistami, gdyż sprzeciwiają się inicjowaniu agresji, lecz nie sprzeciwiają się stosowaniu jej. Zdecydowana większość z nich nie chce wchodzić w otwartą konfrontację z państwem. Alternatywą jest więc podejmowanie działań, które nie tylko nie inicjują agresji, ale też są w jakimś stopniu dopuszczalne przez państwo.

Poniżej zostaną ukazane, od strony teoretycznej i praktycznej (z konieczności pobieżnie), cztery strategie wpisujące się w ramy ścieżki pokojowej. Jedną jest działanie za pośrednictwem partii i sojuszy politycznych, drugą odmowa udziału w życiu politycznym, trzecią jest strategia „nawracania księcia”, w której nacisk położony jest na edukację i przekonanie suwerena do ideałów libertariańskich, a czwartą jest strategia edukowania mas i zachęcania ich do przyjęcia libertarianizmu.

W świecie liberalnej demokracji nie ma bardziej „oczywistego” sposobu na zdobycie wpływu niż za pośrednictwem legalnej partii politycznej, która stara się przekonać wyborców do swoich racji. Partie libertariańskie istniały, istnieją i

---

<sup>478</sup> Wielu zwolenników libertarianizmu rzeczywiście tak robi – uznają libertarianizm za swój światopogląd polityczny, ale albo z różnych powodów nie robią nic, żeby go zrealizować, albo robią to, co się da, bez względu na przesłanki teoretyczne, o których mowa w tym rozdziale.



prawdopodobnie będą powstawać dalej, ale ich działalność podlega krytyce zarówno ze strony libertarian, jak też budzi pewne wątpliwości z punktu widzenia libertariańskiej teorii.

Na chwilę obecną (rok 2018) w Międzynarodowym Sojuszu Partii Libertariańskich IALP<sup>479</sup> (*International Alliance of Libertarian Parties*) jest zarejestrowanych dwadzieścia jeden partii z całego świata, w tym z Polski<sup>480</sup>. Partie te cechują się dużym zróżnicowaniem programowym, co odzwierciedla mnogość podziałów wewnątrz libertarianizmu. Wiele z nich nawiązuje do klasycznego liberalizmu, minarchizmu oraz do społecznego konserwatyzmu i paleolibertarianizmu (np. polski Kongres Nowej Prawicy, czescy Svobodni), inne propagują postulaty anarchokapitalistyczne i agorystyczne (np. włoskie Movimento Libertario), a jeszcze inne balansują pośrodku, koncentrując się przede wszystkim na jednoczeniu libertarian, a nie na realizowaniu wybranej wersji libertarianizmu. Amerykańska Partia Libertariańska jest najstarsza – powstała w 1971 roku, z inicjatywy, między innymi, Davida Nolana, a w gronie osób z nią związanych znajdowali się przywoływani w rozprawie John Hospers i Murray Rothbard. Wpływ partii libertariańskich na sytuację polityczną w poszczególnych państwach i na arenie międzynarodowej jest praktycznie zerowy.

W świetle tego, co dotychczas napisano o anarchokapitalizmie (a nawet minarchizmie), sformułowanie „partia libertariańska” brzmi jak oksymoron. Aby mogła istnieć partia, potrzebne jest środowisko demokratyczne, w którym może ona funkcjonować, natomiast żeby istniało środowisko demokratyczne, potrzebne jest demokratyczne państwo. Na poziomie teoretycznym akceptacja partii libertariańskiej przez libertarian wiąże się z koniecznością akceptacji państwa, co jest, z perspektywy teorii, niedopuszczalne. Wskazywali na to już klasyczni anarchiści<sup>481</sup> – udział w wyborach oznacza akceptację systemu, który chce się obalić<sup>482</sup>. W takim razie pojawia się pytanie: czy libertarianin może być demokratą?

Pytanie to można rozpatrywać z przynajmniej trzech perspektyw. W pierwszej interesuje nas, czy demokracja jest zgodna z libertarianizmem. W drugiej nacisk położony

---

<sup>479</sup> Międzynarodowych związków partii libertariańskich jest więcej: spośród nich można wymienić Interlibertarians, Alliance of Liberals czy Liberal International. Członkostwa często pokrywają się, a niektóre z tych organizacji mają zakres szerszy niż tylko libertariański.

<sup>480</sup> Por. listę członków na oficjalnej stronie internetowej IALP: <http://ialp.com/ialp-members/> [dostęp: 10.05.2018].

<sup>481</sup> Por. C. Ward, *The Case Against Voting*, <https://theanarchistlibrary.org/library/colin-ward-the-case-against-voting> [dostęp: 01.01.2019].

<sup>482</sup> Dosadnym sformulowaniem anarchistycznego stanowiska wobec instytucji głosowania jest pamflet Errico Malatesty *En période électorale*. Por. wersję angielską: E. Malatesta, *Vote: What For?*, tłum. nieznanym, The Libertarian League, New York 1959, s. 3-15.

jest na to, czy demokracja może być postrzegana przez libertarianina jako środowisko dopuszczalnego działania politycznego i realizowania pożądaných przez niego celów politycznych, bez względu na to, czy jest z libertarianizmem zgodna, czy też nie. Stosunek libertarian do demokracji może być też rozpatrywany z uwagi na to, jakie problemy i trudności generuje demokracja bez związku z libertarianizmem<sup>483</sup>. Wielowymiarowość postawionego pytania sprawia, że nie sposób nawet próbować na nie odpowiedzieć w ramach tego rozdziału, tym bardziej, że sami libertarianie prezentują mocno ambiwalentne poglądy w tej materii. Można tylko naświetlić kilka tropów ułatwiających poruszanie się w obszarze tej problematyki.

Na poziomie *stricte* teoretycznym, demokracja jest bez cienia wątpliwości całkowicie niezgodna z twardym rdzeniem filozofii libertariańskiej w interpretacji anarchokapitalistycznej. Ponieważ państwo jest niedopuszczalne, to i demokrację – jak każdą inną formę rządów – należy natychmiast odrzucić. Co więcej, libertarianie zauważają, że w systemie demokratycznym obywatele bez przerwy dokonują złych wyborów, działając na niekorzyść własnych interesów i, przede wszystkim, na szkodę innych<sup>484</sup>. W państwie demokratycznym wola większości stanowi podstawę do legitymizowania decyzji, które wpływają na wszystkich obywateli, a to jest z perspektywy libertarianina niedopuszczalne. Bardziej technicznie dopracowane i precyzyjniejsze formy tego argumentu znajdziemy u woluntarystów. By nie zakłócać porządku wywodów, woluntarystyczne obiekcje wobec demokracji zostaną naświetlone dalej, w części podrozdziału poświęconej *non-voting*.

Z perspektywy minarchistów, problem demokracji nie polega na jej założeniach, lecz na jej zakresie, chociaż – co należy wyraźnie podkreślić – minarchiści na ogół nie sympatyzują z demokracją. Nastawienie antydemokratyczne prezentują zarówno Nozick<sup>485</sup>, jak i Ayn Rand<sup>486</sup> – najważniejsi przedstawiciele minarchizmu w gronie libertarian. Minarchistyczny sprzeciw wobec demokracji nie jest jednak oczywisty, gdy rozpatrzymy teoretyczną podstawę minarchii. Państwo jest dopuszczalne, jeżeli jest minimalne,

<sup>483</sup> Libertarianie często ostro krytykują demokrację z uwagi na jej niedostatki, a nie tylko z powodu jej niejasnej relacji do libertarianizmu, i wielu z nich poświęciło temu zagadnieniu całe tomy. Por. np. H-H. Hoppe, *Demokracja: bóg, który zawiódł*, tłum. W. Falkowski, J. Jabłecki, Fijorr Publishing, Warszawa 2006; J. Brennan, *Against Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2016; I. Somin, *Democracy and Political Ignorance: Why Smaller Government Is Smarter*, Stanford University Press, Stanford 2013; B. Caplan, *The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies*, Princeton University Press, Princeton 2007.

<sup>484</sup> W. Wilkinson, *How Libertarian Democracy Skepticism Infected the American Right*, <https://niskanencenter.org/blog/libertarian-democracy-skepticism-infected-american-right/> [dostęp: 15.05.2018].

<sup>485</sup> Por. wywody Nozicka na temat *demoktesis: R. Nozick, Anarchia, państwo, utopia...*, s. 323-343.

<sup>486</sup> red. H. Binswanger, *The Ayn Rand Lexicon...*, s. 121.

natomiast sposób jego organizacji – czy będzie to monarchia, oligarchia, demokracja, czy jeszcze coś innego – jest nieistotny, ponieważ znaczenie ma zakres jego kompetencji, a nie mechanizm działania. Minarchista może więc być demokratą, ale nie może zapominać, że kompetencje demokratycznie zarządzanego państwa minimalnego nie mogą wykraczać poza jedyny dopuszczalny zakres działań, czyli muszą dotyczyć wyłącznie ochrony praw. Ponadto, udział w rządach demokratycznych musi być dobrowolny, toteż wszyscy podlegający władzy demokratycznego państwa minimalnego powinni wyrazić zgodę na bycie zarządzanymi w ten sposób: zarówno członkowie zarządu instytucji ochronnej, jak i jej klienci, czyli obywatele. Demokracja w minarchii wymaga komponentu woluntarystycznego i otwartej, bezpośrednio wyrażonej zgody każdego człowieka na bycie obywatelem demokratycznie zarządzanego państwa. Znacząco ogranicza to możliwości działania demokracji w ramach państwa minimalnego, ale jej bezpośrednio nie wyklucza.

Gdy jednak przejdziemy na poziom praktyki, problem demokracji ulega przekształceniu do formy „czy jest możliwe wprowadzenie demokratycznie zarządzanego państwa minimalnego?”. Aby takie wprowadzenie było możliwe, trzeba założyć, że większość wyborców wyrazi poparcie dla minimalnego rządu, dalece bardziej minimalnego, niż jakiegokolwiek współczesne państwo demokratyczne. John Hasnas twierdzi, że jest to fantazja tak samo realistyczna jak „rządy przedstawicielskie bez administracji państwowej”<sup>487</sup>, ale w rzeczywistości nie sposób jednoznacznie stwierdzić, czy wprowadzenie takiego systemu jest naprawdę możliwe. Przynajmniej teoretycznie jest możliwe.

Podsumowując powyższe uwagi, z teoretycznego punktu widzenia, demokracja stoi w całkowitej sprzeczności z anarchokapitalizmem, oraz może nie być sprzeczna z minarchizmem, o ile nałożymy na nią pewne szczególne ograniczenia. Nie wyczerpuje to tematu, ponieważ przeważająca większość libertarian, bez względu na to, jakie stanowisko zajmują, żyje z konieczności w warunkach demokratycznych i może (lub musi) zająć wobec nich jakieś stanowisko, które rodzi poważne reperkusje moralne.

Ponieważ w tym podrozdziale interesuje nas tylko zastosowanie procedur demokratycznych jako strategii działania libertarian, to trzeba przyjąć dwie możliwe postawy libertarianina wobec demokracji: jedną z nich nazwijmy postawą idealistyczną, a drugą postawą realistyczną. Libertarianin-idealista nie zgodzi się na akceptację procedur demokratycznych w walce z systemem, ponieważ demokracja wspiera system, który chce

---

<sup>487</sup> J. Hasnas, *It's Better Not To Play The Game at All*, <https://www.cato-unbound.org/2016/05/11/john-hasnas/its-better-not-play-game-all> [dostęp: 15.05.2018].

się obalić. Działalność partyjna jest więc zarówno bezprawna, jak też niemoralna i wielu libertarian wybiera właśnie takie podejście.

Libertarianin-realista ma inne zdanie. Chociaż zdaje sobie sprawę, że demokracja jest sprzeczna z wyznawanymi przez niego zasadami, to ma też silne poczucie realizmu politycznego i wie, że działalność partyjna jest najprostszym i być może jedynym sposobem, by zbudować sobie mocne poparcie bez wchodzenia w mniej lub bardziej otwarty konflikt z państwem. W tym wypadku cel zdaje się uświęcać środki, a jeśli współpraca z wrogiem ma doprowadzić do pokonania wroga, to warto się na nią zdecydować, wbrew żywionym przez siebie przekonaniom moralnym. Nie jest zresztą wcale jasne, czy państwo (rozumiane w jakimś bardzo ogólnym sensie jako centralny ośrodek decyzyjny wpływający na życie wszystkich obywateli) jest tak naprawdę sprzeczne z ludzką naturą, jak głoszą twardzi libertarianie. U Philipa Wallacha znajdziemy istotną uwagę, że ludzie wykazują uniwersalną skłonność do rozwiązywania problemów zbiorowych za pomocą jakiegoś centralnego ośrodka decyzyjnego – wodza plemienia, rady starszych, króla albo rządu. Zalet takiego rozwiązania nie powinny przesłaniać jego wady, a uniwersalność tej skłonności może sugerować, że jest ona w jakiś sposób zakorzeniona w ludzkiej naturze<sup>488</sup>. Ponieważ nie posiadamy ostatecznej i wyczerpującej wiedzy ani na temat treści ludzkiej natury, ani tego, czy ona istnieje, to być może współpraca libertarianina z państwem nie stoi w sprzeczności z tą naturą i w związku z tym nie jest, z libertariańskiego punktu widzenia, wcale niemoralna. Libertarianin-realista, nawet jeżeli wyznaje twardy libertarianizm i dąży do jego ostatecznego zwycięstwa, musi zdawać sobie z tego sprawę, a swoje działania musi lokować w sferze tzw. „mniejszego zła”.

Nastawienie libertarianina-realisty możemy bez trudu odnaleźć wśród neolibertarian oraz w postawie amerykańskiej Partii Libertariańskiej. Na stronie internetowej partii, w zakładce „najczęściej zadawane pytania”, możemy odnaleźć dwa interesujące pytania: „czy jeśli zgadzam się z waszymi postulatami, ale nie jestem zwolennikiem partii politycznych, to powinienem przystąpić do Partii Libertariańskiej?” oraz „czy [będąc libertarianinem - E.M.] nie powinienem wycofać swojego przyzwolenia wobec całego systemu?” Odpowiedź na pierwsze z nich brzmi: ponieważ system polityczny, w którym żyjemy, jest oparty na partiach politycznych, to bez względu na to, czy to dobrze, czy źle, jest to najskuteczniejszy sposób by wprowadzić znaczącą zmianę do systemu. Lakoniczna odpowiedź na drugie pytanie wyraża zarazem sprzeciw wobec idei

<sup>488</sup> P. Wallach, *Libertarians' Complicated Relationship With Democracy*, <https://www.cato-unbound.org/2016/05/17/philip-wallach/libertarians-complicated-relationship-democracy> [dostęp: 15.05.2018].

*non-voting*: „milczenie jest przyzwoleniem”<sup>489</sup>.

*Non-voting* i bierny opór to druga możliwa strategia działania, która zasadza się na założeniu braku akcji; poprzez pasywne działanie próbuje się tu uzyskać aktywne rezultaty. Brak akcji może być pojmowany na różne sposoby – jako wycofanie się z życia politycznego, odmowa udziału w wyborach bądź oddawanie nieważnych głosów, a także jako bierny opór propagowany przez gandystów. Historycznym pionierem takiego podejścia był, wedle Rothbarda, twórca taoizmu Laozi<sup>490</sup>, a wszystkie wymienione formy działania wpisują się w szerszą ideę nieposłuszeństwa obywatelskiego.

Taoizm głosi, że państwo, z jego regulacjami i podatkami, uniemożliwia harmonijny rozwój jednostki, a sytuacja idealna to taka, w której państwo jest możliwie jak najbardziej ograniczone. Laozi głosi, że im więcej w państwie zakazów, tym więcej biedy i chaosu, a im więcej praw, tym więcej przestępców. Mędrzec – tu rozumiany jako osoba zarządzająca państwem – nie powinien robić nic lub jak najmniej, aby ludzie sami powrócili do swojego naturalnego stanu<sup>491</sup>. Pozwala to postrzegać taoistów jako dalekich przodków klasycznego liberalizmu i minarchizmu. Jedynym sposobem na uniknięcie niekorzystnego wpływu państwa jest według nich wycofanie się z życia politycznego i oddanie się medytatywnej kontemplacji – jest to jedyne rozsądne zachowanie człowieka, który nie posiada mocy zmiany niekorzystnej sytuacji politycznej. Skoro nie można jej zmienić, to należy się od niej odciąć<sup>492</sup>.

Najbardziej znanym i zarazem bodaj najbardziej efektywnym przykładem wcielenia strategii biernego oporu w życie jest działalność Mahatmy Gandhiego. Jego doktryna biernego oporu, oparta na hinduistycznej idei *ahimsa*, doprowadziła do uzyskania niepodległości przez Indie i odrzucenia zwierzchności brytyjskiej. Bez względu na to, czy Gandhi był libertarianinem, czy nie – wśród libertarian nie ma co do tego zgody<sup>493</sup> – to

<sup>489</sup> A. Burns, *Frequently Asked Questions*, <https://www.lp.org/faq/> [dostęp: 15.05.2018].

<sup>490</sup> M. Rothbard, *Four Strategies for Libertarian Change*, <http://www.libertarian.co.uk/sites/default/lanotepdf/tactn006.pdf> [dostęp: 3.05.2018], s. 2.

<sup>491</sup> Laozi, *Tao Te Ching*, tłum. W. Zieliński, Wydawnictwo Armoryka, Poznań 2009, s. 124.

<sup>492</sup> M. Rothbard, *Four Strategies for Libertarian Change*, <http://www.libertarian.co.uk/sites/default/lanotepdf/tactn006.pdf> [dostęp: 3.05.2018], s. 2.

<sup>493</sup> Wypowiedzi Gandhiego pozwalają na przyjęcie, że sympatyzował z wieloma ideami wyznawanymi przez przynajmniej niektórych libertarian: z indywidualizmem, wolnością, równością praw czy z anarchią. Jednocześnie wspierał ideały związane z socjalizmem: redystrybucję dóbr i udzielanie pomocy biednym. Stosunek libertarian do Gandhiego można uznać za mieszany: od uwielbienia do ostrej niechęci. Por. np. J. Bhandari, *Gandhi: A Libertarian Saint?*, <https://jayant.liberty.me/gandhi-a-libertarian-saint/> [dostęp: 06.05.2018]; red. A. J. Parel, *Gandhi, Freedom and Self Rule*, Lexington Books, Oxford 2000; J. Riggensbach, *Does Gandhi Deserve a Place in the Libertarian Tradition?*, <https://mises.org/library/does-gandhi-deserve-place-libertarian-tradition> [dostęp: 03.05.2018]; M. Rothbard, *The New Menace of Gandhism*, The Libertarian Forum, March 1983, <https://mises.org/library/new-menace-gandhism>, [dostęp: H. Smith, *Murray Rothbard, Voluntaryism and the Great Gandhi Smear*, „The Voluntaryist” 1983, No. 5, s. 1-7.

sukces jego wizji uprawiania polityki dowodzi, że bierny opór odwołujący się do zasady braku przemocy może być w pewnych sytuacjach skuteczny. Doktryna biernego oporu nie została jednak dobrze zintegrowana z libertarianizmem, za co może ponosić odpowiedzialność Rothbard. Chociaż wskazywał on na bierny opór jako jedną z potencjalnych strategii działania libertarian, to jego stosunek do gandyzmu można określić wyłącznie jako negatywny, zaś przesłanki skłaniające go do tej opinii wydają się opierać bardziej na uprzedzeniach rasowych niż na obiektywnych racjach<sup>494</sup>.

Bierny opór wiąże się z odrzuceniem środków politycznych w działaniu, ale bez zastępowania ich działaniami siłowymi. Wśród libertarian można wskazać silną grupę nawiązującą do poglądów woluntarystycznych dziewiętnastowiecznego liberała i indywidualisty Auberona Herberta. Woluntaryści, tacy jak Wendy McElroy, Carl Wetner czy George H. Smith, opowiadają się stanowczo za tezę, że środki polityczne są elementem struktury państwa, dlatego, tak samo jak państwo, powinny zostać odrzucone, podobnie jak działania wykorzystujące siłę<sup>495</sup>. Bierny opór i niedziałanie – odmowa udziału w życiu politycznym – jest podstawowym sposobem działania woluntarystów, którzy, zgodnie z nazwą swojego ruchu, afirmują tylko takie działania, które są dobrowolne.

Bierny opór nie musi być zorganizowany ani sterowany; może być stosunkiem indywidualium wobec politycznej rzeczywistości, a może mieć formę ruchu społecznego, jak w przypadku gandystów. Jest to postawa fundamentalnie moralna, nie zaś polityczna. Jeżeli poważnie potraktujemy bierny opór, jako strategię działania politycznego, to musimy dojść do wniosku, że jej założeniem brzmi: jeśli wystarczająco dużo ludzi zrezygnuje z udziału w życiu politycznym, wówczas życie polityczne obumrze. Wyrazem tego stanowiska jest sentencja H. D. Thoreau: „kiedy obywatel odmawia posłuszeństwa, a urzędnik rezygnuje z posady, wówczas dokonuje się rewolucja”<sup>496</sup>. Bierny opór w formie *non-voting* nie jest jednak nastawiony stricte na obalenie systemu; to tylko nakaz moralny wyprowadzany przez libertarian z zasady nieagresji. Jak wiele innych zagadnień w ramach libertarianizmu, wywołuje rozmaite kontrowersje.

Według Roberta Lefevre'a, idea *non-voting* zakłada, że głosowanie w wyborach

---

<sup>494</sup> Por. M. Rothbard, *The New Menace of Gandhism*, The Libertarian Forum, March 1983, <https://mises.org/library/new-menace-gandhism>, [dostęp 05.05.2018], oraz odpowiedź Smitha na artykuł Rothbarda: G. H. Smith, *Murray Rothbard, Voluntarism and the Great Gandhi Smear...*, s. 1-7.

<sup>495</sup> W. McElroy, *Neither Bullets Nor Ballots*, <http://voluntaryist.com/articles/001b.html#.WvhE2rifuGg> [dostęp: 01.01.2019].

<sup>496</sup> H. D. Thoreau, *Nieposłuszeństwo obywatelskie* [w:] *Życie bez zasad*, tłum. H. Cieplińska, Czytelnik, Warszawa 1983, s. 213.

politycznych to coś więcej, niż proste wyrażenie preferencji równoznacznej ze stwierdzeniem „moim zdaniem partia X jest lepsza/mądrzejsza/bardziej wartościowa niż partia Y”. Oddanie głosu w wyborach oznacza chęć podporządkowania innym ludzi swojej woli – gdy głosuję na partię X, to chcę, żeby wszyscy byli podporządkowani rządowi partii X. System, który faworyzuje ten typ legitymizacji władzy (czyli demokracja) opiera się na przesłance, że to, co wybierane przez większość, musi być pożądane – można nawet wyciągnąć wniosek, że to, co odróżnia się od woli większości jest albo błędne albo wręcz niemoralne. Ten wniosek jest absurdalny, gdyż historia zna wiele przykładów irracjonalnej woli tłumów, a z perspektywy libertariańskiej jedyną pozycją moralną, jaką można zająć, jest powstrzymanie się od przymuszania innych ludzi do działania wbrew ich woli<sup>497</sup>. Moralny (uczciwy) libertarianin (i każdy człowiek) powinien powstrzymać się od głosowania, a więc od udziału w systemie, w którym jedni ludzie uzyskują władzę nad innymi ludźmi.

Jeżeli głosowanie gwałci zasadę nieagresji, to jest postępowaniem o charakterze agresywnym. Postawienie znaku równości pomiędzy osobą, która głosuje na daną partię a człowiekiem, który okrada ludzi na ulicy, wydaje się jednak dość ryzykowne, ponieważ w pierwszym przypadku głosujący nie gwałci żadnych praw bezpośrednio, a po drugie, nie ponosi pełnej odpowiedzialności za przejęcie przez kogoś władzy, a jedynie odpowiedzialność częściową, gdyż rozkłada się ona na tysiące (miliony) głosujących. Mimo to, zwolennicy *non-voting* nie uznają tego za problem. Carl Wetner dowodzi, że głosowanie jest aktem agresji i jako takie jest niedopuszczalne, ponieważ osoba głosująca wyraża poparcie dla tych, którzy sami stosują nieuprawnioną agresję wobec innych ludzi. Osoba głosująca wyraża zgodę na ustanowienie zwierzchnictwa innej osoby, która może stosować przemoc wobec wszystkich ludzi<sup>498</sup>. Ciąg przyczynowości powoduje, że jeżeli osoba X wyrazi zgodę by osoba Y represjonowała osobę Z, to osoba X jest odpowiedzialna za to, że prawa osoby Z są naruszone. To, że milion innych ludzi opowiedziało się za osobą Y, nie ma znaczenia dla moralnej oceny czynu osoby X.

Można wskazać prosty kontrargument wobec rozumowania Wetnera i Lefevre'a, który jeśli nie obala ich podejścia, to przynajmniej stawia je pod znakiem zapytania. Zgodnie z libertarianizmem, prawa są naruszane tylko wtedy, gdy są faktycznie naruszane, a nie wtedy, gdy ktoś wyraża intencję ich naruszenia. Sama legitymizacja systemu przez

---

<sup>497</sup> R. Lefevre, *Abstain from Beans*, [http://voluntaryist.com/nonvoting/nvs\\_4\\_beans.html#.WvgJ4riguGg](http://voluntaryist.com/nonvoting/nvs_4_beans.html#.WvgJ4riguGg) [dostęp: 01.01.2019].

<sup>498</sup> C. Wetner, *Is Voting an Act of Violence?*, <http://voluntaryist.com/articles/103.html#.WvgSvbiguGh> [dostęp: 01.01.2019].

udział w wyborach nie wystarcza do uznania, że dochodzi do pogwałcenia praw własności, ponieważ libertarianie odrzucają wszelkie byty zbiorowe – „system” to nie abstrakcyjny byt, tylko grupa konkretnych osób. Jeżeli więc osoba X zagłosuje na osobę Y, ale osoba Y nie wygra wyborów, to czyn osoby X nie jest niemoralny, bo osoba Y nie gwałci niczyich praw. W takim razie oddanie głosu na osobę Y nie wyraża ostatecznie poparcia dla ustanowienia władzy tej osoby. Jeżeli wyrażam poparcie dla osoby, która potem nie wchodzi w skład grupy stanowiącej system, wówczas nie popieram systemu. Wniosek, jak się stąd nasuwa, jest taki, że oddanie głosu na kogoś, kto nie wygrywa wyborów, nie naruszyło zasady nieagresji.

Trzeba jednak pamiętać, że wartość moralna głosowania jest rozpatrywana przez woluntarystów z uwagi na cele. Nieważne, kto wygra, ważne w jakim celu się głosowało. Skoro tak, to kontrargument ma swoją drugą stronę: gdy głosuję, to nie wiem, czy osoba, na którą głosuję wygra, czy nie. Jeżeli nie wygra, wówczas nic złego się nie dzieje, a jeśli wygra, wówczas prawa własności zostają naruszone. Z praktycznego punktu widzenia, zgoda na to, że danym działaniem (głosowaniem) mogę (ale nie muszę) naruszyć prawa innych, *może* być traktowana jako faktyczne naruszenie praw (legitymizuję system = akceptuję, że może dojść do naruszenia praw innych), ale *nie musi*, ponieważ nie dochodzi do bezpośredniego naruszenia. Uznanie, czy zasada nieagresji została pogwałcona czy nie, wymaga więc zajęcia stanowiska w sporze libertariańskich konsekwencjalistów z deontologami i zdecydowania, co powinno stanowić o moralnym wartościowaniu czynu. To odsyła zwolenników *non-voting* na grunt twardej, akademickiej filozofii z pogranicza ontologii, aksjologii i metaetyki, i przestaje mieć związek z poruszonymi tu zagadnieniami.

Warto też zauważyć, że chociaż zwolennicy *non-voting* twierdzą, że każdy, kto jest u władzy, narusza prawa jednostek przez sam fakt, że jest częścią państwa, to to jeszcze nie przemawia za akceptacją idei *non-voting*. Można sobie hipotetycznie wyobrazić, że w wyborach wystartuje osoba, która złoży obietnicę, że rozmontuje państwo, zniesie rządy i zaprowadzi anarchokapitalistyczną utopię, i naprawdę będzie chciała to zrobić, a gdy wygra i nie zrealizuje swoich postulatów, to poda się do dymisji<sup>499</sup>. W takiej sytuacji pojawia się dość istotny dylemat moralny, który trudno rozwiązać – czy zagłosowanie na taką osobę nie byłoby rozsądniejsze niż sprzeciwianie się głosowaniu i pozwolenie, by wygrał kontrkandydat, który, załóżmy, postuluje wprowadzenie rządów autorytarnych i socjalistycznych? Czy zagłosowanie *przeciwko* temu drugiemu

---

<sup>499</sup> Na potrzeby eksperymentu myślowego pomińmy zarówno to, czy jest to możliwe, oraz jak taka osoba miałaby zrealizować swoje postulaty.



kandydatowi nie jest lepszą strategią niż bierny opór? Czy jeśli libertarianin wie, że oddanie głosu przeciwko komuś (a nie za kimś) pozwoli uniknąć masowego naruszania praw na skalę większą niż wcześniej – i ma co do tego pewność, np. pojawia się kandydat, który jawnie nawołuje do nienawiści rasowej czy jakiegokolwiek innej – to czy powinien to zrobić, czy nie? Jedni powiedzieliby, że libertarianin oczywiście powinien oddać głos, tak jak Rothbard, który jawnie nawoływał do tego, by głosować na kogokolwiek, byle nie na Richarda Nixona. Inni, jak Wendy McElroy, nie zrobiliby tego nigdy<sup>500</sup>.

Problemy generowane przez *non-voting* należy pozostawić otwarte. Należy za to przyznać, że jeśli potraktujemy *non-voting* jako pełnoprawną strategię działania, to przynajmniej w teorii ma ona prawo działać. Rothbard ujmuje to w ten sposób, że gdyby pięć milionów ludzi odmówiło udziału w wyborach, to na pewno byłoby to użyteczne<sup>501</sup>, chociaż jego szacunki trzeba uznać za mocno zaniżone nawet w obliczu realiów, jakie panowały w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku<sup>502</sup>. Nie da się wyobrazić systemu demokratycznego, w którym nikt nie chodzi na wybory, tak samo jak trudno wyobrazić sobie monarchię czy dyktaturę, w której nikt nie wykonuje rozkazów suwerena. Po osiągnięciu odpowiednio dużej „masy krytycznej” rząd musi ustąpić, ponieważ nikt nie wykonuje jego rozkazów, a to jest tożsame z zanikiem władzy. Libertarianie, którzy chcieliby stosować tę strategię, mogą jedynie wstrzymać się od działania, by mieć, na poziomie indywidualnym, czyste sumienie. Jediną przeszkodą w stosowaniu *non-voting* jako pełnoprawnej strategii jest osiągnięcie pożądanej masy krytycznej. Ruch biernego oporu nie ma sensu, jeżeli nie jest masowy, tak więc jego główną zaletą wydaje się być uspokajanie sumienia swoich zwolenników, nie zaś możliwość wpływu na sytuację polityczną.

W tym miejscu pojawia się miejsce na trzecią strategię i zarazem trzeci problem:

---

<sup>500</sup> Nie wynika stąd jednak, że Wendy McElroy jest opętana przez libertarianizm fanatyczną, która woli zachować wierność zasadzie nieagresji niż (potencjalnie) uratować miliony ludzi. Jak sama pisze, nie zagłosowałaby przeciwko Hitlerowi (gdyż system demokratyczny jest jej zdaniem tak samo niemoralny, jak i nazizm), ale nie miałaby skrupułów przed zastrzeleniem Hitlera, byle tylko nie doszedł do władzy. Por. W. McElroy, *Why I Would Not Vote Against Hitler*, <http://voluntaryist.com/articles/085b.html> [dostęp: 01.01.2019].

<sup>501</sup> Por. wywiad jakiego Rothbard udzielił dla magazynu the New Banner w 1972 roku: M. Rothbard, *Interview with M. N. Rothbard*, rozm. przepr. J. M. Oliver, <https://mises.org/library/new-banner-interview-murray-n-rothbard-0> [dostęp 01.08.2018].

<sup>502</sup> W okresie intensywnej działalności Rothbarda (lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XX wieku) frekwencja wyborcza w Ameryce wynosiła około 55 – 60 procent. W Polsce wynosi ona dzisiaj zwykle około 45 – 50 procent, co oznacza, że połowę Polaków uprawnionych do głosowania (piętnaście milionów ludzi) można teoretycznie uznać za zwolenników *non-voting*. W USA w latach siedemdziesiątych było to ponad sto milionów osób, a chociaż system demokratyczny działa w USA inaczej niż w Polsce, to jego podstawy nie cierpią na obecności tak dużej liczby ludzi, którzy, świadomie lub nie, nie angażują się w jego działanie.

strategię „nawracania księcia” i edukowania ludzi. Żadna ideologia polityczna nie ma szans przetrwania, jeżeli nie będzie miała zwolenników, aby zaś ich uzyskać, konieczne jest edukowanie i propagowanie tej ideologii. Bodaj nikt nie zdawał sobie z tego lepiej sprawy niż komuniści, którzy poświęcili ogromne nakłady energii i pracy na masowe edukowanie ludzi po to, aby wyznawali ich idee.

Rothbardowska strategia „nawracania księcia” opiera się na założeniu, że zamiast walczyć z władzą, lepiej jest przeciągnąć ją na swoją stronę<sup>503</sup>. W tej strategii rewolucja odbywałaby się odgórnie – jest to tzw. *top-down revolution* – a nie oddolnie, a jej niewątpliwą zaletą jest to, że nie wymaga organizowania masowych ruchów, a jedynie przekonania do libertarianizmu niewielkiego grona panujących.

Rothbard podaje historyczne przykłady politycznych zmian przeprowadzonych w ten sposób – powołuje się na działania arcybiskupa Fenelona w XVII wieku i na ruch fizjokratów w wieku XVIII<sup>504</sup> – jednak strategia *top-down revolution* wydaje się mieć niewielkie zastosowanie dla libertarian.

Jest stosunkowo trudne do wyobrażenia, że dałoby się przekonać rząd panujący w dowolnie wybranym współczesnym kraju do rozmontowania całej struktury państwowej i zaprowadzenia kapitalistycznej anarchii. Nie jest to niemożliwe, ale jednak, patrząc z perspektywy realizmu politycznego, skrajnie nieprawdopodobne. Przekonanie rządzących do minarchii wydaje się mieć nieco większe szanse powodzenia, ale, ponownie, prawdopodobieństwo powodzenia wydaje się dość niskie. Ponadto, w każdym przypadku trzeba założyć, że rządzący mają pełnię władzy i nie potrzebują niczyjej zgody na to, co robią. W warunkach demokratycznych każdy rząd potrzebuje legitymizacji swojej władzy przez wolę wyborców, co oznacza, że strategia *top-down revolution* nie uwzględnia zupełnie woli mas ani realiów politycznych.

Założmy jednak, na potrzeby eksperymentu myślowego, że grupa zwolenników minarchizmu zdoła przekonać władze danego państwa do wprowadzenia rządów minimalnych, redukcji podatków i pełnej prywatyzacji wszystkich instytucji publicznych, z wyłączeniem policji, wojska i sądów.

Odzew społeczeństwa może być w takiej sytuacji trojaki. Większość ludzi może zaakceptować działania rządu i przyjąć zmiany z aprobatą. Obywatele mogą pozostać obojętni wobec zmian (mało prawdopodobne, biorąc pod uwagę ilu beneficjentów mają instytucje świadczące usługi socjalne). Wreszcie, obywatele mogą być przeciwni,

<sup>503</sup> M. Rothbard, *Four Strategies for Libertarian Change*, <http://www.libertarian.co.uk/sites/default/lanotepdf/tactn006.pdf> [dostęp: 3.05.2018], s. 5.

<sup>504</sup> Tamże, s. 5-9.

ponieważ, założmy, są wychowani w zupełnie innym paradygmacie myślenia o polityce albo po prostu posiadają inne poglądy polityczne i uważają działania rządu za przejaw utraty kontaktu z rzeczywistością, co może wywołać masowe protesty, strajki, czy nawet zamach stanu.

Paradoks, jaki się stąd wyłania, wygląda następująco: jeżeli „nawrócimy księcia” bez poparcia przynajmniej większości obywateli, to oznacza zmuszanie mas do podporządkowania się woli panujących, co gwałci zasadę nieagresji. Jeżeli zaś takie poparcie panujący będą mieli, to strategia *top-down revolution* okaże się zbędna, ponieważ zmiany mogą się równie dobrze dokonać oddolnie, na drodze demokratycznej.

Libertarianie nie mogą działać wbrew niczyjej woli, a „nawracanie księcia” jest strategią, w której próbuje się narzucić wszystkim wolę jednostki lub niewielkiej grupy interesów. Woluntaryści i anarchiści twierdzą, jak pokazano, że udział w wyborach oznacza legitymizację systemu, który gwałci prawa jednostki, jednak ten sam argument stosuje się do *top-down revolution*. Jeżeli obywatele nie chcą z własnej woli przyjąć libertarianizmu, to zmuszanie ich do życia w ustroju o charakterze libertariańskim zaprzecza zasadom wyznawanym przez ten ustrój.

Wszystkie te wywody pokazują, że libertarianizm nie może uzyskać żadnego ze swoich celów, jeżeli nie zdoła przekonać do swoich zasad ogromnych rzesz ludzi. Masowa edukacja jest, według Rothbarda, kluczem do zwycięstwa. Libertarianizm musi wpiąć korzenie w ludzką świadomość, a to oznacza, że libertarianie powinni angażować się na wszelkie możliwe sposoby w działalność popularyzatorską, której rezultatem byłby ruch społeczny wspierający libertarianizm<sup>505</sup>.

Strategia edukacyjna posiada niewątpliwą zaletę, jaką jest koncentracja na przekonaniu do libertarianizmu odpowiednio dużej grupy ludzi bez przymuszania ich do niczego. To co prawda nie likwiduje problemów teoretycznych, jakie pojawiają się w dalszej kolejności – jeśli wyedukujemy wystarczająco dużo libertarian, którzy stawiają w końcu opór państwu, to *co dalej?* – ale jest bodaj jedynym punktem wyjścia, jaki mogą obrać libertarianie, który nie generuje, przynajmniej początkowo, całej rzeszy problemów.

### **8.2.2. Ścieżka rewolucyjna: Konkin, nieposłuszeństwo obywatelskie i doktryna kontrekononii**

Strategie działania wpisujące się w ścieżkę rewolucyjną opierają się na

---

<sup>505</sup> M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 336.

prowadzeniu działań bezpośrednio sprzeciwiających się woli państwa. Mogą być bardzo różnorodne, ale wszystkie muszą być z konieczności ograniczone zasadą nieagresji; chociaż są tutaj nazywane rewolucyjnymi, to w rzeczywistości większość z nich zalicza się raczej do kategorii nieposłuszeństwa obywatelskiego. Szczególnym przypadkiem nieposłuszeństwa obywatelskiego jest idea rewolucji kontrekonomicznej Samuela Konkina.

Obywatelskie nieposłuszeństwo nie jest jedną, zorganizowaną strategią działania; w podstawowym kształcie oznacza po prostu czynny sprzeciw wobec działań państwa – nie akceptujemy działań rządu, więc odmawiamy podporządkowania się jego działaniom ze świadomością poniesienia konsekwencji sprzeciwu. W praktyce oznacza złamanie prawa stanowionego przez dane państwo w imię przekonania, że jest ono niesprawiedliwe.

Nie sposób omówić wszystkich możliwych form protestu, jakie zawierają się w kategorii nieposłuszeństwa obywatelskiego. Dopuszczalne łamanie prawa nie powinno obejmować przemocy, gdyż nieposłuszeństwo obywatelskie jest pomyślane jako działanie pokojowe. Można do niego zaliczyć protesty, strajki, odmowę płacenia podatków, odmowę wykonywania poleceń rządu (bojkot) i wiele innych. Omawiany w poprzednim podrozdziale *non-voting* także bywa uznawany za formę nieposłuszeństwa obywatelskiego, jednak warto zauważyć, że państwa demokratyczne nie zmuszają obywateli do udziału w wyborach, dlatego odmowa głosowania nie jest celowym łamaniem niesprawiedliwych praw, a jedynie świadomą odmową udziału w systemie demokratycznym. Osoba, która nie głosuje nie wykorzystuje przywileju, jakim jest możliwość partycypacji w wyborze władzy lub podejmowania decyzji.

Nieposłuszeństwo obywatelskie nie koliduje z doktryną libertarianizmu i zdaje się być bardzo dobrą strategią działania dla libertarian, ponieważ jest wymierzone w państwo i nie wymaga inicjowania agresji. Można wskazać dwa ogólne problemy, jakie wiążą się z szeroko pojmowaną strategią nieposłuszeństwa obywatelskiego. Pierwszym jest koordynacja działań wykorzystujących nieposłuszeństwo obywatelskie, drugim zaś określenie praw, przeciwko którym libertarianie powinni wymówić posłuszeństwo.

W przypadku „zwykłych” ludzi nieposłuszeństwo obywatelskie jest wymierzone przeciwko tylko tym prawom, które są uznawane za niesprawiedliwe, jednak w przypadku libertarian *każde* prawo stanowione przez państwo, z samym istnieniem państwa włącznie, jest niesłuszne i niesprawiedliwe. Wynika stąd absurdalny wniosek, że konsekwentny libertarianin powinien się w ramach nieposłuszeństwa obywatelskiego buntować

przeciwko wszystkim tym prawom<sup>506</sup>, a to skazuje go nie tylko na bycie ofiarą państwa (które będzie go represjonować za łamanie wszelkich możliwych praw), ale też na odrzucenie wszystkiego, na co państwo ma wpływ. Jedynym rozwiązaniem jest w takiej sytuacji zostać pustelnikiem lub złodziejem, który kradnie państwu jego własność. Można też dopowiedzieć, że libertarianin mógłby się buntować przeciwko tym prawom, które stoją w sprzeczności z ideami libertarianizmu. Jeżeli zaś prawo ustanowione przez państwo tych ideałów nie narusza, to nie trzeba mu się sprzeciwiać, ale, ponownie, z perspektywy naprawdę konsekwentnego, radykalnego libertarianina żadne prawo ustanowione przez państwo nie może być sprawiedliwe, ponieważ państwo nie ma podstaw ingerować w jakąkolwiek dziedzinę życia, z egzekucją prawa włącznie.

Sytuacja minarchistów nie jest lepsza. Mogą oni uznać zasadność istnienia państwowego aparatu sprawiedliwości, ale nie praw, które przekraczają kompetencje państwa minimalnego – a niemal każde istniejące dzisiaj państwo cechuje się o wiele większym zakresem tych kompetencji niż idealne państwo minimalne.

Postawa tego typu – całkowita negacja praw stanowionych przez państwo – jest nie tylko absurdalna, gdyż skazuje libertarianina na funkcjonowanie na marginesie życia społecznego, ale też nie przyczynia się do powstania wolnego społeczeństwa. Trudno nazwać realistycznym oczekiwaniem, że wszyscy ludzie – albo chociaż ich większość – porzucą wygodne mieszkania i posady, by w imię libertarianizmu mieszkać w lesie i żywić się jagodami. Na pewno nie przysparza to libertarianom dobrej opinii pośród osób, które nie są im wrogię, ale też nie są przekonane do ich poglądów. Manuel Lora pisze, że libertarianie absolutnie nie powinni być męczennikami. Libertarianie, twierdzi Lora, sprzeciwiają się działaniom państwa, więc nie ponoszą za nie moralnej odpowiedzialności. Ograniczanie swoich działań z powodu istnienia państwa oznacza uznanie zwycięstwa państwa nad jednostką. Państwo ogranicza swobodę działania wszystkim ludziom, a libertariański męczennik ogranicza ją sobie jeszcze bardziej, nijak nie przyczyniając się do walki z państwem. Lora twierdzi, że znacznie lepszą strategią działania jest szerzenie ideałów libertariańskich i po prostu *bycie libertarianinem*. Im będzie ich więcej, tym lepiej, a mając do wyboru życie w państwie, w którym dominują socjaliści albo libertarianie, zdecydowanie lepsze jest to drugie<sup>507</sup>. Lorę można więc uznać za neolibertarianina i zwolennika strategii edukacyjnej, omówionej w poprzednim

<sup>506</sup> A także w ramach moralnej dezaprobaty; to, co kontrolowane przez państwo, jest niemoralne, tak więc korzystanie z tego, np. jazda samochodem na benzynie kupionej w akceptowanej przez państwo stacji paliw, może być uznane za moralnie niedopuszczalne.

<sup>507</sup> M. Lora, *Against Libertarian Martyrdom*, <https://www.lewrockwell.com/2008/02/manuel-lora/against-libertarian-martyrdom/> [dostęp: 05.05.2018].

podrozdziale.

Zdroworozsądkowe podejście Lory wobec praw stanowionych przez państwo można uznać za poprawne. Konsekwentny, pryncypialnie pojmowany, twardy libertarianizm afirmujący zasadę nieagresji jako święte prawo, którego nie wolno naruszyć, musi prowadzić do wykluczenia z rzeczywistości społecznej. Znaleźnienie „fundamentalnych”, fanatycznie zorientowanych libertarian, którzy z własnej woli wybraliby życie w lesie zamiast walki z systemem poprzez edukację, nie jest w dobie Internetu trudne<sup>508</sup>. Gdyby wystarczająco duża liczba ludzi wybrała taką strategię działania, to być może dałoby się uzyskać jakieś rezultaty w walce z państwem, jednak statystyka (krzywa dzwonowa Gaussa) podpowiada, że większość ludzi nie zdecydowałaby się na tak skrajne rozwiązania. Oczekiwania, że mogłyby przynieść one efekt, nie są pozbawione podstaw, ale zdają się nierealistyczne – jeszcze bardziej niż osiągnięcie tych samych rezultatów przez strategię *non-voting*.

Nieposłuszeństwo obywatelskie pozostaje jedną z dopuszczalnych strategii działania libertarian, jednak, po uwzględnieniu uwag Lory, powinno być stosowane wybiórczo a nie wobec wszystkiego, co narusza wyznawane przez libertarian zasady. Ponadto, podpada ono pod zbliżone problemy co omawiany w poprzednim podrozdziale bierny opór – żeby mogło być skuteczną strategią działania przeciwko państwu, musi być masowe i w jakiś sposób skoordynowane.

Najbardziej rozbudowaną formą sprzeciwu o charakterze nieposłuszeństwa obywatelskiego, jaką sformułowano w ramach dyskursu libertariańskiego, jest agorystyczna rewolucja kontrekonomiczna.

Agorystyczna teoria rewolucji stara się pogodzić ze sobą konieczność likwidacji państwa ze ścisłym przestrzeganiem zasady nieagresji. Nie inicjuje się w niej agresji, a jednocześnie podejmuje się czynne działania zmierzające do osiągnięcia celu. Jednym z trzech filarów ruchu agorystów jest hasło „akcja!”<sup>509</sup>.

Na poziomie teoretycznym agoryzm nie odróżnia się znacząco od modelowego libertarianizmu Rothbarda, z którego zresztą się wywodzi, natomiast prezentuje odmienne poglądy na kwestie interpretacji teorii i jej realizacji. Tym, co stanowi o unikalności agoryzmu, jest nacisk na zagadnienia praktyczne, manifestujący się w postaci doktryny kontrekononii, która ma pozwolić na wprowadzenie postulatów libertariańskich w życie. Jak pisze Konkin, libertarianizm jest teorią, a kontrekononomia jest praktyką; połączenie

<sup>508</sup> Chociaż trzeba pamiętać, że czym innym są deklaracje, a czym innym ich wcielanie w życie.

<sup>509</sup> Pełne brzmienie hasła przewodniego agorystów to *Anarchia, Agora, Akcja!* Por. S. E. Konkin III, *New Libertarian Manifesto...*, s. 34.

jednego z drugim daje agoryzm<sup>510</sup>. Agoryzm nie jest filozofią *sensu stricto*. Jest raczej hybrydą filozofii, ekonomii i zdroworozsądkowego światopoglądu, przez co najbezpieczniej jest go określać mianem ideologii, która stara się połączyć utopijną teorię z realiami praktyki politycznej. Konsekwencją zaakceptowania kontrekononii jako części korpusu tez libertariańskich jest rewolucja, prowadząca do obalenia starego porządku i wprowadzenia nowego, libertariańskiego.

W dalszej kolejności należy przyjrzeć się dwóm zagadnieniom. Pierwszym z nich jest kształt doktryny kontrekononii i rewolucji libertariańskiej, a drugim zastosowanie pomysłów Konkina do celów libertarianizmu innego niż agoryzm. Celem jest znalezienie odpowiedzi na to, czy da się stworzyć spójną ścieżkę pozwalającą na realizowanie libertarianizmu w życiu bez sprzeciwiania się jego założeniom i w sposób, który pozwala przedstawić libertarianizm równie interesująco i atrakcyjnie, jak inne ideologie polityczne.

Kontrekonomia, jak wskazuje nazwa, jest ekonomią „alternatywną”, jednak nie chodzi tu o jakiś alternatywny dla wolnorynkowego system gospodarczy, lecz o rynek ekonomiczny działający poza kontrolą państwa. Konkin definiuje kontrekonomię jako sumę ludzkich działań, które nie są agresywne (nie naruszają zasady nieagresji) i nie są uznawane przez państwo za legalne<sup>511</sup>.

Punktem wyjścia dla doktryny kontrekononii jest teza, że kontrola, jaką państwo sprawuje nad rynkami, jest źródłem wszelkiego zła<sup>512</sup>, zaś rynek może działać poprawnie tylko wtedy, gdy nie podlega państwowej kontroli. Konkin zauważa jednak, że z faktu, że państwo czegoś zakazuje nie wynika nijak, że zakazane działania są złe, ponieważ arbitralne prawo stanowione przez państwo nie ma nic wspólnego z dobrem i złem<sup>513</sup>. Zakaz nie sprawia też, że ludzie nie będą zakazywanej rzeczy robić – pomimo zakazów, istnieje możliwość prowadzenia obrotu towarami i wymiany gospodarczej wbrew woli państwa.

Kontrekonomia nie może jednak obejmować wszystkich rodzajów obrotu niezależnego od państwa, ponieważ istnieją absolutne, przyrodzone prawa, których nie można łamać<sup>514</sup> – czyli istnieje możliwa do obiektywnego określenia sfera dopuszczalnych działań ekonomicznych. Z tego powodu Konkin dzieli obrót wolnorynkowy na cztery

---

<sup>510</sup> S. E. Konkin III, *An Agorist Primer: Counter-Economics, Total Freedom and You*, KoPubCo, Huntington Beach 2009, s. 5.

<sup>511</sup> S. E. Konkin III, *Counter-economics: what it is, how it works*, <http://translatedby.com/you/counter-economics-what-it-is-how-it-works/original/> [dostęp: 1.05.2018].

<sup>512</sup> S. E. Konkin III, *New Libertarian Manifesto...*, s. 18.

<sup>513</sup> S. E. Konkin III, *An Agorist Primer: Counter-Economics, Total Freedom and You...*, s. 22.

<sup>514</sup> S. E. Konkin III, *New Libertarian Manifesto...*, s. 6.

rodzaje – biały rynek, czarny rynek, szary rynek i czerwony rynek – a podział ten przeprowadzony jest na dwóch osiach. Jedna z nich zasadza się na opozycji „dopuszczalne przez państwo/niedopuszczalne przez państwo”, a druga na opozycji „dopuszczalne na mocy praw własności/niedopuszczalne na mocy praw własności”. To, co dopuszczalne przez prawo państwowe, może nie być dopuszczalne przez uniwersalne prawa własności – przykładem są działania związane z prowadzeniem wojen albo zamykanie ludzi w więzieniach za odmowę płacenia podatków. Może być też odwrotnie – przykładem może być niekontrolowany tranzyt towarów przez granice (przemyt), który nie łamie praw własności, a jednak jest zakazywany przez państwo.

Z czterech typów rynku, najbardziej odróżnia się od pozostałych rynek czerwony. Czerwony rynek obejmuje wszystkie rodzaje transakcji, które naruszają zasadę nieagresji oraz są zabronione przez państwo. Zlecenie zabójstw i handel żywym towarem to przykłady działań, które naruszają podstawowe prawa, a skoro tak, to nie ma dla nich miejsca w wolnym społeczeństwie<sup>515</sup>. Nie ma też dla nich miejsca w większości państw.

Pozostałe trzy rynki dotyczą transakcji, które na ogół nie naruszają podstawowych praw wyznawanych przez libertarian, ale mogą być objęte prohibicją lub kontrolą przez państwo. Czarny rynek obejmuje takie właśnie transakcje, a ponieważ prawa w państwach są różne, to to, co w jednym państwie należy do czarnego rynku, w innym nie będzie do niego przynależało. Przykłady to handel narkotykami i bronią, oraz sutenerstwo. Szary rynek – albo szara strefa – obejmuje działania, które same w sobie nie są zabronione przez państwo, ale odbywają się bez jego zgody, tak jak w przypadku nielegalnego (zwykle nieopodatkowanego) obrotu legalnymi towarami. Do szarego rynku należy więc zatrudnianie ludzi bez umowy, prowadzenie działalności gospodarczej bez posiadania wymaganych licencji, handel papierosami bez akcyzy i inne działania tego typu<sup>516</sup>. Biały rynek jest największy i obejmuje wszelki obrót towarami i usługami, który podlega kontroli państwa<sup>517</sup>. Warto odnotować, że działania białyrynkowe mogą gwałcić zasadę nieagresji – takim działaniem jest używanie siły wobec osób, które nie płacą podatków.

Do kontrekononii należy wszystko, co nie jest dopuszczalne przez państwo, ale jest zgodne z prawami własności – jest syntezą szarej strefy i czarnego rynku. Czerwony rynek sprzeciwia się prawom własności i zasadzie nieagresji, natomiast biały rynek jest kontrolowany przez państwo, więc oba muszą zostać odrzucone. Modelowy agorysta będzie w życiu codziennym pracował „na czarno”, kupował towary z przemytu lub

---

<sup>515</sup> Tamże, s. 24.

<sup>516</sup> Tamże, s. 24.

<sup>517</sup> Tamże, s. 20.



nieobłożone akcyzą (a może nawet sam będzie takimi towarami handlował), będzie ukrywał dochody przed Urzędem Skarbowym, a także korzystał z nowoczesnych technologii, na przykład z kryptowalut i platform handlowych ukrytych w darknecie do prowadzenia swojej działalności poza kontrolą państwa. Nie będzie też respektował regulowanych przez państwo praw autorskich i nie będzie, w miarę możliwości, korzystał z państwowych źródeł energii, zastępując je (lub przynajmniej uzupełniając) np. prywatną farmą baterii słonecznych. Z perspektywy współczesnego państwa, agorysta jest niereformowalnym oszustem, malwersantem i piratem, kierującym się jednak specyficzną pojmowaną moralnością.

Warto dodać, że działaniami kontrekonomicznymi będą też takie, które nie kojarzą się z łamaniem lub obchodzeniem prawa. Agorysta, aby uniknąć podatków, może na przykład samodzielnie wytwarzać żywność (uprawiać warzywa, owoce, zboże) na prywatnej działce. Działalność tak zwanych preppersów, czyli ludzi budujących samowystarczalne schrony i zabezpieczających się przed wybuchem ewentualnej wojny, katastrofy jądrowej, czy dowolnej klęski żywiołowej, także może być uznana za kontrekonomiczną, ponieważ ostatecznym celem preppersa jest osiągnięcie całkowitej samowystarczalności i niezależności od innych ludzi i instytucji w sytuacji wyjątkowej. Idealem agorysty jest człowiek, który możliwie jak najmniej polega w swojej egzystencji na państwie i oddaje mu jak najmniej ze swoich zarobków, natomiast *nie jest* nim człowiek, który zajmuje się jedynie propagowaniem agoryzmu. Agoryzm jest zorientowany praktycznie i definiuje się w życiu codziennym przez praktykę, a nie przez niepoparte praktyką deklaracje.

Plan Konkina jest bardzo prosty: jeżeli doprowadzimy do odpowiednio dużego rozrostu szarej strefy i czarnego rynku, wówczas zminimalizujemy wpływy państwa i ostatecznie przyczynimy do jego upadku, ponieważ *nie będzie ono nikomu potrzebne*. Rewolucja kontrekonomiczna nie wymaga, przynajmniej na początku, żadnych scentralizowanych i odgórnie kierowanych działań. Jej podstawą jest ruch oddolny, dlatego jeżeli libertarianom zależy na wcieleniu swoich idei w życie, to powinni robić to przede wszystkim za pomocą działań kontrekonomicznych. Jest to w zupełności wystarczające, chociaż pewne zorganizowane struktury, złożone z bardziej zaangażowanych działaczy, mogą i powinny na pewnym etapie się pojawić<sup>518</sup>.

Działania kontrekonomiczne powinny być dobierane indywidualnie, w zależności

---

<sup>518</sup> Tamże, s. 26.

od osoby, bo każdy sam wie, które regulacje państwa najbardziej utrudniają mu życie<sup>519</sup>. O doborze działań kontrekonomicznych powinna decydować wyłącznie kalkulacja ekonomiczna; jeżeli dane działanie jest bardziej opłacalne, to powinno się je przyjąć, nawet jeżeli oznacza działanie wbrew prawu<sup>520</sup>. Konkin wskazuje, że państwowe regulacje bardzo często spotykają się z odpowiedzią kontrekonomiczną, w myśl zasady popytu i podaży. Jednym z przykładów, jakie podaje, jest CB radio, system radiowej komunikacji między kierowcami, który powstał w odpowiedzi na nowe prawa regulujące dopuszczalne limity prędkości w USA<sup>521</sup>. Nie należy jednak wyciągać stąd wniosku, że czynnikiem zapalnym rewolucji kontrekonomicznej mają być państwowe regulacje, które osiągają masę krytyczną i wywołują reakcję zwrotną. Niedopuszczalne jest też wywołanie rewolucji przez inicjację agresji.

Rewolucja kontrekonomiczna jest tylko jednym z etapów procesu obalania państwa, a motorem napędowym zmian musi być transformacja świadomości. Aby kontrekonomia osiągnęła odpowiednią siłę, potrzebni są ludzie, którzy będą ją wspierać – zarówno praktykować kontrekonomię, jak też ją upowszechniać. Istotnym elementem rewolucji agorystycznej muszą być luźne struktury, które propagują idee agoryzmu i koordynują działania kontrekonomiczne. Te struktury, nazywane przez Konkina Nowymi Sojuszami Libertariańskimi (*NLA, New Libertarian Alliance*), nie mogą mieć charakteru politycznego ani autorytarnego. Konkin opisuje je jako luźno zawiązywane stowarzyszenia, zorganizowane wokół aktywnych, współpracujących ze sobą działaczy<sup>522</sup>. Wydaje się, że ich system działania najbardziej przypomina stirnerowskie stowarzyszenia egoistów (*Verein von Egoisten*), którzy organizują się w większe struktury tylko wtedy, gdy jest im to potrzebne do realizacji konkretnego celu i rozpadają się gdy cel ten zostanie osiągnięty<sup>523</sup>.

Z pism Konkina wyłania się wniosek, zgodnie z którym kontrekonomia jest tą częścią całego rynku (bez względu na jego kolor), która działa w oparciu o niezakłócone prawa własności, a więc jest enklawą libertarianizmu w państwie. Skoro zasięg kontrekonomii może być różny, w zależności od ilości ludzi i prowadzonych przez nich działań kontrekonomicznych, to można wyróżniać różne stopnie natężenia libertarianizmu

---

<sup>519</sup> S. E. Konkin III, *An Agorist Primer: Counter-Economics, Total Freedom and You...*, s. 30.

<sup>520</sup> Jest to jednak broń obosieczna. Czysto ekonomiczny rachunek zysków i strat może podpowiadać, że potencjalne straty wynikające z działalności czarnorynkowej przewyższą ewentualny zysk.

<sup>521</sup> S. E. Konkin III, *An Agorist Primer: Counter-Economics, Total Freedom and You...*, s. 28-29.

<sup>522</sup> S. E. Konkin III, *New Libertarian Manifesto...*, s. 27.

<sup>523</sup> Por. M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, tłum. A. Gajlewicz, J. Gajlewicz, PWN, Warszawa 1996, s. 374-375.

w państwie i różne etapy rewolucji agorystycznej. To zaś prowadzi do zwalczanego przez Rothbarda gradualizmu.

Konkin wyróżnia cztery fazy rewolucji agorystycznej oraz dodatkowy etap „zerowy”. Tych pięć stopni układa się w kontinuum, które przypomina nieco cytowane w rozdziale piątym spektrum rozmiarów państwa według de Jasaya; granice pomiędzy fazami są płynne, a realne skoki jakościowe dotyczą przejść od etapu zerowego do pierwszego oraz od etapu trzeciego do czwartego<sup>524</sup>. Etap zerowy opisuje totalitarną społeczność etatystyczną, w której dominującą rolę odgrywa państwo, a wszelka wolność jest stłumiona i nie istnieje. Etap czwarty przedstawia wolne społeczeństwo o charakterze agorystycznym, w którym państwo zostało całkowicie zniesione. Pozostałe etapy mają charakter przejściowy, w którym dwie przeciwstawne siły – siły wolnościowe operujące kontrekonomią oraz siły etatystyczne, które operują przymusem i podatkami – zwalczają się nawzajem. Ta niemal manichejska walka będzie trwać do momentu, w którym wolne społeczeństwo zdobędzie taką przewagę, że państwo nie może dłużej lekceważyć jego istnienia. Dojdzie wówczas do otwartej konfrontacji, w której państwo zostanie rozbite<sup>525</sup>. W przeciwieństwie do wolnego społeczeństwa, struktury państwowe posiadają „dolną granicę funkcjonalności” – jeżeli są zbyt małe i zbyt słabe, przestają działać, a tworzący je ludzie zostaną zmuszeni przez agorystów do odpracowania zaciągniętego przez swoje działania długu (w myśl libertariańskiej sprawiedliwości retrybutywnej), co zarazem pozwala „przywrócić ich społeczeństwu”<sup>526</sup>.

Właściwa rewolucja pojawia się dopiero pomiędzy etapem trzecim a czwartym. Do etapu trzeciego cała działalność sprowadza się do uprawiania kontrekononii na każdym możliwym polu, gdy zaś wpływy agorystów i libertarian stają się odpowiednio duże, państwo przestaje ich traktować jak nieszkodliwych outsiderów i przystępuje do aktywnego zwalczania wroga. Konfrontacja oznacza nieuniknione użycie siły, czego zakazuje libertarianom zasada nieagresji. Rozwiązanie jest następujące: libertarianom nie wolno inicjować agresji, ale wolno im się bronić. Rewolucja agorystyczna nie jest aktem agresji wobec państwa, lecz jest czynną *obroną* przed państwem<sup>527</sup>. Celem agorystów jest doprowadzenie do takiej sytuacji, w której działalność kontrekonomiczna zmusza państwo do przeprowadzenia ataku. W momencie gdy państwo podejmuje taki atak, zasada nieagresji przestaje ograniczać agorystów i umożliwia im wyparcie państwa za pomocą

<sup>524</sup> S. E. Konkin III, *New Libertarian Manifesto...*, s. 27.

<sup>525</sup> Tamże, s. 30.

<sup>526</sup> Tamże, s. 31.

<sup>527</sup> M. Chmielowski, *Agoryzm. Teoria i praktyka*, Wolność i Przedsiębiorczość, Katowice 2015, s. 93.

siły. Konkin zakłada, że rewolucyjny etap przejściowy pomiędzy etapami trzecim a czwartym pojawi się w momencie, w którym agoryści będą już mieli znaczącą przewagę. Ich zadaniem jest już tylko pacyfikacja agresora, który wskutek rozrostu kontrekononii traci na znaczeniu. Gdyby nawet doszło do konfrontacji wcześniej, inicjacja agresji przez państwo zawsze będzie dawała agorystom prawo do odpowiedzi, chociaż nie może być ona większa niż agresja, jaką na nich skierowano.

Najistotniejszym aspektem streszczanych powyżej skrótowo poglądów Konkina nie jest jednak to, że rewolucja agorystyczna może być wyłącznie rewolucją ekonomiczną, która zasadza się na nieagresywnym działaniu poza sferą polityczną. Kluczowym aspektem tych poglądów jest konieczność przeprowadzenia rewolucji świadomości, bez której nie istnieje możliwość wprowadzenia libertarianizmu.

Rothbard głosi, że bez względu na to, jacy są ludzie, libertarianizm zapewnia im zawsze najlepszą ramę do funkcjonowania, jednak trudno traktować ten pogląd w pełni poważnie. Trudno sobie wyobrazić wprowadzenie libertarianizmu w społeczności, która szczerze wierzy, że tylko ideały socjalistyczne gwarantują godną egzystencję. Libertarianizm nie zyska powszechnej aprobaty, ponieważ nie jest zgodny z masową świadomością (albo, wyrażając to innym językiem, z wolą większości), nawet jeśli z ekonomicznego punktu widzenia okaże się korzystniejszy. Wpierw niezbędne jest przekonanie ludzi, że libertarianizm jest dla nich korzystny, toteż edukacja, jak głosi Rothbard, jest głównym warunkiem zwycięstwa libertarianizmu<sup>528</sup>. Tu jednak napotykamy wariację paradoksu Linda – skoro libertarianizmu nigdy i nigdzie nie było, to jak można kogokolwiek przekonać, że jest on lepszy niż istniejące porządki – autorytarny, socjalistyczny, liberalny czy demokratyczny<sup>529</sup>?

Konkin zdaje sobie bardzo dobrze sprawę z tego, że aby kogokolwiek do czegoś przekonać, trzeba mu pokazać, że to działa. Libertarianie na ogół przemawiają do wyobraźni; ich narracja polega na pokazaniu, że jeśli spełnimy warunek X (np. zmniejszymy podatki) to osiągniemy rezultat Y (np. zwiększymy zyski firmy), jednak jest to przede wszystkim oparte na teorii odwołującej się do uniwersalnych praw, a niekoniecznie do konkretnych, życiowych sytuacji. Konkin zakłada odwołanie się w pierwszej kolejności do praktyki. Jego propozycją jest zachęcanie ludzi do sprawdzenia, co da im więcej korzyści i wygody – życie w regulowanym społeczeństwie etatystów czy w wolnej społeczności agorystycznej. Działania kontrekonomiczne dają szansę porównania

<sup>528</sup> M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 335.

<sup>529</sup> Z tym problemem borykają się wszyscy, którzy postulują wprowadzenie porządków społecznych, które nie mają lub nie miały swojego realnego odpowiednika.

tych samych rodzajów działalności w dwóch różnych kontekstach – etatystycznym i libertariańskim – dzięki czemu pozwalają na naoczne stwierdzenie, który rodzaj organizacji jest korzystniejszy. Jeżeli zaś okaże się, że jedyną przeszkodą w uprawianiu wolnorynkowej kontrekononii jest państwo, to ma to uzmysławiać ludziom, kto jest ich prawdziwym wrogiem.

Tego typu podejście przekształca oczywiście libertarianizm z filozofii politycznej w ideologię, która ma taki sam charakter jak każda inna ideologia polityczna. Jest zbiorem pozytywnych propozycji opartych na specyficznej hierarchii wartości, który może z powodzeniem konkurować z innymi ideologiami politycznymi. Jak każda ideologia polityczna, rezerwuje sobie monopol na głoszenie prawdy o świecie społecznym i jak każda ideologia polityczna może podlegać weryfikacji w realnym życiu. Co jednak najważniejsze, agoryzm oferuje bodaj jedyną drogę realizowania libertarianizmu „po kawałku” – z wyjątkiem neoliberalizmu, ale neoliberalianie odwołują się do pragmatyzmu i zdrowego rozsądku, natomiast agoryści budują całą teorię gradualistycznej realizacji libertarianizmu. Każdy inny libertarianizm opisuje tylko dwie możliwości – wolne społeczeństwo (z państwem minimalnym lub bez niego) lub interwencjonistyczne państwo. Takie zerojedynkowe podejście uniemożliwia sprawdzenie, jak i czy libertarianizm działa w praktyce, bez konieczności zaprowadzania nowego, libertariańskiego społeczeństwa. Agoryzm przyznaje, że stopniowo realizowanie libertarianizmu jest możliwe i pożądane; w każdym innym przypadku libertariański gradualizm jest uznawany za kompromis wynikający ze znajomości realiów politycznych i społecznych.

W tym miejscu trzeba jednak postawić pytanie o to, czy libertarianizm wykorzystujący kontrekononię może stać się taką ideologią polityczną bez wchodzenia w konflikt z samym sobą. Na poziomie praktycznym może – agoryzm jest tego najlepszym przykładem – ale co z poziomem teoretycznym? Czy nie dojdzie tu do jakichś sprzeczności? Jak zostało pokazane w poprzednich rozdziałach, anarchokapitalizm boryka się z poważnymi problemami, którym podlegają także agorystyczne propozycje Konkina (postulujące ostatecznie organizację anarchiczną społeczeństwa). Aby wolne społeczeństwo bez państwa mogło być realistycznym celem rewolucji kontrekonomicznej, to, po pierwsze, należy rozwiązać problemy związane z egzekucją prawa, a po drugie, uporać się z omawianym już zagadnieniem utopijności. Jeżeli więc założymy, że anarchia i agora nie nadają się na realistyczne cele rewolucji libertariańskiej, to celem musi się stać państwo minimalne. W tym momencie propozycja Konkina załamuje się, a

kontrekonomiczna rewolucja libertariańska traci swój sens, co można pokazać na przykładzie prostego eksperymentu myślowego.

Eksperyment odbywa się w przeciętnym, zachodnim, demoliberalnym państwie, które nie wychyla się znacząco w kierunku silnego socjalizmu, ani radykalnego liberalizmu. Jest to warunek konieczny, ponieważ każda prawdziwa próba wprowadzenia libertarianizmu musi się odbyć w prawdziwym państwie lub państwach, a nie w próżni. W takim modelowym i przeciętnym, współczesnym państwie, położonym gdzieś w środkowej Europie, pojawia się znacząca grupa libertarian inspirowanych poglądami Konkina, Nozicka, czy nawet Ayn Rand, którzy nawołują do stworzenia nowego, libertariańskiego społeczeństwa z państwem minimalnym jako gwarantem praw, a drogą do tego społeczeństwa ma być edukowanie ludzi i zachęcanie ich do działań kontrekonomicznych, które mają im udowodnić, że brak interwencji państwa jest korzystniejszy niż nakładane przez nie ograniczenia. Kontrekonomia ma być środkiem do wyparcia wpływów państwa ze sfer, w których jest ono niepożądane.

Postulaty tej grupy można streścić w uproszczeniu w trzech punktach:

1. Celem jest zaprowadzenie państwa minimalnego.
2. Środkiem do realizacji celu jest stosowanie kontrekononii w celu przekształcenia świadomości i minimalizacji wpływów państwa.
3. Grupa nie stosuje agresji, o ile agresja nie zostanie zainicjowana wobec działaczy ruchu.

Grupa liczy na początku kilkanaście, może kilkadziesiąt osób – istnienie niedużej grupy inicjacyjnej jest konieczne, gdyż przyjmując realistyczny punkt widzenia, ruch kontrekonomiczny zacznie się od niewielkiej grupy, nie zaś od wielu osób, które równocześnie wpadną na to, że za pomocą kontrekononii można obalić państwo.

Zalóżmy, że wykorzystują do swoich celów Internet oraz tworzą luźne komórki, które popularyzują poglądy agorystyczne poza jakimkolwiek kontekstem politycznym. Edukują ludzi na temat rządu ograniczonego, nawołują do minimalizacji podatków, do ograniczenia interwencji państwa oraz do podejmowania działań poza kontrolą państwa, a więc do wspierania szarej strefy i czarnego rynku, ale tylko w takim zakresie, jaki każdemu odpowiada indywidualnie. Pytanie brzmi: czy mają szansę osiągnąć swój cel?

Odpowiedź jest następująca: prawdopodobnie nie. Ponieważ jest to eksperyment myślowy, to istnieje możliwość, że w jakichś bardzo szczególnych warunkach ruch mógłby osiągnąć swój cel. Dowiodłoby to jednak tylko tego, że minarchistyczna rewolucja libertariańska jest możliwa w tych właśnie bardzo szczególnych warunkach. Celem

eksperymentu nie jest jednak szukanie *szczególnych* warunków, tylko sprawdzenie, czy rewolucja jest możliwa w *przeciętnych*, współczesnych warunkach, takich, z jakimi mamy obecnie do czynienia. Przeciętność warunków w obecnej sytuacji jest niezbędna dla eksperymentu, gdyż ideologia polityczna, która mogłaby się sprawdzić w warunkach, które nie istnieją i nie da się ich przywrócić lub wytworzyć, nie jest nic warta. Gdyby miała się sprawdzić w warunkach, które nie istnieją, ale mogłyby zaistnieć, to nacisk tej ideologii powinien zostać położony na stworzenie tych warunków, a nie na projektowanie rewolucji w warunkach istniejących.

Klęska ruchu mogłaby mieć kilka przyczyn. Przede wszystkim, rewolucyjni, kontrekonomiczni minarchiści nie mogą być zarejestrowani jako ruch polityczny czy społeczny, ponieważ jawnie nawołują do łamania lub omijania prawa poprzez działalność kontrekonomiczną. Ponadto, jeśli chcą działać w zgodzie ze swoimi przekonaniem, to sami nie będą chcieli się zarejestrować. To oznacza, że na poziomie prawnym nie mogą konkurować z innymi ruchami i partiami politycznymi, które posiadają fundusze na prowadzenie kampanii, co oznacza automatyczną marginalizację ruchu w życiu społecznym i politycznym. Marginalizacja oznacza zaś, że nie są w stanie przebić się do szerokiej publiki, przez co nie są w stanie osiągnąć wystarczającej liczebności, by państwo potraktowało ich jako zagrożenie. Nie da się więc wyjść poza pierwszy, bardzo wstępny, etap konkinowskiej rewolucji, chociaż można przyjąć, że działalność ruchu może pozostawać na marginesie życia społecznego bardzo długo. Działania kontrekonomiczne nie wymagają koordynacji aby w ogóle móc istnieć, więc „świadoma” kontrekonomia może się tlić przez długi czas.

Załóżmy jednak, że na czele ruchu stoi bardzo bogaty, wpływowy człowiek albo grupa ludzi, których stać na potężną kampanię w mediach i którzy są w stanie przebić się do masowego odbiorcy bez zewnętrznego wsparcia i bez rejestracji jako partia. Możemy też założyć, że głoszone przez nich hasła są na tyle nośne, że rozprzestrzeniają się szybko same, bez udziału dodatkowej pomocy. Tworzy się oddolny, zdecentralizowany ruch społeczny; członkowie ruchu organizują wiece, na których propagują idee państwa minimalnego i libertarianizmu, oraz zachęcają do działań kontrekonomicznych na szeroką skalę. Chociaż nie są zarejestrowaną organizacją i nie posiadają dotacji na reklamę od państwa, są w stanie konkurować z dużymi partiami wspierającymi status quo.

W pewnym momencie mogą zacząć stanowić zagrożenie dla państwa. Ponieważ ich poglądy nawołują jawnie lub skrycie do omijania lub łamania prawa, to daje państwu podstawę do delegalizacji ruchu i aresztowania jego członków. Ruch nie ma szans na

stawienie czynnego oporu, ponieważ jego możliwości nie wytrzymują starcia z możliwościami państwa.

Żeby ruch mógł się oprzeć tym przeszkodom, musiałby powstać bardzo szybko oraz błyskawicznie zdobyć wystarczającą popularność, żeby działania skierowane przeciwko członkom ruchu wywołały bardzo silną reakcję społeczną. Mogłoby się tak zdarzyć w państwie, które samo nie spełnia nałożonych na nie obowiązków, a jego obywatelom żyje się na tyle źle, że jedyne, czego trzeba do obalenia rządu, to jakiś mocny impuls inicjujący rewolucję. W eksperymencie mowa jednak nie o państwie w stanie rozkładu, w którym zanik wolnego rynku doprowadził do finansowej zapaści, nie o jakiejś autokracji, czy komunistycznej dyktaturze w której od dawna kotłują się rewolucyjne nastroje, tylko o przeciętnym, demoliberalnym państwie, w którym umiarkowany socjalizm idzie w parze z wolnym rynkiem, w charakterystycznej dla początku XXI wieku hybrydzie. Natomiast ludzie, nawet jeśli nie są zadowoleni z poczynań władzy, to na ogół nie kwestionują samego ustroju politycznego w jakim ta władza funkcjonuje. Takim państwem mogą być Polska, Niemcy czy Stany Zjednoczone. Jest wysoce prawdopodobne, że opisywany ruch wzrastałby na tyle powoli, że państwo zdołałoby go ukrócić zanim jego wpływ przekroczyłby masę krytyczną niezbędną do wywołania agorystycznej rewolucji.

Etatyści, obok działań politycznych, mogą zwrócić się przeciwko opisywanemu ruchowi za pomocą jego własnej broni, czyli propagandy. Walka informacyjna i tzw. *sharp power*<sup>530</sup> stanowi dzisiaj równie ważny element prowadzenia polityki, jak środki tradycyjne, a są też być może znacznie skuteczniejsze od represji politycznych i rozwiązań siłowych. Marginalizacja ruchu wolnościowego może zostać przeprowadzona za pomocą ośmieszenia, które jest równie potężne jak represje prawne.

Zalóżmy jednak, że ruch przetrwa to wszystko i zostanie potraktowany poważnie. W tym miejscu przyparci do muru etatyści mogą powiedzieć: „No dobrze, porozmawiajmy poważnie. Czego wy właściwie chcecie? Mówicie, że chcecie doprowadzić do możliwie jak największej maksymalizacji wolnego społeczeństwa i do możliwie największego ograniczenia działania państwa, w myśl zasady, że lepiej jeśli społeczeństwo jest trochę libertariańskie, niż żeby wcale takie nie było. Skoro tak, to przecież to, co chcecie osiągnąć, *już istnieje* – państwo, w którym życie niczym nie różni się od tego, jakie proponujecie. Jest wolne i tak minimalne, *jak to tylko możliwe*. Nie jest tak minimalne, jak

---

<sup>530</sup> To stosunkowo nowe pojęcie pojawiło się w 2017 roku i jest wykorzystywane do opisu strategii nie podpadających pod szerzej znane kategorie *soft power* i *hard power*. Por. C. Walker, J. Ludwig, *The Meaning of Sharp Power*, <https://www.foreignaffairs.com/articles/china/2017-11-16/meaning-sharp-power> [dostęp: 01.07.2018].



byście chcieli, ale przecież to wyborcy chcą, żeby istniała opieka społeczna, żeby były zasiłki i inne formy redystrybucji, a my – władza – realizujemy tylko wolę wyborców. Jeśli chcecie ją zmienić to załóżcie partię która postuluje dalszą minimalizację działań rządu lub zagłosujcie w wyborach na taką, która to zrealizuje. Nie możecie, na mocy własnych przekonań, zmuszać ludzi do czegoś, czego nie chcą; musicie ich wpieryw przekonać. Póki co nie macie większości, więc nic nie możecie zrobić, ponieważ *to my mamy poparcie większości*”.

Taka hipotetyczna wypowiedź prowadzi do konstatacji, że jeśli ruch nie ma wystarczającej siły przebicia, by mieć poparcie większości, to społeczeństwo jako całość nie zaakceptuje jego libertariańskiej propozycji – bo i dlaczego miałoby to robić? Gdyby zaś taką większość posiadał, wówczas mógłby bez problemów osiągnąć swoje cele na drodze normalnej, demokratycznej procedury, która pozwoliłaby na uniknięcie konfliktów i siłowego starcia. Jest to dokładnie ten sam argument, który wysunięto w częściach rozdziału poświęconych demokracji, *top-down revolution i non-voting*.

Realistycznie pojmowana rewolucja libertariańska (czyli rewolucja minarchistyczna, nie anarchokapitalistyczna) jest skazana na nieuniknioną porażkę, ponieważ jej celem nie jest zniszczenie starego porządku i ustanowienie nowego, a jedynie wprowadzenie korekty do porządku istniejącego za pomocą zupełnie niewspółmiernych środków, które nie dość, że są bardzo radykalne, to mogą nie zadziałać, ponieważ ich wewnętrzny mechanizm teoretyczny jest wadliwy. Przypomina to próbę usunięcia szkodników z przydomowego ogródka za pomocą psującego się czołgu. Wielu libertarian wydaje się zapominać, że żyją (przynajmniej większość z nich) w społeczeństwach zorganizowanych w dużej mierze podług ideałów liberalnych, które nie są tak bardzo odległe od tego, na czym zasadza się libertarianizm, a dla wielu osób państwo nie jest wrogiem; często nawet wprost przeciwnie<sup>531</sup>. Rewolucja, która nie chce zmieść starego porządku i zaprowadzić nowy, nie jest rewolucją i nie ma sensu. Rozwiązaniem mogłaby być rewolucja anarchokapitalistyczna (w wersji agorystycznej lub jakiegokolwiek innej), ale kapitalistyczna anarchia ma zbyt wiele trudności teoretycznych, by mogła zostać potraktowana jako realistyczny cel praktycznego działania.

Nasuwa się zatem następujący wniosek: jedynym sposobem zaprowadzania libertarianizmu jest minimalizacja wpływów państwa z życia ekonomicznego i społecznego na drodze zwykłego działania politycznego. Jest to wyjście kompromisowe,

---

<sup>531</sup> Por. A. Ozimek, *Libertarianism Needs To Become More Realistic*, <https://www.forbes.com/sites/modeledbehavior/2017/04/23/realistic-libertarianism/#7fd4432e2fde> [dostęp: 15.05.2018].

jeśli jednak będzie się wiązało z głoszeniem libertarianizmu minarchistycznego i gradualistycznego (wykorzystującego koncepty Konkina albo zdroworoządkowe podejście neoliberalne), wówczas generuje najmniej trudności teoretycznych i praktycznych, z jednym tylko zastrzeżeniem – tego typu libertarianizm nie będzie się w praktyce odróżniał niczym od klasycznego liberalizmu, postulującego wprowadzenie rządu ograniczonego zabezpieczającego obowiązywanie praw własności. Jeżeli zaś nie będzie się dało wskazać praktycznej różnicy między nim a klasycznym liberalizmem, wówczas przestanie być libertarianizmem. Może to wskazywać, że cały projekt libertariański, gdy spróbujemy go przystosować do istniejących realiów, nie prowadzi do niczego poza odtworzeniem klasycznego liberalizmu w nowej szacie.

Na koniec można zadać jeszcze dodatkowe pytanie o to, czy rewolucja kontrekonomiczna jest w ogóle możliwa w praktyce, a nie w samej teorii. Historia nie dostarcza przykładów rozbudowanej działalności kontrekonomicznej zgodnej z duchem libertarianizmu, jednak, co interesujące i niemal zupełnie przeoczone w literaturze, można wskazać przynajmniej jeden przypadek, gdy działalność quasi-kontrekonomiczna faktycznie zachwiała porządkiem politycznym państwa.

Otóż działalność barona narkotykowego Pablo Escobara, przywódcy kartelu z Medellin, nie tylko wywindowała go do grona najbogatszych ludzi na świecie, ale też dogłębnie zachwiała ekonomią Kolumbii w stopniu nieporównywalnym z działalnością jakiegokolwiek innej grupy przestępczej<sup>532</sup>. W szczytowym okresie działalności Escobara czarnorynkowy obrót pieniędzmi pochodzącymi z handlu kokainą był tak duży, że Kolumbia zaczęła tracić stabilność finansową i stanęła na skraju upadku gospodarczego. Wywołało to intensywną reakcję polityczną przeciwko Escobarowi; nie tylko dlatego, że stanowił bezpośrednie zagrożenie dla gospodarki kraju, ale też dlatego, że Escobar kandydował na prezydenta Kolumbii. Jego klęska nie została wywołana brakiem poparcia społecznego (Escobar „kupował” wyborców kreując się na współczesnego Robin Hooda rozdającego rzekomo uczciwie zarobione pieniądze biednym), lecz działaniem samego państwa, które wykorzystało podwójne życie Escobara do skompromitowania go na arenie politycznej. Gdyby Escobar wygrał wybory i został prezydentem, wówczas mogłoby dojść do sytuacji, w której kartel z Medellin objąłby pełnię legalnej władzy w Kolumbii, wypierając całkowicie stare struktury państwowe. Jeżeli więc zastosować do tej historii

---

<sup>532</sup> Por. S. Becker, *The Effects of the Drug Cartels on Medellín and the Colombian State*, Brandeis University, Waltham 2013, wersja online: <https://bir.brandeis.edu/bitstream/handle/10192/25053/BeckerThesis2013.pdf?sequence=1> [dostęp: 01.07.2018].

kryteria Konkina, to kartel zdołał doprowadzić rewolucję kontrekonomiczną aż do trzeciego etapu.

Escobara absolutnie nie można nazwać libertarianinem ani agorystą. Kartel z Medellin posługiwał się przemocą bez żadnych ograniczeń, a liczbę ofiar Escobara należy liczyć w tysiącach osób. Jeżeli jednak zastosujemy do jego działalności kryteria konkinowskie, wówczas okaże się, że sam handel kokainą i jej wytwarzanie mają charakter czarnorynkowy, a więc są całkowicie dopuszczalne z perspektywy libertariańskiej. Aktywność kartelu była oparta na stosowaniu agresji w celu zabezpieczenia własnych interesów, jednak dowodzi ona, że znaczące osłabienie pozycji państwa przez działalność czarnorynkową – jak postulują agoryści – jest możliwe. Pojawia się jednak istotne pytanie: czy działalność kontrekonomiczna może osiągnąć rezultaty porównywalne z rezultatami Escobara bez stosowania przemocy? Pozostaje ono z konieczności otwarte, jednak jest jasne, że gdyby kartel z Medellin nie używał siły, to prawdopodobnie nie byłby w stanie skutecznie bronić się przed państwem, które starało się ograniczyć jego działalność.

### **8.3. Problem moralnych konsekwencji libertarianizmu**

Praktyczne komplikacje związane z realizacją libertarianizmu nie wyczerpują się na trudnościach zarysowanych w poprzednich podrozdziałach. Strategie libertariańskiego działania są w mniejszym lub większym stopniu antynomiczne – niektóre wchodzą w sprzeczność z zasadami libertarianizmu, a inne cechują się brakiem politycznego realizmu. Osobną trudnością dotyczącą realizowania libertarianizmu są konsekwencje jego moralnej neutralności.

Zagadnienie moralnej neutralności libertarianizmu było już poruszane w poprzednich rozdziałach, zaś ogólny wniosek z nich wysnuty brzmiał następująco: libertarianizm deklaruje moralną neutralność, a jednak prowadzi, z konieczności, do moralnego potępienia postępowania, które wykracza poza dopuszczalny przez niego zakres działań. Mówiąc inaczej, w ramach wyznaczonych przez libertarianizm nic nie podlega moralnej ocenie, o ile jest zgodne z libertarianizmem, jeżeli zaś nie jest z nim zgodne, to musi zostać potępione jako bezprawne i niemoralne. To oznacza, że libertarianizm zawiera ukrytą między wierszami szczątkową hierarchię wartości, podług której można oceniać moralnie przynajmniej niektóre czyny. Obecność tej hierarchii może nie pozostawać obojętna dla realizacji postulatów libertarianizmu w życiu.

Problem moralnej neutralności zostanie tu poruszony od nieco innej strony.

Wcześniej wskazano na niezgodność tego, co libertarianie głoszą, z tym, co wynika z ich teorii praw i moralnej interpretacji/podbudowy tych praw. Były to zarzuty techniczne, bez dużego znaczenia, gdy rozpatrujemy libertarianizm jako ideologię dla „zwykłych ludzi” a nie jako filozofię dla akademików, ponieważ zawarta w libertarianizmie teoria wartości jest szczątkowa i ma charakter negatywny – pozwala oceniać negatywnie to, co sprzeczne z libertarianizmem, ale nie nakazuje niczego oceniać pozytywnie, zostawiając ludziom wolność wyboru moralnych kryteriów oceny. Z perspektywy praktycznej wyłania się tu problem, który można sformułować następująco: libertarianizm głosi moralną neutralność, co oznacza, że libertarianie nie faworyzują żadnej konkretnej hierarchii wartości i żadnej konkretnej postawy moralnej o tyle, o ile nie koliduje ona z prawami własności. Może więc przyjąć taką postawę, która traktuje libertarianizm fanatycznie i fundamentalistycznie, odrzucając z perspektywy moralnej wszystko to, co wykracza poza niewielki zakres libertariańskich zasad, propagując postawy skrajnego egoizmu, braku współczucia, bezlitosnej walki i konkurencji na polu ekonomicznym i społecznym, a wreszcie do atomizmu społecznego. Taki fundamentalizm prowadzi do „tyranii wolności” i zdaje się wypaczać cel ustanowienia libertarianizmu, chociaż z nim nie koliduje na poziomie teoretycznym. Czy, w związku z tym, libertarianizm potrzebuje afirmowanej hierarchii wartości aby ochronić samego siebie?

Z perspektywy teorii problem wydaje się nie tylko skrajnie abstrakcyjny, ale i bezsensowny, ponieważ libertarianizm ma określać wyłącznie zakres tego „co wolno”, a co ludzie z tą swobodą wyboru zrobią to już ich sprawa. Okazuje się jednak, że nawet na poziomie teorii można wskazać, że libertarianizm nie tylko propaguje konkretną postawę moralną, ale też faktycznie nie dopuszcza niczego, co jest z nią sprzeczne, ponieważ ostatecznym kryterium oceny metamoralnej pozostają prawa własności, nadrzędne względem wszystkiego innego.

### **8.3.1. Humanitaryzm i brutalizm**

Rozważania na wskazane tematy muszą z konieczności wykraczać poza filozofię polityczną i odwoływać się do kwestii socjologiczno-psychologicznych. Bez tego niemożliwe jest ich prawidłowe ujęcie.

John Mozena zwraca uwagę na to, że libertarianizm przyciąga różnych ludzi, w tym także takich, którym podoba się pomysł, że nikt w społeczeństwie nie może im zabronić bycia takimi, jakimi tylko chcą być, o ile nie naruszają praw innych ludzi.

Libertarianizm nie zabrania nikomu bycia aroganckim i obojętnym na potrzeby innych ludzi egoistą, ale, zauważa Mozena, tacy ludzie często przejmują ideały libertariańskie jako usprawiedliwienie dla swoich zachowań i są łatwo zauważalni w otoczeniu. Nie przysparza to popularności ani tym ludziom, ani, zwłaszcza, innym libertarianom, którzy zdają sobie sprawę z tego, że libertarianizm nie wymusza przyjęcia postawy wobec świata, którą można streścić w stwierdzeniu „nic mnie to nie obchodzi”<sup>533</sup>. Nie jest z nią jednak sprzeczny dopóty, dopóki nie ulegają pogwałceniu podstawowe dogmaty libertarianizmu.

Mozena sugeruje, że w celu poprawy wizerunku libertarianizmu każdy libertarianin powinien nie tylko dbać o dobre imię swojego światopoglądu, ale też samemu dawać dobry przykład i świadczyć, że libertarianom zależy na dobru wszystkich ludzi, a nie na tylko własnym. Bezasadne jest utożsamianie zwolenników libertarianizmu z aroganckimi egocentrykami.

Jeffrey Tucker, na którego powołuje się Mozena, ujmuje tę kwestię dosadniej i twierdzi, że zwolenników libertarianizmu można jego zdaniem podzielić na dwa obozy, na humanitarystów i, nazwanych tak od awangardowego kierunku w architekturze, brutalistów. Ci drudzy są zorientowani antyspołecznie i egoistycznie, a wolność jest dla nich narzędziem do realizacji wyłącznie swoich interesów i represjonowania wszystkich, którzy nie wyznają ideałów zgodnych z libertarianizmem; odrzucają zarówno współpracę, jak i wszelkie wartości społeczne, a ich jedynym kodeksem postępowania są prawa własności i nic ponadto<sup>534</sup>. Do represjonowania innych ludzi nie potrzeba siły, gdyż skutecznym narzędziem represji może być ośmieszenie oraz społeczny ostracyzm. Zgodnie z rothbardowską wykładnią libertarianizmu, opinia o danej osobie nie jest własnością tej osoby, dlatego żaden człowiek nie może ingerować w to, co inni o nim myślą<sup>535</sup>. Jeżeli brutalistyczna społeczność libertariańska wyklucza osobę, która jej nie odpowiada, to ta osoba nie może nic zrobić. Jej prawa nie są łamane; ludzie po prostu dobrowolnie zaprzestają wchodzenia z nią w interakcje. Jest to furka w teorii, która może prowadzić do łatwego przeinaczania doktryny libertariańskiej i represjonowania dowolnych osób poprzez społeczną stygmatyzację.

Brutalistyczna interpretacja libertarianizmu prowadzi ostatecznie do wypaczenia jego ideałów. Brutaliści chcą zaprowadzić bezwzględne rządy wolnego rynku i swoistą „mikrotyranię” praw własności i ekonomicznie pojmowanych relacji społecznych, w której

<sup>533</sup> J. Mozena, *Be a Libertarian Who Cares*, <https://fee.org/articles/be-a-libertarian-who-cares/> [dostęp: 10.05.2018].

<sup>534</sup> J. Tucker, *Against Libertarian Brutalism*, <https://fee.org/articles/against-libertarian-brutalism/> [dostęp: 13.05.2018].

<sup>535</sup> M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 102-103.

nie ma miejsca na nic innego, niż te prawa. Każdy, kto narusza te prawa, jest według brutalisty godzien potępienia. Dla osób, które nie zgadzają się z dyktatem praw własności, nie ma miejsca w wolnym społeczeństwie, które, w tym ujęciu, przestaje paradoksalnie być wolne i staje się podporządkowane jednej, centralnej idei. Nie ma w nim miejsca na nic, co choćby minimalnie wydaje się sprzeciwiać tej idei lub nie wynikać z niej bezpośrednio – na współzucie, na współpracy, na wyznawanie różnych religii, na różne orientacje seksualne itd.<sup>536</sup>

Tucker twierdzi dalej, że brutalizm nie istnieje nigdzie w czystej formie i nie da się wskazać, jego zdaniem, jednego myśliciela, który by takie poglądy wyznawał, ale sam fakt, że tendencje brutalistyczne są obecne w libertarianizmie i są przez niego dopuszczalne, skłania do przemyślenia jeszcze raz propozycji tej filozofii<sup>537</sup>.

Libertarianizm, w przeciwieństwie do ideologii politycznych takich jak socjalizm czy republikanizm, nie promuje żadnych konkretnych postaw i nie faworyzuje jawnie żadnych wartości, poza samą wolnością wyboru wartości. Wydaje się jednak, że wielu ludzi (być może większość) nie może działać jeżeli nie posiadają oni moralnego punktu odniesienia usytuowanego na zewnątrz. Takim punktem odniesienia mogą być wartości religijne promowane przez, na przykład, chrześcijaństwo, albo mogą nimi być pozytywne projekty „nowego człowieka” znane z komunizmu czy, w wersji złagodzonej, socjalizmu. Libertarianizm nie podaje takiego punktu odniesienia, ale daje podstawy do tego, by zostać zinterpretowanym w sposób, który pozwala uczynić z niego jedyny dopuszczalny punkt odniesienia.

Moralne zubożenie jednostek żyjących w warunkach liberalnych było zauważane przez samych libertarian. którzy podejmowali próby wzbogacenia libertarianizmu o pozytywne wzorce obyczajowe, a skutkiem tych starań jest stworzony przez Lew Rockwella paleolibertarianizm<sup>538</sup> (omawiany w rozdziale drugim) oraz ruch konserwatywnego liberalizmu. Jak zostanie pokazane w następnym podrozdziale, połączenie tego typu jest niemożliwe do przeprowadzenia w twardej interpretacji libertarianizmu.

### 8.3.2. Normatywne konsekwencje libertarianizmu

Połączenie libertarianizmu i konkretnej moralności rodzi przynajmniej dwa istotne

<sup>536</sup> J. Tucker, *Against Libertarian Brutalism*, <https://fee.org/articles/against-libertarian-brutalism/> [dostęp: 13.05.2018].

<sup>537</sup> Tamże.

<sup>538</sup> Por. L. Rockwell, *The Case of Paleo-libertarianism...*, s. 34-38.

pytania.

Pierwsze: czy da się połączyć programowo neutralny libertarianizm z pozytywną propozycją moralną?

Drugie: czy libertarianizm nie prowadzi z konieczności do postawy moralnej, która stoi w sprzeczności z każdą inną postawą, którą próbuje się z nim połączyć?

Odpowiedzi na te pytania można znaleźć w analizie „problemu brutalizmu”.

„Problem brutalizmu” jest tylko pozornie bez znaczenia dla teoretyków libertarianizmu. Libertarian nie interesuje, jaką postawę moralną będą zajmowali ludzie, o ile nie będzie ona kolidowała z nadrzędnym dyktatem praw własności jako ramy, która określa zakres dopuszczalnych prawnie działań. Libertarianizm nie dostarcza żadnych pozytywnych wzorców poza afirmacją wolności wyboru ograniczonej jedynie zasadą nieagresji jako wartości nadrzędnej. Na poziomie twardej teorii, szczerkowy szkielet moralny libertarianizmu pozwala jedynie oceniać negatywnie to, co koliduje z zasadą nieagresji, nie mówi natomiast nic o wartościowaniu pozytywnym. Przekształcenie tego szkieletu w propozycję pozytywną jest jednak nieuniknione, gdy rozpatrzmy ją z perspektywy praktycznej.

Libertarianizm pozwala ludziom kierować się dowolną hierarchią wartości, która determinuje dalej ich postępowanie. Jeżeli każda hierarchia musi się podporządkować zasadzie nieagresji, to zasada ta będzie zawsze stała wyżej niż dowolna moralność i sama musi być ostatecznym, etycznym (a nie tylko prawnym) punktem odniesienia. Musi nim być – jeżeli prawo ingeruje w działania motywowane moralnie, to znaczy, że samo posiada charakter etyczny.

Wynika stąd paradoksalny wniosek, że libertarianizm z jednej strony głosi wolność myślenia i wyznania, a z drugiej afirmuje moralność opartą na dyktacie zasady nieagresji jako jedyne kryterium moralnej oceny, wartościowanej automatycznie jako wyższa i lepsza niż każda inna. Każda moralność, która nie przeczy zasadzie nieagresji, jest dopuszczalna, ale z perspektywy zasady nieagresji interpretowanej moralnie jest *gorsza*, ponieważ zasada nieagresji stanowi jej kryterium oceny, a więc stoi *wyżej*. Gdy mamy do wyboru dwie moralności, z których jedna jest wartościowana wedle jakiegoś kryterium wyżej a druga niżej, to zupełnie zrozumiałe jest wybór wyższej i albo zignorowanie niższej, albo jej stanowcze odrzucenie, czy nawet potępienie.

Twardy libertarianizm zasadza się na prawach naturalnych. Jeżeli podstawą libertariańskiej etyki są prawa naturalne, to każda moralność musi być albo zgodna z prawami natury – a więc libertariańska z konieczności, gdyż wedle libertarian tylko

libertarianizm jest słuszną interpretacją prawa naturalnego – albo sprzeczna z tymi prawami, a więc sprzeczna z samym libertarianizmem. To oznacza, że każda hierarchia wartości, która nie afirmuje bezpośrednio libertarianizmu, jest z libertarianizmem sprzeczna i powinna zostać przez libertarianina potępiona moralnie.

Z tej perspektywy, jedyną rzeczą jaką może zrobić konsekwentny libertarianin jest ograniczenie się do takiej postawy moralnej, która zasadza się wyłącznie na prawach własności, samoposiadaniu, wolności i zasadnie nieagresji. Wszystko, co wykracza poza te minimalne zasady, jest dla niego moralnie podrzędne i chociaż libertariańskie prawo nie pozwala na prawne wykluczenie osób wyznających odrębne poglądy, to libertariańska moralność nakazuje je oceniać i podejmować wobec nich jakieś działania. Te działania mogą opierać się albo na zdystansowaniu się wobec osób wyznających odrębne wartości, albo na ich potępieniu. Stąd zaś już tylko krok do dyskryminacji i opisywanej przez Tuckera postawy brutalistycznej.

Powyższy wywód sugeruje, że potępiana przez Mozenę i Tuckera postawa brutalistyczna jest jedyną konsekwentną i niesprzeczną z zasadami libertarianizmu postawą moralną, jaką może zająć „prawdziwy” libertarianin. Z *praktycznego* punktu widzenia, żaden libertarianin nie musi jej zajmować, jednak *teoretycznie* powinien, aby nie popadać w sprzeczność z tym, co głosi. Wydaje się też wątpliwe, by większość libertarian świadomie decydowała się na przyjęcie postawy brutalistycznej na drodze rozumowania zgodnego z przedstawionym wyżej wywodem, jednak zdaje się zasadne podejrzewać, że taka postawa może zdominować społeczeństwo libertariańskie.

W przeciwieństwie do większości ideologii politycznych, libertarianizm nie posiada jawnie afirmowanego wzorca postępowania. Charakter tej filozofii, przynajmniej w powierzchownym wymiarze, jest negatywny – głosi, czego czynić nie wolno i pokazuje, dlaczego ograniczanie praw własności prowadzi do pogorszenia komfortu życia. Jedyną afirmowaną przez niego wartością pozytywną jest wolność wyboru w pewnych ściśle nakreślonych, ale niesłychanie szerokich ramach. Wolność wyboru nie jest tu więc właściwie wartością, lecz *metawartością* – wskazówką pozwalającą stwierdzić, czy możemy przyjąć daną wartość jako moralny nakaz postępowania.

Człowiek rzucony w rzeczywistość liberalną (gdyż omawiany problem dotyczy także liberalizmu) staje więc wobec poważnego problemu. Z jednej strony, prawie niczego mu się nie zabrania, więc może przyjąć dowolną postawę i dowolną hierarchię wartości, o ile nie koliduje ona z nadrzędną metawartością wolności. Z drugiej strony, nie ma on żadnych wskazówek pozwalających na wybór wartości, którymi ma się kierować. W takiej



sytuacji istnieją dwa rozwiązania, które można nazwać ścieżką heroiczną i ścieżką oportunistyczną.

Podążanie ścieżką heroiczną wymaga uznania, że chociaż nie ma żadnych faworyzowanych, obiektywnych wartości, którymi mogą się kierować (gdyż metawartość wolności nie jest taką wartością), to mogą i powinienem wybrać jakąś hierarchię i według niej postępować, z pełną świadomości, że jest to tylko jedna z możliwych dróg postępowania. Jest to niezbędne, by móc w ogóle funkcjonować. Obranie ścieżki heroicznej wymaga wysokiego poziomu świadomości i konsekwentnego działania, co z kolei wiąże się z dużym wysiłkiem.

Ścieżka oportunistyczna jest znacznie prostsza. Dochodzi się na niej do konstatacji, że skoro wszystkie wartości są tak samo względne i równoprawne wobec metawartości wolności, która ocenia je jako dopuszczalne lub nie, to właśnie ta metawartość musi być jedyną prawdziwą, obiektywną wartością, którą trzeba się kierować, a wszystkie inne są złudne i bezwartościowe. Afirmacja wolności jako jedynego kryterium działania prowadzi do uznania, że wszystko to, czego *ja* chcę musi być *dobrze*, o ile nie łamię zasady nieagresji. Z tej perspektywy źli i godni potępienia są wszyscy ludzie, którzy sprzeciwiają się wartości liberalnej wolności i postulują przyjęcie innych wartości, niż tylko wolność. Nie są źli dlatego, że łamią zasadę nieagresji, tylko są źli ponieważ wyznają błędną moralność, sprzeciwiającą się (faktycznie lub pozornie) wolności. Taka osoba będzie więc sprzeciwiała się wszystkiemu, co nie jest kierowane wyłącznie wolnością; będzie negowała wszystko to, co opiera się na innych wartościach, na przykład takich jak wspólnota, rodzina, ojczyzna, Bóg, miłość, przyjaźń, naród, szczęście albo cokolwiek innego, gdyż w jej oczach tylko wolność zasługuje na miano wartości.

Przyporządkowanie powyższego rozumowania do libertarianizmu oznacza, że tuckerowska postawa humanitarna to ścieżka heroiczna, a postawa brutalistyczna to ścieżka oportunistyczna.

Z socjologicznego punktu widzenia, libertarianie zwykle obierają postawę humanitarną/heroiczną (a przynajmniej robią to libertariańscy teoretycy i akademicy), jednak zwolennicy libertarianizmu są na ogół osobami, które cechuje znacznie wyższa od przeciętnej świadomość polityczna i moralna. Jest tak dlatego, gdyż libertarianizm istnieje poza politycznym dyskursem i poza głównym nurtem filozofii politycznej; dotarcie do niego wymaga interesowania się problematyką i świadomej refleksji nad zagadnieniami politycznymi i społecznymi. Gdyby jednak stał się powszechnie wyznawaną ideologią, wówczas mogłoby się okazać, że większość ludzi wybiera oportunistyczną ścieżkę

postępowania, gdyż jest prostsza i łatwiejsza od ścieżki heroicznej. Wymaganie od wszystkich, by posiadali wysoką świadomość polityczną i moralną jest nierealistyczne. Bardziej prawdopodobne jest, że większość ludzi nie będzie się zastanawiać nad tym, jaką postawę moralną przyjąć, tylko będą nieświadomie afirmować jedyną wartość, jaką zaoferuje im libertariańska rzeczywistość. Sposobem na przeciwdziałanie brutalizmowi mogłaby być powszechna edukacja, ze wszystkimi jej trudnościami. Praktyczne działania libertarian muszą być nakierowane przede wszystkim na edukację, na szerzenie właściwie rozumianych ideałów libertariańskich i wychowywanie libertariańskich obywateli w duchu heroicznym, a nie oportunistycznym/brutalistycznym.

Problem brutalizmu jest, po raz kolejny, konsekwencją twardej interpretacji libertarianizmu i skrajnego minimalizmu tej filozofii. Aby go uniknąć trzeba zapewne przyjąć, że koncepcja człowieka nie wyczerpuje się na ekonomicznie pojmowanych prawach naturalnych, a same prawa ekonomiczne nie mogą rzutować na rzeczywistość moralną; libertarianie, świadomie lub nie, mieszają porządek moralny z ekonomicznym. W przeciwnym razie wprowadzenie libertarianizmu doprowadzi do sytuacji, która jest właściwie sprzeczna z wyznawanymi przez libertarian ideałami: do niczym nieskrępowanej, nieznoszącej sprzeciwu dyktatury wolności.

## Zakończenie

W rozprawie próbowano spojrzeć na libertarianizm w taki sposób, by wydobyć z niego wewnętrzną strukturę porządkującą poszczególne jego elementy. Pozwala to wskazać, że chociaż różne rodzaje libertarianizmu są często sprzeczne ze sobą, to zajmują w tej strukturze określone miejsca i w niej mają swoje źródło. Analiza krytyczna dokonana na łamach ośmiu rozdziałów rozprawy jest jednak bardzo daleka od kompletności i nie pozwala na dokonanie rozstrzygającej oceny stanowiska, między innymi właśnie dlatego, że libertarianizm posiada wiele różnych wymiarów. Zarzuty wysuwane wobec libertarianizmu jako filozofii mogą nie być ważne dla libertarianizmu jako ideologii politycznej i *vice versa*. Z niektórymi zarzutami zmagają się wszyscy libertarianie, a z innymi tylko niektórzy; nie wszystkie trudności anarchokapitalizmu są trudnościami minarchizmu i odwrotnie. Mimo to, da się wskazać pewne ogólne kwestie problemowe, które w mniejszym lub większym stopniu dotyczą wszystkich możliwych libertarianizmów i pozwalają nakreślić zrab ogólnej oceny krytycznej.

Trudności libertarianizmu można rozpatrywać z dwóch perspektyw: wewnętrznej i zewnętrznej. Libertarianie koncentrują się na ogół na tej pierwszej i starają się walczyć z problematycznymi kwestiami, które pojawiają się już po przyjęciu głównych założeń ich teorii, czego efektem jest znaczne zróżnicowanie wewnętrzne całego nurtu. Wywody zawarte w rozprawie koncentrują się na filozoficznym wymiarze libertarianizmu. Jego praktyczna strona została ledwie zarysowana, a jej dokładna analiza wymagałaby bardzo głębokiego wejścia na pola ekonomii, politologii, socjologii i historii. Tylko w ten sposób dałoby się rzetelnie ustosunkować do libertariańskich projektów naprawy różnych niedostatków współczesnego świata za pomocą niewidzialnej ręki wolnego rynku. Na libertarianizm można jednak spojrzeć także z zewnątrz i zastanowić się, jakie ogólne trudności generuje on jako teoria, bez wnikania w zagadnienia szczegółowe.

Co więc można powiedzieć o libertarianizmie jako teorii? Na podstawie dokonanej analizy można stwierdzić, że przynajmniej w założeniach teoretycznych jest to jedno z najbardziej minimalistycznych i radykalnych stanowisk, jakie kiedykolwiek sformułowano na gruncie filozofii polityki, co stanowi jedną z jego największych bolączek. W pierwszej części rozprawy wskazano, że libertarianizm zawiera cztery główne elementy (zasadę nieagresji, samoposiadanie, prawa własności i wolność), które warunkują się nawzajem i stanowią jego twardy, teoretyczny rdzeń. Wskazano też, że da się je

wszystkie sprowadzić do jednej, fundamentalnej zasady o treści: *Ja i tylko ja mam pełne prawo do dysponowania swoją własnością*, która jest odbiciem ekonomicznej koncepcji własności prywatnej. Pozwala to twierdzić, że cały libertarianizm jest próbą wyciągnięcia z tej koncepcji konsekwencji o naturze normatywnej. Koncepcja własności prywatnej ma dostarczyć narzędzi do znalezienia właściwej drogi postępowania w każdej sytuacji konfliktowej, w jakiej mogą znaleźć się wchodzący ze sobą w interakcje ludzie. Libertarianizm często jest nazywany filozofią wolności, ale wolność zdaje się być w nim przede wszystkim niezbędnym warunkiem realizacji prawa każdego człowieka do swobodnego dysponowania posiadaną własnością, a dopiero potem afirmowaną wartością. W tym sensie jest to raczej filozofia własności niż wolności. Konsekwencją jej przyjęcia ma być zaś osiągnięcie sprawiedliwości, więc najogólniejszy wymiar libertarianizmu jest etyczny, a dopiero później społeczny i polityczny.

Programowa prostota libertarianizmu wymaga jednak uzupełnienia go o dodatkowe założenia, które są przez libertarian przyjmowane pomiędzy wierszami. Po pierwsze, trzeba przyjąć, że relacje międzyludzkie mogą być podporządkowane i opisane za pomocą prostego zestawu praw lub zasad, albo wręcz za pomocą tylko jednego prawa lub zasady. Po drugie, zakłada się, że to prawo lub zasada może zostać odkryte i określone w sposób niepodlegający dyskusji. Niezbędne jest tu więc wprowadzenie określonej wizji rzeczywistości i określenie miejsca, jakie zajmuje w niej człowiek. Ten wymiar libertarianizmu nie jest już tak wyraźnie widoczny, a jednak rzutuje bezpośrednio na kształt całej teorii i prowadzi do istotnych konsekwencji, z którymi libertarianie muszą się jakoś uporać.

Libertarianie postrzegają świat przez pryzmat światopoglądu przyrodniczego, zatem uznają oni, że ostatecznie istnieje tylko to, co opisują nauki przyrodnicze, uzupełnione o wiedzę ekonomiczną i psychologiczną. To i tylko to stanowi ostateczną realność w jakiej funkcjonuje człowiek. Biologia i psychologia dostarczają libertarianom elementarnej wiedzy o człowieku i jego potrzebach. Ekonomia dostarcza wiedzy o prawach rządzących dystrybucją i konsumpcją zasobów niezbędnych do zrealizowania ludzkich potrzeb. Zasada nieagresji jest normatywnym przekształceniem koncepcji własności prywatnej, która z kolei jest podstawowym elementem klasycznej teorii ekonomicznej.

Libertarianie przyjmują tę wizję świata zazwyczaj *implicite*, w formie prostej, a niekiedy wręcz naiwnej, metafizyki o charakterze realistycznym. Najbardziej bezpośrednio jest ona wyrażana u Ayn Rand, która buduje swoją filozofię obiektywizmu na czterech

filarach: realizmu, racjonalizmu, egoizmu i kapitalizmu, przyjmowanych w sposób właściwie dogmatyczny. Niektórzy nawiązują do bardziej zaawansowanych systemów metafizycznych, jak Rothbard, który powołuje się na świętego Tomasza z Akwinu, jednak wydaje się, że złożoność filozofii tomistycznej nie jest niezbędna do wyjaśnienia libertarianizmu. W zupełności wystarczą do tego proste tezy przyjmowane przez obiektywistów, a większość libertarian zagadnień metafizycznych w ogóle nie podejmuje.

Libertarianie bardzo dużo miejsca poświęcają działaniom dopuszczalnym i niedopuszczalnym oraz, oczywiście, wartościom wolności i sprawiedliwości, a jednak w ich wizji rzeczywistości znajdziemy bardzo niewiele miejsca dla teorii wartości. Na płaszczyźnie moralnej i aksjologicznej można u nich zaobserwować pewne rozdzielenie. Człowiek jest pojmowany jako autonomiczny, racjonalny podmiot działania, który może kierować się dowolnymi normami i zasadami postępowania. Treść większości wartości, na przykład szczęścia, dobra, miłości i innych, jest dla libertarian nieistotna, gdyż każdy człowiek ma prawo kierować się takimi wartościami, jakie uznaje za słuszne i według takiego ich rozumienia, jakie uznaje za właściwe. Jednocześnie, redukując wartości do poziomu subiektywnych motywacji, zabrania - pod groźbą kary - wyboru takich sposobów życia i norm postępowania, które nie będą traktowały zasady nieagresji jako nadrzędnej zasady organizacyjnej. Z jednej strony twierdzi więc, że nie dostarcza żadnej obiektywnej miary słuszności przekonań moralnych i każdy może kierować się takimi wartościami, jakie uznaje za słuszne, a z drugiej podważa zasadność każdej hierarchii wartości, jaką chcemy się kierować, gdyż bez względu na to, jaką drogę postępowania wybierzemy, musi być ona zaaprobowana przez libertariańską miarę słuszności. Jeżeli zdarzy się, że postępowanie w zgodzie z wybranymi wartościami narusza naturalne prawo własności prywatnej, wówczas działania te mogą zostać obłożone sankcją prawną - wprawdzie nie *muszą* nią być obłożone, ale *powinny*, ponieważ zachodzi wyłom w naturalnym porządku świata. Zasada nieagresji jest więc normą postępowania realizującą wartość własności prywatnej, której charakter jest obiektywny, uniwersalny i niezmienny, w przeciwieństwie do wszystkich innych wartości, jakimi można się kierować.

Skoro zasada nieagresji jest konsekwencją własności prywatnej wyprowadzoną wprost ze sfery ekonomii, to pochodzi ona ze sfery faktów. Jest zarazem obiektywną wartością odmienną od wszystkich innych wartości oraz faktem podniesionym do rangi wartości. Te uwagi wystarczają do zdiagnozowania u twardych, radykalnych libertarian poważnej postaci błędu naturalistycznego.

Libertariański błąd naturalistyczny ma dwa wymiary. Po pierwsze, zasada

nieagresji, wyprowadzana z faktów, ma charakter normatywny, czyli wnioskuje się o powinności z faktu. Po drugie, zasada nieagresji jest niezależna od człowieka, a więc, skoro istnieje poza nim, gdzieś w świecie, to znaczy, że sama musi być jakiegoś rodzaju bytem. Jakiego rodzaju jest to byt, z jakiego powodu generuje powinność i z jakiego powodu wartość własności prywatnej odróżnia od innych wartości – na te pytania nie znajdziemy u libertarian odpowiedzi.

Czy powyższe uwagi stanowią trudność dla libertarianizmu? Dla libertarianizmu jako ideologii politycznej zorientowanej na działania praktyczne – raczej nie. Można właściwie uznać, że budowanie systemu przekonań wyłącznie na podstawie wizji świata zakorzenionej w naukach przyrodniczych i społecznych, bez wprowadzania nieuzasadnionych założeń dodatkowych, jest jego ogromną zaletą. Respektując wizję świata, która na podstawie posiadanych narzędzi badawczych i metodologicznych jest uznawana obecnie za najbardziej prawdopodobną, stara się budować odpowiedni kodeks postępowania dla człowieka, który w tym świecie żyje. Tok rozumowania libertarian jest tu bardzo jasny – skoro każdy człowiek ma potrzeby, które, chociaż w ogólnym zarysie podobne, mogą być przez każdego realizowane nieco inaczej, to należy umożliwić ludziom swobodne dążenie do ich zaspokojenia, ponieważ tylko wtedy, gdy człowiek może zaspokoić swoje potrzeby, będzie szczęśliwy. Jedynym ograniczeniem powinno być analogiczne prawo do realizacji swoich potrzeb przysługujące innym ludziom. Według libertarian są to możliwe do zaobserwowania fakty i właśnie takiej wiedzy dostarczają nam nauki przyrodnicze oraz ekonomia. Jeżeli zależy nam na tym, by ludzie byli szczęśliwi, wówczas musimy zapewnić im pełną swobodę realizacji potrzeb. Nie trzeba uzasadniać *dlaczego* chcemy, żeby ludzie byli szczęśliwi. Na poziomie ideologicznym nie jest to w ogóle istotne. Znacznie ważniejsze jest tu pytanie o to, czy wyznawana wizja świata i człowieka jest na pewno prawdziwa i pełna. Do tej kwestii trzeba będzie jeszcze powrócić w dalszej części zakończenia.

Błąd naturalistyczny jest natomiast z pewnością problematyczny dla libertarianizmu pojmowanego jako filozofia. Jeżeli libertarianizm chce funkcjonować jako kompletna filozofia polityczna, to musi udzielać odpowiedzi nie tylko na pytanie o to, jakie postępowania są słuszne i sprawiedliwe, ale też o to, dlaczego ktokolwiek powinien przestrzegać norm wskazywanych przez libertarianizm. Libertarianie wyprowadzają powinność z ekonomicznego opisu relacji międzyludzkich i głoszą, że ponieważ świat działa w pewien określony sposób, to ludzie *powinni* postępować w zgodzie z tym, jak ten świat działa, chociaż *nie muszą* tego robić. Jeżeli tego nie zrobią, wówczas nic się nie

stanie, poza, oczywiście, powstaniem niesprawiedliwości, która w żaden sposób nie domaga się naprawy.

Twardzi libertarianie, szukając powodu do realizowania swojego programu, odwołują się albo do problematycznej teorii prawa naturalnego, albo do korzyści. Przyjęcie libertarianizmu ma być korzystniejsze niż trwanie w alternatywnych organizacjach społeczeństwa, jednak z braku realnych przykładów społeczeństw libertariańskich oraz mnogości poglądów dotyczących tego, jak rozwiązywać za pomocą libertarianizmu różne problemy społeczne o naturze praktycznej, trudno uznać ten argument za definitywnie rozstrzygający o prawdziwości projektu libertariańskiego. Można na jego podstawie zaakceptować to, że libertarianizm jest subiektywnie bardziej atrakcyjny, niż inne stanowiska, że jest bardziej przekonujący i korzystniejszy dla codziennego funkcjonowania, ale to wciąż za mało, żeby uznać go za ostateczny, obiektywny opis ludzkiej rzeczywistości społecznej, a nie tylko za pewien utopijny projekt.

Libertarianie nie są relatywistami ani postmodernistami. Nie chcą nikogo przekonać do swoich racji dlatego, że uważają swój projekt za najlepszy z wielu możliwych rozwiązań; chcą to zrobić, ponieważ wierzą, że to, co głoszą, jest *prawdziwe*, w przeciwieństwie do propozycji alternatywnych. Wolność umożliwia jednak człowiekowi rezygnację z libertarianizmu. Skoro ludzie mogą żyć w porządkach, które nie są libertariańskie, to libertarianizm nie może być uznany za jedyny *prawdziwy* porządek. Może być uznany za najkorzystniejszy ze wszystkich, ale skoro ludzie mogą mu się sprzeciwić i żyć bez ponoszenia żadnych konsekwencji, to nie dostarcza chyba jedynej *prawdziwej* wizji rzeczywistości. Trzeba zaznaczyć, że *korzyść* jest pojęciem względnym. To, co korzystne dla jednej osoby, może nie być korzystne dla innej. Libertarianizm ma być zaś najkorzystniejszy dla wszystkich.

Oczywistym rozwiązaniem powyższej trudności jest rezygnacja z założenia, że libertarianizm jest bezpośrednią konsekwencją istnienia świata w pewnej określonej formie. Uznanie go za pewien projekt, który jest faworyzowany ponieważ ma przynosić największe korzyści względem alternatywnych stanowisk, w zupełności wystarcza do uzasadnienia, dlaczego ludzie *powinni* go przyjąć. Szukanie uzasadnienia w prawach rządzących światem prowadzi do błędu naturalistycznego i przyznania, że nie ma żadnego obiektywnego powodu, by libertarianizm przyjmować, a obserwacje faktów, według których ludzie mogą żyć w różnych porządkach, prowadzą wręcz do zanegowania *prawdziwości* libertarianizmu, o której mówią jego najbardziej radykalni zwolennicy.

Bardzo dobrze radzą sobie z powyższymi zastrzeżeniami chrześcijańscy

libertarianie pokroju Sadowsky'ego. W chrześcijańskim libertarianizmie to Bóg jest źródłem i gwarantem obowiązywania zasad libertariańskich, bez względu na to, czy ludzie ich przestrzegają, czy nie. Projekt libertariański jest konsekwencją działania praw ekonomicznych, ustanowionych przez Boga, dlatego to w Bogu znajduje się ostateczne uzasadnienie jego prawdziwości i słuszności. Jeżeli ludzie nie będą go realizować, to nic nie szkodzi; Bóg wie, co jest sprawiedliwe i to Bóg ocenia wszystkie czyny, nie człowiek. Ludzie są wolni, mogą być chrześcijanami albo nie. Życie w zgodzie z religią chrześcijańską wymaga jednak respektowania ustanowionych przez Boga praw, a więc chrześcijanin *powinien* być libertarianinem; oto wskazanie ostatecznego, niepodważalnego powodu, dla którego należy przyjąć libertarianizm. Oczywiście niezbędne jest tu przyjęcie religii chrześcijańskiej jako metafizycznej podstawy wyznawanej wizji świata. Odwołanie się do sfery religijnej i wprowadzenie transcendentnego Absolutu jako źródła praw jest być może jedynym sposobem obrony twardej, prawnonaturalnej wersji libertarianizmu.

Pozostali libertarianie mogliby w tym miejscu zauważyć, że zajmują się wyłącznie tym, co dopuszczalne i niedopuszczalne, a więc tym, co sprawiedliwe, w oderwaniu od indywidualnej moralności. Jeżeli zależy nam na sprawiedliwości, a sprawiedliwość jest konsekwencją postępowania w zgodzie z tym, jak ekonomia opisuje świat, wówczas wszyscy powinni zostać libertarianami. Sprawiedliwość jest jednak wartością, a przestrzeganie zasady nieagresji umożliwia realizację tej wartości. Skoro tak, to gdzieś w dyskursie libertariańskim powinno znaleźć się przekonujące wyjaśnienie źródeł tej wartości i jej charakteru. Brak przekonującej teorii wartości utrudnia uznanie libertarianizmu za kompletny, filozoficzny opis rzeczywistości człowieka, chociaż należy tu mówić o pewnym niedostatku, a nie o wyraźnym mankamencie czy wadzie omawianego stanowiska. Opisywane trudności dotyczą też innych stanowisk filozoficzno-politycznych oraz etycznych, i w nich też na ogół nie znajdziemy przekonujących rozwiązań.

Libertarianizm ideologiczny może bronić się przed powyższymi trudnościami w ten sposób, że jest projektem idealnego społeczeństwa, a więc, ostatecznie, utopią. Jako utopia nie musi zmagać się z akademickimi problemami uzgodnienia sfer bytu i wartości. Libertarianizm utopijny jedynie projektuje świat idealny, do którego można podążać, jeżeli uzna się jego postulaty za wystarczająco przekonujące na dowolnej podstawie. Podstawą tą jest odwołanie do klasycznej teorii ekonomicznej i do korzyści. Skoro prawa klasycznej ekonomii dostarczają nam wiedzy o tym, jak najefektywniej zarządzać gospodarką i o tym, co można uznać za sprawiedliwe, to przyjęcie tych postulatów będzie dla nas korzystne. Jeśli chcemy żyć w świecie „najlepszym możliwym”, to powinniśmy być libertarianami.



W wymiarze ideologicznym libertarianizm jest stosunkowo atrakcyjną teorią. Dzięki minimalizmowi jest łatwy do zrozumienia. Jego tezy, dzięki swojej ogólności, cechuje uniwersalność: mają się stosować do wszystkich możliwych sytuacji. Jest radykalny – oferuje konkretne rozwiązania konkretnych problemów (przynajmniej na pierwszy rzut oka). Da się go przedstawić w formie zestawu nieskomplikowanych tez, które łatwo przekształcić w slogany i uczynić z nich treść programu politycznego. Da się za jego pomocą dotrzeć do każdego typu odbiorcy; nie tylko do akademickich intelektualistów, ale przede wszystkim do zwykłych ludzi, którzy mogą się z nim identyfikować, praktykować i rozpowszechniać go dalej. Dzięki tym cechom libertarianizm doskonale sprawdza się jako ideologia polityczna, chociaż jego historia wskazuje, że jako ruch społeczny i polityczny ponosił przez większość czasu porażkę.

Oczywistą wadą tego typu teorii, już bez względu na to, czy traktujemy ją jako ideologię czy pełnoprawną filozofię, jest to, że nazbyt ogólnikowy zestaw tez okazuje się w praktyce prawdopodobnie niewystarczający do rozstrzygnięcia pewnych istotnych zagadnień szczegółowych. Niektóre z nich można zignorować jako wyjątkowe, ale nie wszystkie. Jeżeli libertarianin chce wprowadzić swoje poglądy w życie, to nie może uniknąć odpowiedzi na pytanie o to, jaki jest jego stosunek do instytucji państwa. Te zagadnienia domagają się odpowiedzi, a to wymusza komplikowanie się teorii. W przypadku libertarianizmu żadna istotna kwestia sporna nie doczekała się zadowalającego, definitywnego rozstrzygnięcia. Konkurujące ze sobą libertarianizmy wypracowały różnorodne i często niesłychanie subtelne ścieżki krzyżujących się argumentacji oraz kontrargumentacji, dzięki czemu nic nie wskazuje, by konsekwencjaliści mogli się kiedykolwiek pogodzić z deontologami a minarchiści z anarchokapitalistami, i rozstrzygnąć, kto spośród nich ma słuszość. To, że pewne typy libertarianizmu są zdecydowanie popularniejsze od innych, można złożyć ostatecznie na karb prywatnych preferencji. Wyznawane przez libertarian poglądy są przez nich przyjmowane, ponieważ są uznawane za przekonujące, ale niekoniecznie dlatego, że faktycznie są przekonujące i poprawne, w przeciwieństwie do alternatywnych propozycji.

Libertarianie mogą w tym miejscu zaprotestować i stwierdzić, że przecież zajmują konkretne stanowiska w sporze o państwo, że są anarchokapitalistami albo minarchistami, i że znają sposoby na rozwiązanie określonych trudności praktycznych związanych z realizacją danego stanowiska. Na poziomie teorii nie prowadzi to do żadnych trudności, gdyż różne frakcje mogą dyskutować i dywagować w nieskończoność, dążąc do lepszego sformułowania teorii libertarianizmu, ale na poziomie praktyki politycznej notoryczny brak

zdecydowania i jedności oraz wewnętrzna dywersyfikacja nurtu są istotnymi utrudnieniami.

Można tu wyciągnąć dwa rodzaje wniosków: albo zadowalające rozwiązania tych sporów istnieją, ale nie zostały jeszcze sformułowane lub nie zostały właściwie rozpoznane przez grono libertarian, albo też istnieje coś w samym libertarianizmie, co uniemożliwia znalezienie zadowalających odpowiedzi na postawione problemy. Tym „czymś” może być niewspółmierność budowanej teorii do postawionych jej zadań; teoria jest zbyt ogólna, a zadania zbyt szczegółowe. Tezy libertarianizmu, szczególnie w twardej odmianie, są uznawane za wystarczające do rozwiązania *każdego* możliwego sporu lub dylematu moralnego i prawnego. Jak pokazuje praktyka, w wielu sporach można przy wykorzystaniu podstawowych tez libertarianizmu formułować różne stanowiska. Odwołanie się do zasad libertarianizmu nie wystarcza do usunięcia tego zróżnicowania, gdyż to właśnie same zasady wydają się być jego źródłem. Ogólnikowe twierdzenia okazują się więc niewystarczające do rozstrzygnięcia, które rozwiązanie szczegółowego sporu jest właściwe, co prowadzi do sprzecznych wniosków.

Prostota, oparta na próbie przyłożenia jednej miary do wszystkich zjawisk, obraca się więc przeciwko libertarianom. O ile przyjęcie własności prywatnej jako punktu wyjścia i przekształcenie jej w bardziej szczegółowe zasady, takie jak zasada nieagresji, pozwala stworzyć prostą i elegancką konstrukcję teoretyczną, o tyle dalsze precyzowanie poszczególnych zagadnień prowadzi do szybko narastających komplikacji. Te same założenia teoretyczne mogą być różnorodnie interpretowane w zależności od tego, jakie okoliczności weźmiemy pod uwagę w kwestiach praktycznych. Spór o państwo to doskonały i bardzo jaskrawy przykład działania tego mechanizmu. Anarchokapitaliści oceniają działalność państwa jako gwałcącą zasadę nieagresji i na tej podstawie negują zasadność jego istnienia. Z kolei minarchiści zauważają, że anarchia nie gwarantuje zabezpieczenia i ochrony praw postulowanych przez libertarianizm, więc, na podstawie tej dodatkowej okoliczności, sugerują, że państwo powinno zostać pozostawione, jednak w ściśle określonym kształcie. Anarchokapitaliści zauważają wówczas, że nie wiadomo jak takie państwo miałoby wyglądać i działać, a poza tym trzeba uzgodnić je z zasadą nieagresji. Dalej pojawiają się teoretycy, tacy jak Nozick, którzy próbują uzgodnić twarde rdzeń teorii libertariańskiej z tym, co wydaje mu się sprzeciwiać, co prowadzi do powstania kilku konkurencyjnych rozwiązań problemu. To z kolei prowadzi do dużo subtelniejszych trudności, których dalsze wyjaśnianie prowadzi do coraz bardziej skomplikowanych wywodów, w których można budować jeszcze bardziej skomplikowane

argumentacje i kontrargumentacje, aż do momentu, w którym zakładana prostota teorii libertariańskiej całkowicie się zatracą i to, co wydaje się jasne oraz możliwe do wyrażenia poprzez zastosowanie wielkich kwantyfikatorów (na przykład: *każde państwo jest złe, wolny rynek pozwala usprawnić działanie każdej instytucji, wszyscy ludzie są z natury wolni* itp.), zaczyna robić się coraz bardziej złożone, niejednoznaczne i niezrozumiałe.

Powyższy przykład jest bardzo jaskrawy, a przecież nie jedyny. Rzeczywiste okoliczności z jakimi możemy zetknąć się w praktyce życia codziennego, potrafią być o wiele bardziej różnorodne i złożone, niż można sobie wyobrazić, dzięki czemu nie da się przewidzieć wszystkich sytuacji wyjątkowych, z jakimi może zetknąć się libertarianin. Większość z nich nie dotyczy tak wielkich problemów, jak kwestia państwa. Znacznych trudności przysparzają zagadnienia słuszności bądź niesłuszności przeprowadzenia aborcji czy określenia, kiedy człowiek nabiera pełni odpowiedzialności za swoje czyny, albo nawet w tak szczegółowych, technicznych kwestiach prawnych jak podział majątku pomiędzy małżonków w sytuacji braku intercyzy, określenia zadośćuczynienia za wyrządzoną krzywdę, czy wymierzenia sprawiedliwej kary gwałcielowi oskarżonemu przez ofiarę o naruszenie nietykalności cielesnej. Ostatnie przykłady mają charakter *stricte* prawny, ale każde stanowione prawo szczegółowe, które znajdziemy w społeczności libertariańskiej (i to nieważne, czy będzie obowiązywać powszechnie, czy będzie uznawane tylko przez niektóre prywatne sądy) musi respektować najogólniejsze zasady libertarianizmu, a więc każda sytuacja szczegółowa musi dać się rozstrzygnąć za ich pomocą. Jeżeli zasada nieagresji miałaby prowadzić do konkurencyjnych kodeksów prawnych, które są z nią zgodne, a zarazem sprzeczne ze sobą nawzajem, to znaczy, że zasada nieagresji nie pozwala rozstrzygnąć, które postępowanie miałoby być w danej sytuacji sprawiedliwe. Jeśli zaś przyjmiemy że dwa sprzeczne kodeksy mogłyby realizować wartość sprawiedliwości, to libertarianie powinni wytłumaczyć, w jaki sposób jedna wartość może być realizowana na dwa sprzeczne ze sobą sposoby. Pozornie nieistotne i wysoce abstrakcyjne problemy aksjologiczne ujawniają się tu z całą mocą i nie da się od nich uciec.

Sytuacje wyjątkowe są zazwyczaj przez libertarian lekceważone, gdyż libertarianizm skonstruowano w taki sposób, by większość problemów, także skomplikowanych, okazywała się w jego świetle łatwa do rozwiązania. Być może dałoby się zignorować niektóre nierozwiązywalne sytuacje, gdyby nie fakt, że taką wyjątkową, nierozwiązywalną sytuacją jest problem ustosunkowania się do instytucji państwa. Libertarianie mają do wyboru odrzucenie państwa i zmaganie się z praktycznymi

trudnościami realizacji anarchokapitalizmu, albo afirmację państwa minimalnego, co prowadzi do innych, ale także wymagających rozwiązania, trudności. Minimalistyczne tezy libertarianizmu okazują się niewystarczające do rozstrzygnięcia tego problemu, który w żaden sposób nie może być uznany za sytuację wyjątkową, nietypową, rzadko spotykaną, czy na tyle nieistotną, że możliwą do pominięcia. Libertarianizm jako niezaangażowana, akademicka filozofia może sobie wprawdzie pozwolić na to, by prowadzić niekończące się dyskusje na temat państwa, ale libertarianizm jako ideologia polityczna absolutnie nie może dać takiego przyzwolenia, ponieważ zajmowane w tym sporze stanowisko rzutuje bezpośrednio na całokształt podejmowanych działań. Zajęcie jakiegoś stanowiska jest niezbędne, żeby działać. To samo zjawisko obserwujemy w etyce – dylematy moralne, z samej swojej natury, wymagają podjęcia jakiejś decyzji jak najszybciej, *teraz*, nie można ich rozstrzygać w nieskończoność. Libertariańscy działacze oczywiście o tym wiedzą i opowiadają się za jakimś rozwiązaniem sporu, ponieważ jednak przekonujących wykładni libertarianizmu, które prowadzą do różnych stanowisk, jest wiele, to i wśród libertariańskich działaczy napotkamy silne rozdrobnienie.

Jeżeli sytuacje wyjątkowe nie mogą być jednoznacznie rozstrzygnięte za pomocą teoretycznych zasad libertarianizmu, to oznacza także, że zasady te nie mogą mieć charakteru uniwersalnego, a jeśli tak, to sama koncepcja własności prywatnej, która jest podstawą i, na najgłębszym poziomie, jedyną treścią libertarianizmu, nie pozwala na zbudowanie pełnej teorii sprawiedliwego działania. Trzeba wprowadzić do niej dodatkowe elementy.

Można argumentować – i libertarianie to robią – że libertarianizm nie jest pomyślany jako teoria, która wyjaśnia pewne zjawiska w sposób *kompletny*, lecz w sposób *możliwie najpełniejszy*. Jeśli jednak tak, wówczas trzeba uznać, że radykalni libertarianie na pewno ponoszą w swoich staraniach porażkę, a bardziej umiarkowani libertarianie prawdopodobnie także.

Założmy, że wszystkie możliwe sytuacje, w których zachodzi konieczność podjęcia jakiejś decyzji, da się podzielić na dwie kategorie: X i Y. Sytuacje lokujące się w grupie X to takie, które dają się rozstrzygnąć za pomocą danej teorii. Sytuacje z grupy Y to takie, w przypadku których dana teoria jest bezsilna i nie pozwala na rozstrzygnięcie, jaką drogę postępowania należy wybrać.

Jeżeli libertarianizm rości sobie prawo do bycia teorią najpełniejszą możliwą, wówczas oznacza to, że zbiór sytuacji Y jest w przypadku libertarianizmu najmniejszy w porównaniu do zbiorów sytuacji Y, które można utworzyć dla wszystkich innych teorii. Jak

jednak sobie radzić z tymi sytuacjami?

Libertarianie mogą twierdzić, że w takich nadzwyczajnych sytuacjach można się odwołać do innych kryteriów, na przykład do żywionych przekonań moralnych albo religijnych, jednak w rzeczywistości wcale nie mogą tego zrobić. Libertarianin musi szukać takich kryteriów postępowania, które będą niesprzeczne z libertarianizmem, ale jeśli dane kryterium postępowania jest z libertarianizmem niesprzeczne, to znaczy, że musi respektować zasadę nieagresji, a skoro tak, to oznacza, że w poszukiwaniu dodatkowych kryteriów postępowania niemożliwe jest wyjście poza libertarianizm. Sytuacje z grupy Y zmuszają libertarianina do wyboru tylko takich zasad postępowania, które są zgodne z jego przekonaniami, a jak wynika z definicji sytuacji Y, zasady libertarianizmu w nich nie działają. *Ergo*, w sytuacjach należących do grupy Y nie istnieje żaden sposób postępowania, który nie prowadziłby albo do sprzeciwienia się libertarianizmowi, albo do zastosowania zasad libertarianizmu, które są w tych sytuacjach nieskuteczne.

Nakreślona trudność pojawia się oczywiście tylko wtedy, gdy uznajemy absolutny, pryncypialny charakter libertariańskich praw, czyli wtedy, gdy pojmujemy libertarianizm w sposób radykalny. Twardzi, radykalnie libertarianie uznają, że prawa obowiązują absolutnie i nienaruszalnie, i że są ostateczną instancją rozstrzygającą, jak powinno się postąpić. Nie ma jednak jednego, właściwego libertarianizmu, tak więc żadna, nawet najbardziej ogólna uwaga, nie dotyczy w sposób konieczny poglądów wszystkich libertarian.

Co więc się stanie, jeżeli zdejmemy z libertarianizmu założenie, że jego zasady są absolutne i fundamentalne, i dopuścimy możliwość kierowania się innymi zasadami, w podobny sposób, jak czyni z kapitalizmem Hayek? Umożliwi to na pewno przyznanie, że w sytuacjach Y libertarianizm *nie działa*, a zakres obowiązywania jego zasad jest wyznaczony przez zbiór sytuacji X. W sytuacjach Y możemy zastosować się do innych norm postępowania bez popadania w sprzeczności. Taka miękka wersja libertarianizmu (możemy ją nazwać pluralistyczną, gdyż dopuszcza kierowanie się wielością zasad) zakłada, że libertarianizm działa tylko w zakresie sytuacji z grupy X i tylko wtedy ma zastosowanie do oceny słuszności danego postępowania. W sytuacjach z grupy Y libertarianizm dopuszcza poszukiwanie innych kryteriów podejmowania decyzji, które mogą być z nim sprzeczne. Pluralistyczny libertarianizm dopuszcza więc mnogość zasad rządzących ludzką rzeczywistością, a definiujące go zasady, wyprowadzane z koncepcji własności prywatnej, są tylko jednymi z wielu możliwych dróg postępowania. W takim razie, libertarianizm pluralistyczny zawiera więc w swoim zbiorze sytuacji X dokładnie

jedną sytuację więcej niż libertarianizm twardy: sytuację, w której nie da się go wykorzystać do określenia słusznej drogi postępowania. Libertarianizm pluralistyczny działa tak jak libertarianizm twardy, a jednocześnie zezwala na zastosowanie innych zasad postępowania w sytuacjach wyjątkowych.

Efektywność libertarianizmu pluralistycznego może jednak nie wystarczyć do obrony libertarianizmu jako *najpełniejszej możliwej* teorii. Dzieje się tak, ponieważ pluralistyczny libertarianizm może nie być uznany za libertarianizm *sensu stricto*. Gdybyśmy dopuścili takie utożsamienie, wówczas każde stanowisko uznające w nawet niewielkim zakresie zasadę nieagresji, własność prywatną i tak dalej, mogłoby być nazwane libertariańskim. Zauważmy, że nie ma potrzeby precyzowania, jak wiele może być sytuacji wyjątkowych w których libertarianizm pluralistyczny dopuszcza inne zasady działania. Do jego zdefiniowania wystarczy przyjęcie założenia, że w takich sytuacjach należy pokierować się innymi zasadami niż zasada nieagresji. Definicja pozostaje miarodajna nawet wtedy, gdy uznamy, że grupa sytuacji X jest bardzo niewielka, a grupa sytuacji Y bardzo duża; każda teoria, która przyznaje, że w pewnych sytuacjach postępowanie zgodne z libertarianizmem jest dopuszczalne, sama musiałaby być określona mianem libertarianizmu. Teorie, które można uznać za należące do libertarianizmu pluralistycznego faktycznie istnieją, jednak na ogół są zaliczane do szeroko pojmowanego liberalizmu. Pluralistyczny libertarianizm powinien być więc uznany za jakąś formę filozofii liberalnej, ale już niekoniecznie libertariańskiej, gdyż to, czy można go uznać za libertarianizm, jest uzależnione od tego, jak libertarianizm zdefiniujemy.

Jeżeli więc libertarianizm rości sobie prawo do bycia najlepszą możliwą teorią, przez co rozumie się największy możliwy zakres jego zastosowania w życiu, a libertarianizm pluralistyczny jest od niego o jedną klasę sytuacji bardziej efektywny i zarazem nie jest libertarianizmem, to libertarianizm na pewno *nie jest* teorią *najpełniejszą możliwą*. Pozostając tylko w ramach dyskursu liberalnego i nie wykraczając poza istniejące w nim doktryny, za taką teorię należy uznać poglądy Hayeka albo nawet Milтона Friedmana, ale już nie poglądy Rothbarda, Rand czy Nozicka. Jeżeli zaś da się podciągnąć libertarianizm pluralistyczny pod jakąś definicję libertarianizmu, wówczas libertarianizm można uznać za teorię *najpełniejszą możliwą* (ponieważ każda libertariańska alternatywa będzie o jedną możliwą sytuację mniej wydajna) i zacząć się zastanawiać nad prawdziwością tego twierdzenia.

Większość powyższych zarzutów ma bardzo sztywny, akademicki charakter; jest mało prawdopodobne, żeby praktycznie zorientowani libertarianie, przekonani, że

libertarianizm jest najlepszą możliwą opcją polityczną, przejmowali się faktem, że w ich poglądach zachodzi jakaś forma błędu naturalistycznego Moore'a i że w zależności od definicji ich poglądy są albo nie są kompletne. Nie oznacza to, że będą te trudności lekceważyć, ale dla praktyki politycznej takie uwagi nie mają dużego znaczenia. Wszystkie ideologie polityczne borykają się z różnymi trudnościami teoretycznymi, co nie przeszkadza ludziom w nie wierzyć i dążyć do ich praktycznej realizacji.

W kontekście ideologicznym da się wskazać inną, znacznie poważniejszą trudność libertarianizmu jako teorii. Libertarianizm, w żadnej wersji, ani anarchokapitalistycznej ani minarchistycznej, nie dostarcza przekonującej wizji mechanizmów, które służyłyby do zachowania postulowanego w nim porządku społecznego i politycznego, bez względu na to, czy miałyby to być anarchia, czy państwo minimalne.

W libertarianizmie oczywiście głosi się, że takim mechanizmem zabezpieczającym ma być wolny rynek, który ma wyrugować wszelkie nadużycia i stworzyć stabilny, efektywny porządek społeczny. Libertarianizm nie mówi jednak nic na temat tego, jak zabezpieczyć sam wolny rynek przed upadkiem, przed monopolistami, przed nadużyciami, przed ludźmi żądnymi władzy, przed inwazją obcych sił i wszelkimi działaniami, które są mu przeciwne. Zarówno porządek anarchokapitalistyczny jak i minarchistyczny są postulowane jako porządki stabilne. W obu wypadkach przekonanie o stabilności postulowanych porządków zasadza się wyłącznie na wierze w regulatywną moc wolnego rynku, nie ma natomiast żadnych propozycji postępowania w wypadku, gdyby sam wolny rynek się załamał albo został zagrożony przez wrogi mu czynniki zewnętrzne. Minarchizm radzi sobie z tą trudnością o tyle, że to państwo minimalne ma zabezpieczać wolny rynek, chociaż nie jest jasne, w jaki sposób miałoby funkcjonować i, przede wszystkim, jak je można zabezpieczyć przed upadkiem. Anarchokapitalizm pozostaje wobec tej trudności bezsilny.

Można wymienić dwa powody wskazanego stanu rzeczy. Po pierwsze, libertarianizm zupełnie nie respektuje realiów historycznych, politycznych i społecznych, w jakich żyją ludzie. Po drugie, nie rozpoznaje w pełni ludzkiego charakteru i zawiera wizję człowieka, która jest nie tyle błędna, co, prawdopodobnie, zbyt uproszczona.

Libertarianie opisują rzeczywistość społeczną w sposób całkowicie ahistoryczny, oderwany zupełnie od kontekstu w jakim ich postulaty miałyby być wprowadzane. W historii funkcjonowały państwa, w których wolny rynek działał na bardzo szeroką skalę, o wiele szerszą niż dzisiaj, ale w chwili obecnej porządki libertariańskie nie istnieją, albo

istnieją w formie szczątkowej, gdyż większość państw działa jak specyficzne hybrydy wolnego rynku i bazujących na centralnym planowaniu aparatów redystrybucji.

Każda próba wprowadzenia radykalnego libertarianizmu w prawdziwym świecie oznacza powstanie libertariańskiej enklawy otoczonej przez państwa o całkowicie odmiennej organizacji. Można sobie wyobrazić że kapitalistyczna anarchia mogłaby ogarnąć cały świat, ale nawet wtedy musiałyby się to odbyć stopniowo, poprzez jakiś okres przejściowy, w którym funkcjonowałyby równoległe porządki społeczne: libertariański i nielibertariański. Wiara, że wszyscy ludzie mogliby jednocześnie przyjąć libertarianizm nie jest całkiem bezpodstawna, gdyż *teoretycznie* jest to możliwe, ale jest to przekonanie skrajnie naiwne.

Pozbawiona władzy enklawa może być obszarem bardzo atrakcyjnym do przejścia przez sąsiadów. Żaden obszar nie istnieje w próżni: powstanie enklawy libertarianizmu zmienia układ sił geopolitycznych i nie pozostaje bez wpływu na stosunek sąsiednich państw do niej, nawet w sytuacji, gdy taka enklawa byłaby bardzo niewielka. Nawet w obrębie takiej enklawy nie da się wymazać wszystkich czynników społecznych i politycznych, które mogą sprzeciwiać się libertarianizmowi. Libertarianie nie uwzględniają, że pewni ludzie mogą nie chcieć całkowitego uwolnienia rynku i niekoniecznie muszą to być osoby zajmujące najwyższe stanowiska w państwie. Dla wspieranych przez państwo monopolistów i ponadnarodowych korporacji, których sukces handlowy bazuje często na działaniach sprzecznych z tym, co afirmują libertarianie, libertarianizm nie jest atrakcyjny, ponieważ odbiera władzę i wpływy. To samo dotyczy osób, które żyją dzięki państwu: urzędników, beneficjentów opieki społecznej i innych, którzy mogliby z takich czy innych powodów nie zgodzić się na przejście pod zarząd prywatnych firm.

Wszystko to trzeba uwzględnić w projektach budowy libertarianizmu i zabezpieczyć libertarianizm przed wpływem czynników destabilizujących, a libertarianie w żaden sposób tego nie czynią, zdając się wyłącznie na wiarę w regulatywną moc wolnego rynku. Można tu argumentować twierdząc, że te kwestie nie dotyczą libertarianizmu jako teorii, tylko politycznej praktyki mającej na celu wprowadzenie go w życie. Jeśli jednak teoria nie daje się zastosować w praktyce lub nie da się stworzyć zgodnych z nią instrumentów praktycznego działania nawet *w teorii*, to nie jest dobrą teorią. Dokładnie ten sam argument Rothbard wysuwał wobec alternatywnych dla libertarianizmu stanowisk filozoficznych i ekonomicznych.

Wolny rynek może zabezpieczyć enklawę libertarianizmu przed zewnętrznymi



wrogami, ale równie dobrze może doprowadzić do jej upadku, jeżeli mieszkańcy enklawy nie zdołają zorganizować prywatnej armii do ochrony przed wrogiem, a osoby mogące ją ufundować z własnej kieszeni uznają, że im się to z jakiegoś powodu nie opłaca. Wolny rynek nie gwarantuje też, że wszyscy mieszkańcy enklawy będą uznawali zasady libertarianizmu. Mogą odwrócić się od libertarianizmu i stwierdzić, że wcale go sobie nie życzą. Można też wyobrazić sobie sytuację, w której zewnętrzni wrogowie enklawy prowadzą propagandową dywersję mającą nakłonić jej mieszkańców do rezygnacji z libertarianizmu i na przykład przejście pod władzę sąsiada. Bodaj jedyny argument libertarian skierowany przeciwko takiemu zarzutowi głosi, że gdy ludzie raz zaznają życia w wolnym społeczeństwie, to już nie będą chcieli z niego zrezygnować, ponieważ będzie ono dla nich o wiele lepsze od tego, co było wcześniej<sup>539</sup>. Nie uwzględnia się tu jednak tego, że bardzo dużo ludzi żyje nie pomimo działalności państwa, lecz dzięki niemu i likwidacja instytucji władzy oraz aparatów redystrybucji doprowadzi ich do sytuacji życiowej gorszej niż wcześniej. Ich niezadowolenie może być doskonałą pożywką dla demagogów i kolejnym problemem, z jakim będzie musiała sobie poradzić cała enklawa. Działanie wolnego rynku może nie wystarczyć do przekonania ludzi, że jest dla nich korzystny. Równie istotne jest nauczenie ludzi, jak go używać dla swoich celów i jak się w nim odnaleźć.

Brak realistycznej strategii działania i utrzymania samego siebie wydaje się być wpisane w libertarianizm i jest związane bezpośrednio z radykalizmem, dogmatyzmem, minimalizmem i problematyczną kwestią konsekwencji moralnych jego zasad. Powraca tu też kwestia właściwego rozpoznania rzeczywistości w jakiej człowiek żyje i wizji samego człowieka. Nie jest to wyłącznie problem praktyki politycznej, tylko konsekwencja najgłębszych założeń teoretycznych libertarianizmu.

Libertarianizm jako filozofia społeczna zakłada, że każdy człowiek sam ponosi odpowiedzialność za swoje życie i sam wie, co jest dla niego najlepsze. W praktyce okazuje się – i nie wymaga to zaawansowanej analizy socjologicznej, gdyż wystarczy odwołanie do codziennego doświadczenia – że nie wszyscy ludzie kierują się racjonalnym rachunkiem zysków i strat, i nie zawsze można powiedzieć, że świadomie decydują o tym, co jest dla nich najlepsze oraz o tym, w co wierzą. Przekonania o tym, co jest słuszne, mogą być wyrabiane na drodze autorefleksji, ale równie często są wdrukowane w świadomość za pośrednictwem podzielanych w danej społeczności wzorców kulturowych, które kształtują pożądane modele postępowania mające zagwarantować dobre i szczęśliwe

---

<sup>539</sup> M. Rothbard, *Manifest libertariański...*, s. 226.

życie oraz zabezpieczyć samą społeczność przed upadkiem i chaosem. Jednym z warunków tego podporządkowania jest, niekoniecznie świadome, przekonanie o bezwzględnej prawdziwości przyjmowanych wzorców; ludzie chętnie kierują się przekonaniem, które uznają za bezwzględnie prawdziwe. Te modele i wzorce niekoniecznie są kształtowane wskutek dobrych intencji; w wielu przypadkach stoi za nimi chęć dominacji albo zysku. Wzorcowy obywatel – świadomy, wyedukowany, zaangażowany w sprawy społeczności, racjonalnie podejmujący decyzję - nie bierze się znikąd. Musi zostać w jakiś sposób wychowany przez innych obywateli lub przez odpowiednie instytucje. Jego samoistne powstanie jest rzadkim zjawiskiem, ponieważ ludzie zazwyczaj nie mają nieograniczonego czasu na poszukiwanie właściwych dróg postępowania i kształtowanie swoich postaw. Nie pozwala im na to samo życie i narzucane przez nie obowiązki, które z jednej strony zabierają czas niezbędny na wypracowanie odpowiednich postaw, z drugiej zaś wymagają przyjęcia jakiegoś światopoglądu i hierarchii wartości po to, by móc w ogóle funkcjonować na co dzień i obrać cele, jakie chce się osiągnąć. Nie każdy też dąży do osiągnięcia moralnej samoświadomości; istnieją ludzie, którym w zupełności wystarcza podporządkowanie się rozpowszechnionym wzorcom. W takiej sytuacji propagowanie określonych wzorców i modeli postępowania przez władzę, instytucje religijne, czy przez żądnych zysku marketingowców – swoista „inżynieria aksjologiczna” – nie powinno nikogo dziwić.

Założenie, że wszyscy ludzie będą świadomie decydować o wyborze wartości, którymi będą się kierować i o realizowanych przez siebie cnotach z poszanowaniem analogicznych dążeń innych, jest zupełnie nierealistyczne i libertarianie nigdzie nie twierdzą, że osiągnięcie takiego stanu jest możliwe. Każda libertariańska społeczność, szczególnie taka, która dopiero co powstała, musi być więc amalgamatem dojrzałych, świadomych obywateli oraz mas, których światopogląd jest ukształtowany przez tradycję, religię, media, władzę, a także przez różnych szarlatanów i oszustów, żerujących na swoich wyznawcach w imię szeroko pojmowanego zysku. Edukacja i propagowanie światopoglądu libertariańskiego są więc absolutnie kluczowe dla powodzenia projektu libertariańskiego, jednak sam libertarianizm znacząco utrudnia sobie realizację tych zadań.

Libertarianie nie chcą nikogo kontrolować i nie chcą nikomu niczego zabraniać, zwłaszcza w dziedzinie osobistych przekonań, dlatego ich strategia rozpowszechniania modelu „obywatela-libertarianina” musi być oparta wyłącznie na dobrowolnej edukacji. Muszą więc konkurować z alternatywnymi modelami w warunkach rynku idei, który nie jest wolny, lecz zdominowany przez graczy, którzy mają za sobą potężne narzędzia nacisku

i nie mają żadnych zahamowań przed stosowaniem nieetycznych, z libertariańskiego punktu widzenia, narzędzi perswazji. Takimi narzędziami może być przymus uczęszczania do szkół, w których wpaja się określone postawy; preparowanie przekazów medialnych w celu uzyskania określonego wizerunku władzy, jej sprzymierzeńców i wrogów, albo po prostu osób o których mowa w przekazie; sztuczne budowanie potrzeb za pomocą psychologicznych manipulacji w odbiorcach reklam, którzy są nieświadomi faktu, iż reklamodawca perfidnie steruje ich systemem przekonań i wartości; a także wykorzystywanie strachu przed dotkliwym społecznym ostracyzmem do konsolidacji wspólnoty.

Libertarianie są dobrze przygotowani do walki z łamaniem praw własności, ale do walki z alternatywnymi światopoglądami i z propagandą już niekoniecznie. W libertarianizmie każdy ma prawo dążyć do moralnej doskonałości albo do tego, by być częścią głównego nurtu i żyć tak, jak tego wymaga społeczeństwo i dopóki nikt nikogo nie zmusza do wyboru określonej ścieżki, dopóty libertarianizm nie generuje żadnych trudności. Trudności ujawniają się wtedy, kiedy pojawia się problem zagwarantowania, że nie dojdzie tu do nadużyć, a określenie, kiedy i czy w ogóle zasada nieagresji jest łamana w zakresie przekonań i wyznawanych poglądów, jest trudne.

Pluralizm światopoglądów nie stanowi dla libertarian problemu. Problemem jest sytuacja, w której wrogi libertarianizmowi światopoglądy zdominują dyskurs publiczny, sprawiają, że ludzie zwrócą się przeciwko libertarianizmowi i doprowadzą do powstania instytucji, z którymi libertarianizm walczył.

Żeby poradzić sobie z tymi problemami, anarchokapitaliści postulują pluralizm instytucji ochronnych - policji, sądownictwa, nawet wojska, które, znajdując się w rękach prywatnych, służą wyłącznie interesom swoich klientów. Anarchokapitaliści wierzą, że wolny rynek uratuje ich przed ponownym powstaniem państwa i przed władzą; problem polega jednak na tym, że nieskrępowany wolny rynek nigdy jak dotąd nie pokonał sam z siebie państwa, natomiast zapewnił doskonałe warunki do rozwoju opresyjnych instytucji, które za pomocą inżynierii społecznej przekonują ludzi do swoich racji. Pierwotne ludzkie społeczności funkcjonowały w warunkach nieregulowanej, wolnej wymiany towarów i to właśnie w tych warunkach wykształciły się pierwsze ośrodki władzy i państwa.

Anarchokapitaliści powiedzieliby, że ludzie zgadzający się na istnienie państwa żywią niewłaściwe przekonania, więc działalność libertarian powinna być skoncentrowana na edukacji i kształtowaniu pożądanых postaw. Jest to jednak dla nich utrudnione, gdyż są ograniczeni przez własne zasady i rozpoczynają z gorszej pozycji. Libertarianie poświęcają

wiele miejsca wymianie towarów, ale nie wymianie idei, natomiast w dobie masowych mediów i błyskawicznego obiegu informacji (które były znane także twórcom libertarianizmu) manipulowanie ludzkim światopoglądem jest łatwiejsze niż kiedykolwiek. Nie ma potrzeby napadania ludzi, aby ich okraść i nie trzeba ich zmuszać siłą do tego, by ich podporządkować. Wystarczy ich przekonać, aby sami oddali swoją własność i wolność w zamian za bezpieczeństwo, spokój, oszczędności, czy dowolną inną wartość wykreowaną przez specjalistów od marketingu. W warunkach wolnorynkowych, gdy nic nie ogranicza wolności wypowiedzi, jest to wyjątkowo proste. Ponieważ nikt nikogo nie zmusza tu siłą do uwierzenia w głoszone idee, to libertarianie nie mogą nikomu zabronić ich rozpowszechniania. Zasada nieagresji dopuszcza w końcu nieograniczoną wolność słowa.

Minarchiści rozwiązują te problemy przez wprowadzenie państwa minimalnego gwarantującego przestrzeganie praw i zapewniającego warunki do funkcjonowania wolnego rynku. Bez względu na to, czy państwo minimalne da się wyprowadzić jako niesprzeczną konsekwencję libertarianizmu, czy też nie, pojawia się jeszcze inna trudność. W jaki sposób powinno być ono zorganizowane? Jaka powinna być praktyczna aplikacja państwa minimalnego?

Najprostszym rozwiązaniem w obecnych warunkach społecznych i politycznych byłoby wprowadzenie demokratycznego państwa minimalnego, być może na wzór pokrewny modelowi szwajcarskiemu, gdzie państwo ma za zadanie raczej realizować wolę obywateli wyrażoną w powszechnych referendach, aniżeli narzucać im własne rozwiązania. Jak zostało wskazane w rozdziale ósmym, pogodzenie libertarianizmu z demokracją jest jednak trudne i demokracja nie jest preferowanym ustrojem w środowiskach libertariańskich. Wydaje się, że nawet partie wykorzystujące demokratyczne środki wpływu politycznego, takie jak amerykańska Partia Libertariańska, zachowują sceptycyzm wobec samej idei demokracji i traktują demokrację raczej jako konieczność niż jako sytuację pożądaną. Ustrój demokratyczny rodzi zresztą wiele innych trudności i nie jest jasne, czy jako taki nadaje się do bycia powszechnie obowiązującym sposobem organizacji społeczeństwa.

Państwo minimalne mogłoby być też ufundowane na innych podstawach niż demokratyczne, na przykład na autokracji. Autokracja może przybierać formę dyktatury, monarchii, czy oligarchii, jednak za każdym razem są to rządy ostatecznie pozbawione zewnętrznej kontroli. Oczekiwanie, że władza autokratyczna pozostanie zawsze wierna ideałom libertarianizmu i nie ulegnie pokusie nadużyć jest co najmniej nierealistyczne,

gdyż historia pokazuje dobitnie, że ludzie przejawiają skłonność do nadużywania władzy gdy pojawia się do tego sposobność. Libertarianizm w żadnej postaci nie zapewnia zabezpieczenia dla autokratycznego państwa minimalnego. Z pewnością nie proponuje jakiegóż metafizycznej konstrukcji, która ustanawiałaby odwieczne relacje i obowiązki władcy wobec poddanych, jak to było w średniowiecznych monarchiach feudalnych. Nie pozwala też stworzyć konieczności realizowania wartości libertarianizmu przez władców. Wreszcie, libertarianizm na poziomie swoich fundamentów nie dopuszcza takiej możliwości, by jeden człowiek (albo grupa ludzi) mógł posiadać jakąkolwiek władzę opartą na potencjalnym użyciu siły wobec innych ludzi. Idea minarchistycznej dyktatury jest niedopuszczalna, chyba że absolutnie wszyscy ludzie wyrażą bezpośrednią zgodę na podporządkowanie się jej, co rodzi abstrakcyjne i bardzo trudne do rozwiązania trudności, jak na przykład *czy libertariański władca posiada prawo od rządzenia, jeżeli jedna osoba odmówi podporządkowania się władzy; jeśli tak, to dlaczego, a jeśli nie, to co należy w takiej sytuacji uczynić?*

Jeszcze innym rozwiązaniem jest redukcja państwa na tyle, na ile jest to możliwe. Zamiast wprowadzać libertarianizm, proponuje się dążenie do libertarianizmu i likwidację wpływów państwa w takim stopniu, w jakim jest to wykonalne. Taka zdroworozsądkowa strategia, najbardziej umiarkowana, stonowana i pozbawiona radykalizmu, jest zarazem jedyną, którą można uznać za możliwą do wprowadzenia w istniejących warunkach politycznych i społecznych. Oznacza też pójście na kompromis i zaprowadzenie porządku opartego na zasadach przypominających libertarianizm, ale porządek ten niekoniecznie już będzie libertariański. Libertarianin może to odczytywać jako jej wadę, ale też jako zaletę, w zależności od tego, czy stawia na pierwszym miejscu bezwzględną wierność ideałom, czy też jest gotowy zrealizować je kosztem pewnych ustępstw.

Wiele wskazuje na to, że libertarianizm jest pozbawiony teoretycznych narzędzi do tego, by zapewnić sobie funkcjonowanie w rzeczywistości społeczno-politycznej, a jego postulaty prowadzą do niestabilności. Każdy mechanizm pozwalający ustrojowi libertariańskiemu działać i zabezpieczać go przed zagrożeniami i upadkiem, jest sprzeczny z fundamentami tej filozofii. Każdy libertarianizm, który pozwala taki mechanizm ustanowić, nie jest libertarianizmem albo jest jego rozmiękczoną wersją, która balansuje na granicy libertarianizmu i liberalizmu, i zmagą się z dodatkowymi trudnościami teoretycznymi i praktycznymi.

Powyższe uwagi mają ogólny i szkicowy charakter, i nie mogą być bezwzględnie stosowane do każdego możliwego typu libertarianizmu. Z uwagi na specyfikę

libertarianizmu, do niektórych jego odłamów odnoszą się w większym stopniu, a do innych w mniejszym. Uwagi te nie powinny też przesądzać o ogólnej ocenie wystawianej temu stanowisku, ale pozwalają wskazać prawdopodobnie najslabsze miejsce libertarianizmu. Libertarianizm jest zbyt ogólny i nie dostarcza narzędzi do rozstrzygnięcia istotnych problemów praktycznych związanych z wprowadzeniem go w życie, gdyż nie uwzględnia wszystkich okoliczności istotnych dla tych problemów. Mówiąc kolokwialnie, jest mało realistyczny. Dzieje się tak, ponieważ jest próbą stworzenia „teorii wszystkiego”, która zamiast uwzględniać pełną złożoność ludzkiej rzeczywistości, stara się podporządkować wszystkie jej aspekty jednej zasadzie. Można to przyrównać do próby skonstruowania uniwersalnego klucza, który będzie otwierał zarówno wszystkie istniejące zamki, jak i takie, których jeszcze nie stworzono.

Dalszy rozwój filozofii libertariańskiej może więc przebiegać dwiema ścieżkami. Możliwe jest dalsze rozwijanie jej założeń i kontynuowanie dotychczasowych dyskusji w nadziei, że da się znaleźć rozwiązania dla wszystkich narzucających się problemów. Nie jest definitywnie rozstrzygnięte, że nie da się tego zrobić, chociaż powyższe uwagi dotyczyły raczej sytuacji, w której zakłada się, że jest to niewykonalne.

Libertarianizm wydaje się być zanadto skoncentrowany na dogmatach i udowadnianiu swojej przydatności do rozwiązywania problemów szczegółowych, a nie dość skupiony na wypracowaniu spójnych strategii działania. Uwaga libertarian powinna skoncentrować się na teoretycznym „odciążeniu” libertarianizmu ze zbyt kłopotliwych do przyjęcia tez i na rozstrzygnięciu problemów praktycznych wynikających ściśle z jego teoretycznego rdzenia, w celu stworzenia wiarygodnego systemu przekonań, których przyjęcie mogłoby być naprawdę uznane za *korzystne*. Istotne trudności praktyczne, na których libertarianie powinni się skupić, są dwie. Pierwszą z nich jest kwestia edukacji, ponieważ zagadnienie rozpowszechniania libertarianizmu i walki z alternatywnymi światopoglądami jest dla nich szczególnie kłopotliwe. Drugą kwestią do rozwiązania jest problem zabezpieczenia praw, a więc spór o państwo. Inne kwestie praktyczne, takie jak pytania o to *jak będzie działał ruch uliczny jeśli wszystkie drogi będą prywatne* i inne, bardzo szczegółowe kwestie roztrząsane przez libertarian, nie są już tak istotne.

Ocenianie stanowisk poszczególnych teoretyków libertarianizmu nie mieści się w ramach tej rozprawy, jednak ponieważ poświęcono w niej wiele miejsca Nozickowi, to należałoby w jakiś sposób ustosunkować się do jego poglądów. Nozick skupia się przede wszystkim na zagadnieniach teoretycznych, starając się stworzyć przekonującą i spójną wersję tej filozofii. Próba ta nie do końca powiodła się, gdyż w jego wywodach znajdują

się luki, które nie pozwalają uznać, że udało mu się pogodzić zamysł państwa minimalnego z twardymi, absolutystycznie pojmowanymi prawami. Libertarianizm Nozicka, ponieważ jest skoncentrowany na teorii, nie dostarcza też narzędzi do uporania się z nakreślonymi we wcześniejszym akapicie trudnościami. Jest całkowicie oderwany od praktyki, co jest zrozumiałe, skoro uwaga Nozicka koncentruje się na jednym, ściśle teoretycznym zagadnieniu uzgodnienia państwa minimalnego z zasadami libertarianizmu. Trzeba jednak przyznać, że jego argumentacje są bardzo wyrafinowane i złożone, i jako takie mogą stanowić wzór dla każdego, kto chciałby szukać drogi do udoskonalenia libertarianizmu bez popadania w nadmierne uproszczenia, tak charakterystyczne dla teoretycznego wymiaru tego stanowiska, i bez odrzucania jego fundamentalnych założeń.

Druga ścieżka rozwoju wymaga natomiast rekonstrukcji i przekształcenia podstawowych założeń libertarianizmu, a przede wszystkim uzupełnienia ich o dodatkowe elementy, które uwzględniają kontekst społeczny i polityczny, oraz naszkicowane trudności natury aksjologicznej i antropologicznej. Ilość pojawiających się trudności wzrasta wraz ze stopniem radykalizowania libertarianizmu; można więc podejrzewać, że łagodniejsze wersje tego stanowiska są w stanie poradzić sobie z tymi problemami. Być może niezbędne byłoby odrzucenie pewnych konceptów i pozostawienie tylko części projektu libertariańskiego, uzupełnionego o komponenty zaczerpnięte z innych teorii i filozofii. Rezultatem tych działań byłyby stanowiska o charakterze postlibertariańskim.

Postlibertarianizm mógłby być, na przykład, hybrydą kapitalizmu oraz postulatów konserwatywnych albo religijnych w duchu programów paleolibertarianizmu, Nowej Prawicy, albo bardzo młodego ruchu neoreakcji (*Dark Enlightenment*). Mógłby być hybrydą libertarianizmu i transhumanizmu, wykorzystującą najnowocześniejszą technologię do uzyskania maksimum możliwej wolności. Mógłby łączyć państwo minimalne gwarantujące przestrzeganie praw z ideą *single tax* w celu zapewnienia sobie źródła finansowania. Mógłby łączyć republikanizm z możliwie jak najszerszym wolnym rynkiem i koncentrować się na wychowaniu świadomych obywateli. Mógłby też pójść w kierunku działania, w stronę radykalnej i nastawionej na rewolucję ideologii wywodzonej z konkinowskiego agoryzmu. Formułowanie nowych wersji libertarianizmu i rozstrzygnięcie, czy należy to w ogóle robić, czy też można pozostać przy dotychczasowych stanowiskach, wykracza jednak dalece poza cele postawione w rozprawie.

Ewolucja libertarianizmu w postlibertarianizm nie wydaje się niedopuszczalna z perspektywy samych libertarian. Libertarianizm stworzono po to, by przywrócić zatracone,

zdaniem jego przedstawicieli, ideały filozofii liberalnej. Jeżeli w imię walki o te ideały należałoby zrezygnować z pewnych zbyt skrajnych twierdzeń, wówczas libertarianizm, taki, o jakim mowa w tej rozprawie, musiałby zostać uznany za jeden z etapów rozwoju myśli wolnościowej, który, w wyniku narastających trudności, trzeba odrzucić i przeformułować do nowej wersji, która nie będzie się już mieścić w żadnej dotychczasowej definicji. W przeciwnym razie może go czekać los socjalistycznych utopii z pierwszej połowy dziewiętnastego wieku, których stopień oderwania od rzeczywistości od samego początku uniemożliwiał myślenie o wprowadzeniu ich w życie i skazał je na zapomnienie.



## SPIS ILUSTRACJI

Rysunek 1. Schemat budowania filozofii polityki.....	24
Rysunek 2. Ogólna budowa teorii libertariańskich.....	35
Rysunek 3. Budowa teoretycznego jądra libertarianizmu.....	36
Rysunek 4. Kompletna budowa teoretycznego rdzenia libertarianizmu.....	39
Rysunek 5. Model pierwszy: powstanie dystrybucji sprawiedliwej.....	126
Rysunek 6. Model drugi: powstanie dystrybucji niesprawiedliwej.....	127

## BIBLIOGRAFIA

- Acton J., *Historia wolności. Wybór esejów*, tłum. A. Branny, A. Gowin, P. Śpiewak, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Arblaster A., *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Blackwell, Oxford 1984.
- Attas D., *Liberty, Property and Market. A Critique of Libertarianism*, Routledge, London 2005.
- Barnett R., *Whither Anarchy? Has Robert Nozick Justified the State?*, „Journal of Libertarian Studies” 1997, Vol. 1, No.1, s. 15-21.
- Barry N., *On Classical Liberalism and Libertarianism*, Palgrave, Houndmills 1986.
- Bartyzel J., *Geneza i próba systematyki głównych nurtów libertarianizmu*, [w:] red. Bulira W., Gogłozka W., *Libertarianizm. Teoria, praktyka, interpretacje*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010, s. 15-46.
- Bartyzel J., *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji*, Fundacja Servire Veritati, Lublin 2004.
- Belsham W., *Essays, philosophical, historical and literary*, C. Dilly, In the Poultry, London 1789.
- Benatar D., *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Benson B., *The Enterprise of Law: Justice Without The State*, The Independent Institute, Oakland 2011.
- Berlin I., *Jeź i lis. Esej o pojmowaniu historii u Tolstoja*, tłum. A. Konarek, H. Krzeczowski, K. Tarnowska, PAVO, Warszawa 1993.
- Bird C., *An Introduction to Political Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2006.
- Bird C., *Myth of Liberal Individualism*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Boaz D., *Libertarianizm*, tłum. D. Juruś, Zysk i S-ka, Poznań 2005.
- Borradori G., *Rozmowy amerykańskie*, tłum. K. Brzechczyn, Wydawnictwo „W Drodze”, Poznań 1999
- Boucher D., Kelly P., *The Social Contract and Its Critics: An Overview*, [w:] red. Boucher D., Kelly P., *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, London 1994, s. 1-34.

- Brennan J., *Against Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2016.
- Brennan J., *Libertarianism: What Everyone Needs To Know*, Oxford University Press, New York 2012.
- Bunge M., *Ten Modes of Individualism – None of Which Works – And Their Alternatives*, „Philosophy of the Social Sciences”, 2000, Vol. 30, No. 3, s. 384-406.
- Cain E., *They'd Rather Be Right: Youth and the Conservative Movement*, Macmillan, New York 1963.
- Caplan B., *The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies*, Princeton University Press, Princeton 2007.
- Childs R., *The Invisible Hand Strikes Back*, „Journal of Libertarian Studies” 1997, Vol. 1, No. 1, s. 23-33.
- Chmielowski M., *Agoryzm. teoria i praktyka, Wolność i Przedsiębiorczość*, Katowice 2015.
- Chomsky N., *Language and Politics*, AK Press, Chicago 2004.
- Christman J., *Social and Political Philosophy. A Contemporary Introduction*, Routledge, London 2002.
- Cohen G., *Self-Ownership, Freedom and Equality Studies in Marxism and Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Coleman J., *Robert Nozick's Anarchy, State and Utopia*, „Theory and Society” 1976, Vol. 3, No. 3, s. 437-458.
- Cranston M., *Liberalism*, [w:] *The Encyclopedia of Philosophy*, red. Edwards P., Macmillan and Free Press, New York, 1967, s. 458.
- Cunliffe J., *Introduction: Left-Libertarianism – Historical Origins*, [w:] red. Steiner H., Vallentyne P., *The Origins of Left-Libertarianism. An Anthology of Historical Writings*, Palgrave, New York 2000, s.1-20.
- Driver J., *Consequentialism*, Routledge, London 2012.
- Dworkin R., *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge 1977.
- Ehman R., *Nozick's Proviso*, „The Journal of Value Inquiry” 1986, Vol. 20, No. 1, s. 51-56.
- Explaining the Growth of Government (Contribution to Economic Analysis)*, red. Henrekson M., Lybeck J., Elsevier Science Ltd, Amsterdam 1988.
- Foldvary F., *Geo-libertarianism*, „Land and Liberty” 1981, Vol. 83, No. 1042 & 1043, s. 53-55.
- Fowler M., *Stability and Utopia; A Critique of Nozick's Framework Argument*, [w:] red. Corlett J., *Equality and Liberty: Analyzing Rawls and Nozick*, Macmillan, London 1991,

s. 245-260.

Frederick D., *Ethical Intuitionism: A Structural Critique*, „The Journal of Value Inquiry” 2016, Vol. 50, No. 3, s. 631-647.

Friedman D., *Private Creation and Enforcement of Law: A Historical Case*, „The Journal of Legal Studies” 1979, Vol. 8, No. 2, s. 399-415.

Friedman D., *The Machinery of Freedom: Guide to Radical Capitalism*, Open Court, La Salle 1989.

*Gandhi, Freedom and Self Rule*, red. Parel A., Lexington Books, Oxford 2000.

Geiger G., *Why Are There No Objective Values? A Critique of Ethical Intuitionism from an Epistemological Point of View*, „Journal for General Philosophy of Science” 1995, Vol. 26, No. 1, s. 35-62.

George H., *Postęę i nęędza. Badanie przyczyn sprowadzających przesilenia przemysłowe, oraz wzrostu nęędzy jednocześnie z wzrostem bogactwa, Część I*, tłum. M.D., Księęarnia J. Leitgebera i Spółki, Poznań 1885.

Grafstein R., *The Ontological Foundation of Nozick's View of Politics: Robert's Rules of Order*, „Philosophical Studies” 1983, Vol. 44, No. 3, s. 401-423.

Grcic J., *The Contradictions Of Libertarianism*, „Ethics and Politics” 2011, Vol. 13, No. 2, s. 365-382.

Hailwood S., *Exploring Nozick: Beyond Anarchy, State and Utopia*, Aldershot, Avebury 1996.

Hampton J., *Political Philosophy*, WestView Press, Boulder 1997.

Harris Jr C., *Kant, Nozick and the Minimal State*, „The Southwestern Journal of Philosophy” 1979, Vol. 10, No. 1, s. 179-187.

Hart D., *Gustav de Molinari and the Anti-statist Liberal Tradition. Part III*, „Journal of Libertarian Studies” 1982, Vol. 6, No. 1, s. 83-104.

Hart M., *Explanation for the Absence of Extraterrestrials on Earth*, „Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society”, 1975, Vol. 16, s. 128-135.

Hayek F., *Droga do zniewolenia*, tłum. K. Gurba et. cons., Arcana, Kraków 2009.

Hayek F., *Individualism and Economic Order*, The University of Chicago Press, Chicago 1957.

Hayek F., *Konstytucja wolności*, tłum. I. Stawiński, PWN, Warszawa 2007.

Hawken P., Lovins A., Lovins H., *Natural Capitalism: Creating the Next Industrial Revolution*, Little, Brown and Company, Boston 2000.

Haworth A., *Anti-libertarianism: Markets, Philosophy and Myth*, Routledge, London 1994.

- Heywood A., *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, tłum. M. Habura, N. Orłowska, D. Stasiak, PWN, Warszawa 2007.
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.
- Hoppe H.-H., *Demokracja: bóg, który zawiódł*, tłum. W. Falkowski, J. Jabłecki, Fijorr Publishing, Warszawa 2006.
- Holmes R., *Nozick on Anarchism*, „Political Theory” 1977, Vol. 5, No. 2, s. 247-256.
- Hospers J., *Libertarianism: A Political Philosophy of Tomorrow*, CreateSpace Independent Publishing Platform, Scotts Valley 2013.
- Hudson W., *Ethical Intuitionism*, Macmillan, New York 1967.
- Huemer M., *The Problem of Political Authority*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2012.
- Jasay A., *Social Contract, Free Ride: A Study of the Public Goods Problem*, Oxford University Press, Oxford 1989.
- Jasay A., *The State*, Liberty Fund., Indianapolis 2009.
- Johnston D., *The Idea of a Liberal Theory*, Princeton University Press, New Jersey 1994.
- Juruś D., *Czy istnieje etyka libertariańska?*, „Filo-Sofija” 2015, tom 15, nr 29, s. 167-176.
- Juruś D., *Czy Robert Nozick był libertarianinem?*, „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej” 2005, tom 41/42, s. 233-260.
- Juruś D., *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu: w perspektywie Rothbardowskiej koncepcji własności*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Antyk, Kęty 2001.
- Knowles D., *Political Philosophy*, Routledge, London 2001.
- Konkin S., *An Agorist Primer: Counter-Economics, Total Freedom and You*, KoPubCo, Huntington Beach 2009.
- Konkin S., *New Libertarian Manifesto*, Koman Publishing, Costa Mesa 1983.
- Konkin S., *Reply to Rothbard*, „Strategy of the New Libertarian Alliance” 1981, No.1, s. 11-19.
- Krapiec M., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, TN KUL, Lublin 1994.
- Kropotkin P., *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*, tłum. J. Hempel, Wydawnictwo Księgarni Społecznej „Książka”, Warszawa 1921.
- Kymlicka, W., *Współczesna filozofia polityczna*, Wydawnictwo Znak, tłum. A. Pawelec, Kraków 1998.
- Lacey R., *Robert Nozick*, Acumen, Chesham 2001.
- Ladenson R., *Nozick on Law and State: A Critique*, „Philosophical Studies” 1978, Vol. 34,

No. 4, s. 437-444.

Laozi, *Tao Te Ching*, tłum. W. Zieliński, Wydawnictwo Armoryka, Poznań 2009.

LeGuin U., *The Dispossessed*, Harper & Row, New York 1974.

LeGuin U., *Wydzieziczeni*, tłum. Ł. Nicpan, Phantom Press, Gdańsk 1993.

Lester J., *Escape From Leviathan. Liberty, Anarchy and Welfare Reconciled*, Macmillan Press Ltd, Houndmills 2000.

Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992.

Locke J., *List o tolerancji*, tłum. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1963.

Machan T., *Archism Revisited: Let's Not Neglect a Good Theory*, „Reason” 1997, No. 5, s. 39-40.

Machan T., *Reconciling Anarchism and Minarchism*, [w:] red. Long R., Machan T., *Anarchism/Minarchism: Is a Government Part of a Free Country?*, Ashgate, Burlington 2008 s. 59-84.

Maciejowski E., *Libertariańska droga do postczłowieka. Ekstropianizm Maxa More'a*, „Ethos” 2015, tom 3, nr 111, s. 266-281.

Maciejowski E., *O filozofii politycznej i filozofii polityki*, „Kultura i Wartości” 2016, nr 20, s. 167-179.

Malatesta E., *Vote: What For?*, The Libertarian League, New York 1959.

Marshall P., *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, Harper Perennial, London 2008.

Metzler A., *Anarchism: Arguments For and Against*, AK Press, San Francisco 1996.

Meyer F., *In Defense of Freedom: A Conservative Credo*, Henry Regenry, Chicago 1962.

Miklaszewska J., *Libertariańskie koncepcje wolności i własności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1994.

Mill J.S., *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. A Kurlandzka, PWN, Warszawa 2005.

Mises L., *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, tłum. W. Falkowski, Instytut Ludwiga von Misesa, Warszawa 2007.

Modrzejewska M., *Libertariańskie koncepcje jednostki i państwa we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

Narveson J., „Anarchy, State and Utopia” by Robert Nozick, „Dialogue” 1977, Vol. 16, No. 2, s. 298-327.

Narveson J., Trenchard D., *Left-Libertarianism* [w:] red. Hamowy R., *The Encyclopedia of Libertarianism*, SAGE Publications, Los Angeles/London 2008, s. 289.

- Narveson J., *The Libertarian Idea*, Temple University Press, Philadelphia 1988.
- Normore C., „*Anarchy, State and Utopia*” by Robert Nozick: *A Review*, [w:] „*Canadian Journal of Philosophy*” 1977, Vol 7, No. 1, s. 33-56.
- Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1999.
- Nozick R., *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, Oxford 2001.
- Nozick R., *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge 1981.
- Nozick R., *Socratic Puzzles*, Harvard University Press, Cambridge 1999.
- Nozick R., *The Nature of Rationality*, Princeton University Press, Princeton 1993.
- Paul J., *Nozick, Anarchism and Procedural Rights*, „*Journal of Libertarian Studies*” 1977, Vol. 1, No. 4, s. 337-340.
- Rand A., *Atlas zbuntowany*, tłum. I. Michałowska-Gabrych, Zysk i S-ka, Poznań 2015.
- Rand A., *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu.*, tłum. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2015.
- Rand A., *The Voice of Reason. Essays in Objectivists Thought*, Meridian, New York 1990.
- Rasmussen D., *Rights, Theories of*, [w:] red. Hamowy R., *The Encyclopedia of Libertarianism*, SAGE Publications, Los Angeles/London 2008, s. 437.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 2009.
- Raz J., *The Authority of Law*, Oxford University Press, New York 1979.
- Raz J., *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, New York 1986.
- Rockwell L., *The Case of Paleo-libertarianism*, „*Liberty*” 1990, Vol. 3, No. 3, s. 34-38.
- Rothbard M., *Egalitaryzm jako bunt przeciwko ludzkiej naturze*, tłum. K. Węgrzecki, Fijorr Publishing, Warszawa 2009.
- Rothbard M., *Ekonomia wolnego rynku*, T.1, tłum. R. Rudowski, Fijorr Publishing, Warszawa 2007.
- Rothbard M., *Etyka wolności*, tłum. J. Woziński, J.M. Fijor, Fijorr Publishing, Warszawa 2010.
- Rothbard M., *Frank S. Meyer: The Fusionist as Libertarian Manqué*, „*Modern Age*” 1981, Vol. 25, No. 4, s. 352-363.
- Rothbard M., *Manifest libertariański*, tłum. W. Falkowski, Wydawnictwo Sub Lupa, Warszawa 2014.
- Rothbard M., *Robert Nozick and the Immaculate Conception of State*, „*Journal of Libertarian Studies*” 1997, Vol. 1, No.1, s. 45-57.

- Russell B., *History of Western Philosophy*, Routledge, London 2004.
- Sadowsky J., *Chrześcijanina odpowiedź na ubóstwo*, tłum. P. Mroczkowski, Instytut Liberalno-Konserwatywny, Lublin 2000.
- Sampson G., *Liberalism and Nozick's „Minimal State”*, „Mind” 1978, Vol. 87, No. 345, s. 93-97.
- Sayward C., Wasserman W., *Has Nozick Justified the State?*, „Pacific Philosophical Quarterly” 1981, Vol. 62, No. 4, s. 411-415.
- Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. Węgrzecki, S. Czerniak, PWN, Warszawa 1987.
- Schulman J., *Alongside Night*, Pulpless.com, Mill Valley 1999.
- Sepczyńska D., *Libertarianizm. Mało znane dzieje pojęcia zakończone próbą definicji*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii UWM, Olsztyn 2013.
- Smith G., *Individualism, Methodological*, [w:] red. Hamowy R., *The Encyclopedia of Libertarianism*, SAGE Publications, Los Angeles/London 2008, s. 240.
- Smith G., *Murray Rothbard, Voluntarism and the Great Gandhi Smear*, „The Voluntarist” 1983, No. 5, s. 1-7.
- Sobolewska B., Sobolewski M., *Myśl polityczna XIX i XX wieku. Liberalizm.*, PWN, Warszawa 1978.
- Somin I., *Democracy and Political Ignorance: Why Smaller Government Is Smarter*, Stanford University Press, Stanford 2013.
- Stirner M., *Jedyny i jego własność*, tłum. A. Gajlewicz, J. Gajlewicz, PWN, Warszawa 1996.
- Tannehill L., Tannehill M., *The Market for Liberty*, Cobden Press & Laissez Faire Books, New York 2009.
- Taylor R., *A Kantian Defense of Self-Ownership*, „The Journal of Political Philosophy” 2004, Vol. 12, No. 1, s. 65-78.
- Teluk T., *Koncepcje państwa we współczesnym libertarianizmie*, 2S Media, Warszawa 2006.
- Teluk T., *Libertarianizm. Krytyka*, Instytut Globalizacji, Gliwice 2009.
- The Ayn Rand Lexicon. Objectivism from A to Z*, red. Binswanger H., New American Library, New York 1988.
- Thompson M., *Understand Political Philosophy*, Hodder Education, London 2010.
- Thoreau H., *Życie bez zasad*, tłum. H. Cieplińska, Czytelnik, Warszawa 1983.
- Turner J., *Theoretical Sociology: A Concise Introduction to Twelve Sociological Theories*,



- SAGE Publications, Los Angeles 2014.
- Vallentyne P., *Left-Libertarianism – A primer*, [w:] red. Vallentyne P., Steiner H., *Left-Libertarianism and It's Critics. The Contemporary Debate*, Palgrave Macmillan, Houndmills 2000, s.1-20.
- Vonnegut K., *Witajcie w małpiarni*, tłum. J. Kozak, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992.
- Wallas G., *Human Nature in Politics*, Houghton Mifflin Company, New York 1916.
- Warren P., *Self-Ownership, Reciprocity, and Exploitation, or Why Marxists Shouldn't Be Afraid of Robert Nozick*, „Canadian Journal of Philosophy” 1994, Vol. 24, No. 1, s. 33-56.
- Waters E., *The Two Libertarianisms*, „Liberty” 1998, Vol. 1, No. 5, s. 7-11.
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, PWN, Warszawa 2002.
- Williams B., *The Minimal State*, [w:] red. Paul J., *Reading Nozick: Essays on „Anarchy, State and Utopia”*, Blackwell, Oxford 1982, s. 27-36.
- Winczorek P., *Nauka o państwie*, Liber, Warszawa 2005.
- Wolff J., *Libertarianism, Utility, and Economic Competition*, „Virginia Law Review” 2006, Vol. 92, No. 7, s.1605-1623.
- Wolff J., *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*, Polity Press, Oxford 1991.
- Wolff R., *In Defense of Anarchism*, University of California Press, London 1998.
- Wolff R., *Robert Nozick's Derivation of the Minimal State*, „Arizona Law Review” 1977, Vol. 19, s. 7-30.

## NETOGRAFIA

- Alexander S., *The Non-Libertarian FAQ*, <https://slatestarcodex.com/2017/02/22/repost-the-non-libertarian-faq/> [dostęp: 01.01.2019]
- Becker S., *The Effects of the Drug Cartels on Medellín and the Colombian State*, <https://bir.brandeis.edu/bitstream/handle/10192/25053/BeckerThesis2013.pdf?sequence=1> [dostęp: 01.07.2018]
- Bell T., *Polycentric Law*, <http://osf1.gmu.edu/~ihs/w91issues.html> [dostęp: 10.11.2018]
- Birch P., *Anarchocapitalism Dissolves into City-States*, <http://www.libertarian.co.uk/lapubs/legan/legan028.pdf>, [dostęp: 10.01.2018]
- Bhandari J., *Gandhi: A Libertarian Saint?*, <https://jayant.liberty.me/gandhi-a-libertarian-saint/> [dostęp: 06.05.2018]
- Block W., *David Friedman and Libertarianism: A Critique*, <http://libertarianpapers.org/articles/2011/lp-3-35.pdf> [dostęp: 10.12.2018]
- Block W., *The Non-Aggression Axiom of Libertarianism*, <http://archive.lewrockwell.com/block/block26.html> [dostęp: 20.02.2017]
- Boaz D., *Introduction to Libertarianism with David Boaz, Lecture Eight: Civil Society*, <https://www.libertarianism.org/guides/lectures/civil-society> [dostęp: 01.01.2019]
- Bostrom N. i in., *Transhumanist FAQ*, <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/> [dostęp: 15.01.2017]
- Boraas E., Elkin G., McKay I., Neal D., *Anarchist FAQ Appendix: Anarchism and Anarcho-capitalism*, <http://www.infoshop.org/an-anarchist-faq-appendix-anarchism-and-anarcho-capitalism/> [dostęp: 01.01.2019]
- Bowman S., *Libertarianism is Not Atomism*, <https://www.adamsmith.org/blog/philosophy/individualism-is-not-atomism> [dostęp: 01.01.2019]
- Broze D., *Agorism is not Anarcho-Capitalism*, <https://c4ss.org/content/46153> [dostęp: 1.05.2018]
- Burns A., *Frequently Asked Questions*, <https://www.lp.org/faq/> [dostęp: 15.05.2018]
- Burns A., *Taxes*, <https://www.lp.org/issues/taxes/> [dostęp: 01.01.2019]
- Carson K., *What is Left Libertarianism?*, <https://c4ss.org/content/28216> [dostęp: 10.12.2018]

- Coster K., *Paleolibertarianism*, <https://www.lewrockwell.com/lrc-blog/paleolibertarianism/> [dostęp: 10.12.2018]
- Crews Jr C., *Techno-Libertarianism: Building The Case For Separation Of Technology And State*, <https://www.forbes.com/sites/waynecrews/2014/07/17/techno-libertarianism-building-the-case-for-separation-of-technology-and-state/#585c9d8c1596> [dostęp: 15.01.2017]
- Cudd A., Eftekhari S., *Contractarianism*, [w:] red. Zalta E., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2017 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/contractarianism/> [dostęp: 01.03.2018]
- Dumieński Z., *Czym jest geolibertarianizm?*, rozm. przepr. M. Architek, <http://slib.pl/pl/publikacje/geolibertarianizm/> [dostęp: 08.01.2017]
- Elder L., *Interview with Larry Elder*, rozm. przepr. R. L. Jones, <https://atlassociety.org/commentary/commentary-blog/4039-interview-with-larry-elder> [dostęp: 10.12.2018]
- Flanigan J., *BHL's and UBI's*, <http://bleedingheartlibertarians.com/2012/04/bhls-ubis/> [dostęp: 15.01.2017]
- Foldvary F., *Geoanarchism*, <https://web.archive.org/web/20021005154053/http://www.anti-state.com/geo/foldvary1.html> [dostęp: 09.01.2017]
- Foldvary F., *Geoism and Libertarianism*, <https://web.archive.org/web/20121104040047/http://www.progress.org/archive/fold251.htm> ; [dostęp: 06.01.2017]
- Foldvary F., Guilory G., *Why Geoists and Market Anarchists Can and Should Be Friends*, <https://web.archive.org/web/20141011040003/http://anti-state.com/geo/foldvary2.html> [dostęp: 09.01.2017]
- Friedman D., *My Response To a Non-Libertarian FAQ*, <http://www.daviddfriedman.com/Miscellaneous/My%20Response%20to%20a%20Non-Libertarian%20faq.html> [dostęp: 01.01.2019]
- Gordon D., *Abortion and Rights: Applying Libertarian Principles Correctly*, <http://www.l4l.org/library/abor-rts.html> [dostęp: 12.12.2018]
- Gregory A., *The Minarchist's Dillema*, <http://www.strike-the-root.com/4/gregory/gregory6.html> [dostęp 5.01.2017]
- Hasnas J., *It's Better Not To Play The Game at All*, <https://www.cato->

- unbound.org/2016/05/11/john-hasnas/its-better-not-play-game-all [dostęp: 15.05.2018]
- Henke J., *Libertarianism is Out, Neoliberalism Is In*,  
<https://democraticpeace.wordpress.com/2008/12/15/libertarianism-is-out-neoliberalism-is-in/> [dostęp: 14.01.2017]
- Holcombe R., *Government: Unnecessary, but Inevitable*,  
[http://www.independent.org/pdf/tir/tir\\_08\\_3\\_1\\_holcombe.pdf](http://www.independent.org/pdf/tir/tir_08_3_1_holcombe.pdf) [dostęp: 10.01.2018]
- Huben M., *Critiques of Libertarianism*, <http://world.std.com/~mhuben/libindex.html>  
[dostęp: 01.01.2019]
- Jasay A., *Klauzula Locke'a skazila własność poczuciem winy*, tłum. T. Kłosiński,  
<https://mises.pl/blog/2014/01/16/jasay-klauzula-lockea-skazila-wlasnosc-poczuciem-winy/> [dostęp: 01.01.2019]
- Konkin S., *Counter-economics: what it is, how it works*,  
<http://translatedby.com/you/counter-economics-what-it-is-how-it-works/original/>  
[dostęp: 1.05.2018]
- Konkin S., *Smashing the State for Fun and Profit Since 1969 An Interview With the Libertarian Icon Samuel Edward Konkin III (a.k.a. SEK3)*, rozm. nieznanym,  
<http://www.spaz.org/~dan/individualist-anarchist/software/konkin-interview.html>  
[dostęp: 10.12.2018]
- Kropotkin P., *Are We Good Enough?*, <https://theanarchistlibrary.org/library/petr-kropotkin-are-we-good-enough>, [dostęp: 01.01.2019]
- Krov M., *Political Freedom and Its Roots in Metaphysics*,  
<https://mises.org/library/political-freedom-and-its-roots-metaphysics> [dostęp: 10.12.2018]
- Lefevre R., *Abstain from Beans*,  
[http://voluntaryist.com/nonvoting/nvs\\_4\\_beans.html#.WvgJ4riguGg](http://voluntaryist.com/nonvoting/nvs_4_beans.html#.WvgJ4riguGg) [dostęp: 01.01.2019]
- Lind M., *The Question Libertarians Just Can't Answer*,  
[https://www.salon.com/2013/06/04/the\\_question\\_libertarians\\_just\\_cant\\_answer/](https://www.salon.com/2013/06/04/the_question_libertarians_just_cant_answer/)  
[dostęp: 05.06.2018]
- Lora M., *Against Libertarian Martyrdom*, <https://www.lewrockwell.com/2008/02/manuel-lora/against-libertarian-martyrdom/> [dostęp: 05.05.2018]
- Ludwig J., Walker C., *The Meaning of Sharp Power*,  
<https://www.foreignaffairs.com/articles/china/2017-11-16/meaning-sharp-power>  
[dostęp: 01.07.2018]

- McElroy W., *Neither Bullets Nor Ballots*,  
<http://voluntaryist.com/articles/001b.html#.WvhE2riguGg> [dostęp: 01.01.2019]
- McElroy W., *Why I Would Not Vote Against Hitler*,  
<http://voluntaryist.com/articles/085b.html> [dostęp: 01.01.2019]
- Mozena J., *Be a Libertarian Who Cares*, <https://fee.org/articles/be-a-libertarian-who-cares/>  
[dostęp: 10.05.2018]
- Narveson J., *A Contractarian Case for Libertarianism*,  
<https://www.libertarianism.org/publications/essays/contractarian-case-libertarianism>  
[dostęp: 05.08.2018]
- Newitz A., *Green Libertarianism: The New Reformist Movement?*,  
<http://web.archive.org/web/20070913040429/http://www.alternet.org/columnists/story/52541/> [dostęp: 10.01.2017]
- Ozimek A., *Libertarianism Needs To Become More Realistic*,  
<https://www.forbes.com/sites/modeledbehavior/2017/04/23/realistic-libertarianism/#7fd4432e2fde> [dostęp: 15.05.2018]
- Paul R., *The Libertarian Statesman*, rozm. przepr. S. Dubner,  
<https://www.lewrockwell.com/2008/11/ron-paul/the-libertarian-statesman/> [dostęp: 01.01.2019]
- Poulsen J., *Neoliberalism*, <http://pun.org/josh/archives/2005/03/neoliberalism.html>  
[dostęp: 14.01.2017]
- Puydt P., *Panarchy*, <http://www.panarchy.org/depuydt/1860.eng.html> [dostęp: 10.01.2017]
- Riggenbach J., *Does Gandhi Deserve a Place in the Libertarian Tradition?*,  
<https://mises.org/library/does-gandhi-deserve-place-libertarian-tradition> [dostęp: 03.05.2018]
- Rockwell L., *Do You Consider Yourself a Libertarian?*, rozm. przepr. K. Johnsson,  
<http://archive.lewrockwell.com/rockwell/liberal-post-interview.htm>, [dostęp: 01.01.2019]
- Rothbard M., *Interview with M. N. Rothbard*, rozm. przepr. J. M. Oliver,  
<https://mises.org/library/new-banner-interview-murray-n-rothbard-0> [dostęp: 01.08.2018]
- Rothbard M., *Four Strategies for Libertarian Change*,  
<http://www.libertarian.co.uk/sites/default/lanotepdf/tactn006.pdf> [dostęp: 3.05.2018]
- Rothbard M., *The New Menace of Gandhism*, <https://mises.org/library/new-menace-gandhism> [dostęp: 05.05.2018]

- Rushdoony R., *The Institutes of Biblical Law, vol. 1*,  
<https://christianreconstructionist.files.wordpress.com/2017/12/institutes-of-biblical-law-vol-1-rushdoony.pdf> [dostęp: 10.12.2018]
- Sadowsky J., *A Conversation with James Sadowsky, a Philosopher of Freedom*, rozm. przepr. M. Masse, <http://www.quebecoislibre.org/030607-2.htm> [dostęp: 15.01.2017]
- Sandlin A., *The Christian Libertarian Idea*, <http://www.forerunner.com/blog/the-christian-libertarian-idea> [dostęp: 15.01.2017]
- Treanor P., *Why Is Libertarianism Wrong?*  
<http://web.inter.nl.net/users/Paul.Treanor/libertarian.html> [dostęp: 01.01.2019]
- Tucker J., *Against Libertarian Brutalism*, <https://fee.org/articles/against-libertarian-brutalism/> [dostęp: 13.05.2018]
- Vallentyne P., Vossen B., *Libertarianism* [w:] red. Zalta E., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2018 Edition, <https://plato.stanford.edu/entries/libertarianism/>, [dostęp: 01.12.2018].
- Wallach P., *Libertarians' Complicated Relationship With Democracy*, <https://www.cato-unbound.org/2016/05/17/philip-wallach/libertarians-complicated-relationship-democracy> [dostęp: 15.05.2018]
- Ward C., *The Case Against Voting*, <https://theanarchistlibrary.org/library/colin-ward-the-case-against-voting> [dostęp: 01.01.2019]
- Wetner C., *Is Voting an Act of Violence?*,  
<http://voluntaryist.com/articles/103.html#.WvgSvbiguGh> [dostęp: 01.01.2019]
- Wilkinson W., *How Libertarian Democracy Skepticism Infected the American Right*,  
<https://niskanencenter.org/blog/libertarian-democracy-skepticism-infected-american-right/> [dostęp: 15.05.2018]
- Wilson J., *A Neo-Libertarian Nation?*, <http://www.partialobserver.com/article.cfm?id=980>  
[dostęp: 14.01.2017]
- Wolff R., *On Left and Right*, <http://original.antiwar.com/robert-paul-wolff/2005/05/25/on-left-and-right/> [dostęp: 30.11.2017]
- Wójtowicz S., *Libertariańska teoria praw własności*,  
<http://stanislawwojtowicz.pl/2016/02/345/> [dostęp: 01.01.2019]
- Zwolinski M., *What is bleeding-heart libertarianism. Part One: Three Types of BHL*,  
<http://bleedingheartlibertarians.com/2011/12/what-is-bleeding-heart-libertarianism-part-one-three-types-of-bhl/> [dostęp: 15.01.2017]