
Norbert Slenzok

Filozofia polityczna Hansa-Hermannna Hoppego



Studium krytyczne

Uniwersytet Zielonogórski

Dla Mamy

Norbert Slenzok

**Filozofia polityczna
Hansa-Hermannna Hoppego
Studium krytyczne**

Zielona Góra 2024

RADA WYDAWNICZA

Andrzej Pieczyński (*przewodniczący*), Andrzej Bisztyga, Bogumiła Burda,
Eugene Feldshtein, Beata Gabryś, Magdalena Gibas-Dorna, Jacek Korentz,
Tatiana Rongińska, Franciszek Runiec (*sekretarz*)



UNIWERSYTET
ZIELONOGÓRSKI

RECENZJA

Dariusz Juruś

REDAKCJA

Ewa Popiłka

REDAKCJA TECHNICZNA

Elżbieta Kościańska

PROJEKT OKŁADKI

Marta Surudo

Na okładce wykorzystano zmodyfikowaną wersję zdjęcia
autorstwa Henrique Vicentego: Hans-Hermann Hoppe
na II Seminário de Escola Austriaca ([https://www.flickr.com/
photos/henriquev/5647874735/](https://www.flickr.com/photos/henriquev/5647874735/); CC by 2.0).

© Copyright by Uniwersytet Zielonogórski
Zielona Góra 2024

ISBN 978-83-7842-542-7

DOI <https://doi.org/10.59444/2024MONaSle>

OFICyna WYDAWNICZA UNIWERSYTETU ZIELONOGÓRSKIEGO

65-246 Zielona Góra, ul. Podgórna 50, tel. 68 328 78 64
www.ow.uz.zgora.pl, sekretariat@ow.uz.zgora.pl

Spis treści

Wstęp	9
Rozdział I	
Wiedza	25
1. <i>A priori</i> działania	28
1.1. „Działanie i poznawanie”. Wczesna epistemologia Hoppego	28
1.2. Prakseologiczne podstawy epistemologii	34
1.3. Prakseologia i socjologia	46
2. <i>A priori</i> argumentacji	54
2.1. Co właściwie mówi <i>a priori</i> argumentacji?	54
2.2. Hoppe jako transcendentalny pragmatysta	56
3. Istota i ocena aprioryzmu Hoppego	65
3.1. Dwa <i>a priori</i> , jedna teoria prawdy	65
3.2. Zarzuty i zarys obrony	67
3.3. Składniki aprioryzmu Hoppego	72
Podsumowanie	79
Rozdział II	
Etyka	81
1. Metaetyka i etyka ogólna	82
2. Libertariańska teoria sprawiedliwości	93
2.1. Argumentacja a rzadkość	93
2.2. Prawa własności	98
2.3. Nieagresja i wolność	108
3. Zarzuty krytyków i obrona etyki Hoppego	118
4. Standaryzacja	132
Podsumowanie	133

Rozdział III

Państwo	135
1. Wywłaszczający obrońca własności	136
2. <i>Modus operandi</i> państwa	143
2.1. Agresja, ideologia, redystrybucja	144
2.2. Pojęcie socjalizmu i jego typologia	152
3. Teoria walki klas	160
3.1. Analiza klasowa	160
3.2. Spór o klasową koncepcję państwa	163
Podsumowanie	172

Rozdział IV

Anarchia	175
1. Ekonomiczna krytyka etatyzmu i teorii dóbr publicznych	177
2. Prywatna produkcja bezpieczeństwa i prawa	181
3. Wyzwanie minarchistyczne	193
3.1. Minarchiści wobec prawa własności	193
3.2. Analityczny argument przeciwko państwu	199
Podsumowanie	204

Rozdział V

Historia	207
1. Arystokracja	208
1.1. Geneza państwa	208
1.2. Nowe średniowiecze?	210
2. Między monarchią a demokracją	212
2.1. Libertarianizm wobec demokracji	212
2.2. Analiza porównawcza monarchii i demokracji	214
2.3. Krytyka teorii monarchii	223
3. Libertarianizm Hoppego a liberalizm	232
3.1. Niemożliwość rządu ograniczonego	232
3.2. Jednak liberalizm?	237
Podsumowanie	245

Rozdział VI

Kultura	247
1. Między lewicą i prawicą	249
2. Konserwatywny libertarianizm	254
2.1. Państwo i proces decywilizacji	254
2.2. Ład naturalny	258

3. Libertarianizm konserwatywny czy liberalny?	264
4. Libertarianizm „ograniczonej imigracji”	277
4.1. Przeciwko otwartym granicom	277
4.2. Krytyka stanowiska Hoppego	280
Podsumowanie	288
Rozdział VII	
Doktryna	291
1. Populistyczna prawica	292
1.1. Paleolibertarianizm	292
1.2. Nowa Kontrkultura i Alternatywna Prawica	300
1.3. Czy ten sojusz jest możliwy?	307
2. Secesjonizm	311
2.1. Enklawizacja i eksklawizacja	311
2.2. Europa Tysiąca Liechtensteinów a secesja bezpieczeństwa	314
2.3. Libertariański secesjonizm – systematyzacja i krytyka	321
Podsumowanie	326
Zakończenie	329
Bibliografia	333
Indeks osób	351
Summary	355

Wstęp

Hans-Hermann Hoppe jest niemieckim filozofem i ekonomistą, interdyscyplinarnym teoretykiem społecznym. Urodził się w 1949 roku w Peine w Dolnej Saksonii, w rodzinie uciekinierów z sowieckiej strefy okupacyjnej¹. Według własnej relacji Hoppego, ojciec był mistrzem krawieckim, który po opuszczeniu sowieckiego obozu dla jeńców zdecydował się na emigrację ze strefy kontrolowanej przez Armię Czerwoną. Matka pochodziła natomiast z rodziny junkierskiej, jednak po wywłaszczeniu dokonanym przez komunistów musiała podjąć pracę nauczycielki w szkole podstawowej. Hoppe wspomina też, że choć rodzice nie byli intelektualistami, w domu znajdowało się sporo pozycji z zakresu literatury niemieckiej i historii oraz nieco książek popularnonaukowych, tak że przyszły myśliciel szybko wyrobił w sobie nawyk czytania. Następnie Hoppe zainteresował się historią i biologią, a wreszcie zaczęły go też pociągać – pod wpływem dyskusji z protestanckimi nauczycielami religii – zagadnienia filozoficzne².

Hoppe studiował na Uniwersytecie Kraju Saary w Saarbrücken (studia licencjackie) oraz Uniwersytecie Goethego we Frankfurcie nad Menem (studia magisterskie i doktoranckie), gdzie skończył się w dziedzinach filozofii, socjologii, historii i ekonomii³. Jako student, będąc – jak wspomina – „dzieckiem swojego czasu”, tj. młodzieżowej rewolty lat sześćdziesiątych, zaczytywał się w tekstach przedstawicieli szkoły frankfurckiej i wyznawał ideały – znów wedle jego własnego określenia – „humanistycznego socjalizmu”. Odrzucał przy tym socjalizm w typie sowieckim,

¹ *About*, nota biograficzna na domowej stronie H.-H. Hoppego, <http://www.hanshoppe.com/about/> [dostęp 1.06.2023]. *Hoppe: The In-Depth Interview*, przeprowadził J. Deist, „The Austrian” March-April 2020, Vol. 6, No. 2, s. 4-13.

² H.-H. Hoppe, *My Path to the Austrian School of Economics*, https://mises.org/wire/my-path-austrian-school-economics?fbclid=IwAR0Wd5ffH1jIalM0dEh_s5TpMK6bQTp9XzPvkLTnRxlepfTfTBu6mq3Nj6qc [dostęp 1.06.2023].

³ *About...*

gdyż wizyty u krewnych pozostałych w NRD skutecznie go do niego zniechęciły⁴. Po kilku latach, pod wpływem fascynacji myślą Karla Poppera, przeszedł na pozycje centrowe, jednocześnie rozwijając zainteresowania filozofią teoretyczną – epistemologią i filozofią nauki. W dziedzinach tych nawiązywał już wówczas – co nie ulegnie w przyszłości zmianie – do poglądów szkoły erlangenkiej, a także Karla-Otto Apla oraz Jürgena Habermasa⁵. Rezultatem była obroniona w 1974 roku na Uniwersytecie Goethego, właśnie pod kierunkiem Habermasa, rozprawa doktorska pt. *Handeln und Erkennen. Zur Kritik des Empirismus am Beispiel der Philosophie David Humes*, dwa lata później wydana w formie książkowej⁶. Następnie jego zainteresowania badawcze ewoluowały w kierunku epistemologicznych fundamentów nauk społecznych ze szczególnym uwzględnieniem ekonomii. W ten sposób, około trzydziestego roku życia, zetknął się Hoppe z pismami Ludwiga von Misesa i innych ekonomistów szkoły austriackiej, w tym swojego przyszłego mentora i przyjaciela – Murraya Rothbarda, jednego z uczniów von Misesa. Dotarł do nich – jak podaje – poprzez przypisy zawarte w pracach Milтона Friedmana i Friedricha Hayeka, z których poglądami politycznymi – wolnorynkowym liberalizmem – w tym czasie sympatyzował⁷. Choć w wymiarze metodologicznym kontakt z dziełami Misesa i Rothbarda miał jedynie – wspomina Hoppe – potwierdzić, rozwinąć i usystematyzować jego pierwotne intuicje co do apodyktycznego statusu praw ekonomicznych, przyniósł on autentyczny przełom, jeśli chodzi o polityczne stanowisko Hoppego. Hoppe stał się mianowicie zwolennikiem libertarianizmu w anarchokapitalistycznym wariacie stworzonym przez Rothbarda⁸. Okres ten zaowocował dwiema ważnymi publikacjami książkowymi. Pierwszą z nich stanowiła praca habilitacyjna pt. *Kritik der Kausalwissenschaftlichen Sozialforschung. Untersuchungen zur Grundlegung von Soziologie und Ökonomie* (1983)⁹, przedstawiona ponownie na frankfurckim Uniwersytecie Goethego. Hoppe rozwinął w niej Misesa krytykę naturalizmu metodologicznego w naukach społecznych oraz pozytywną ideę prakseologii jako aprioryczno-dedukcyjnej nauki o ludzkim działaniu, na której ufundowana miała być ekonomia. Nawiązując ponownie do stanowiska Misesa, jak również do poglądów niemieckiej tradycji *Geisteswissenschaften*, zaproponował ponadto konceptualizację nauk socjologicznych jako rekonstrukcyjnych,

⁴ Hoppe: *The In-Depth...*

⁵ H.-H. Hoppe, *My Path...*

⁶ *Idem*, *Handeln und Erkennen. Zur Kritik des Empirismus am Beispiel der Philosophie David Humes*, Frankfurt/M.-München 1976.

⁷ *Idem*, *My Path...*

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Idem*, *Kritik der Kausalwissenschaftlichen Sozialforschung. Untersuchungen zur Grundlegung von Soziologie und Ökonomie*, Opladen 1983.

rozumiejących nauk o działaniu. W kolejnej książce, zatytułowanej wymownie *Eigentum, Anarchie und Staat* (1987)¹⁰, Hoppe po raz pierwszy wyłożył – w formie systematycznego traktatu – swoje libertariańskie stanowisko, które bez większych modyfikacji co do pryncypiów i ich uzasadnienia będzie prezentował do dziś. W dziele tym znaleźć można już większość kluczowych wątków jego filozofii politycznej: etykę argumentacyjną, będącą połączeniem etyki dyskursu sformułowanej przez Habermasa i – zwłaszcza – Apla z Rothbardowską teorią absolutnych praw własności, stanowczą krytykę państwa jako moralnie niegodziwego i ekonomicznie niewydolnego monopolu, bezkompromisową refutację (nie)ładu demokratycznego oraz ideę bezpieczeństwa społeczeństwa prawa prywatnego (anarchokapitalizmu).

W ocenie Hoppego, przyjęcie poglądów libertariańskich doprowadziło go do izolacji w przeważająco lewicowych kręgach akademickich i efektywnie blokowało rozwój jego kariery naukowej w RFN¹¹. Rzeczywiście, w tamtym okresie nie zajmował on nigdy stałej posady uniwersyteckiej, wykładając jedynie przez jakiś czas na prawach *Privatdozenta* na Uniwersytecie Technicznym w Brunshwiku i kilku innych uczelniach niemieckich. Z drugiej strony, w czasie pracy nad rozprawą habilitacyjną otrzymał Hoppe prestiżowe Stypendium Heisenberga, ufundowane przez Deutsche Forschungsgemeinschaft. W latach 1976-1978 odbył też staż podoktorski (*postdoctoral fellowship*) na Uniwersytecie Stanu Michigan w Ann Arbor, w którego bibliotece natrafił na Misesowskie *opus magnum Ludzkie działanie*, a w pierwszej połowie lat 80. wykladał gościnnie w filii Uniwersytetu Johnsa Hopkinsa w Bolonii¹².

Po nawiązaniu kontaktu z Rothbardem w roku 1985 Hoppe decyduje się w 1986 roku na wyjazd na stałe do USA. Rothbard staje się od tego momentu aż do swojej śmierci w 1995 roku jego „najdroższym, ojcowskim przyjacielem” i mentorem¹³. Hoppe dołącza do swojego mistrza w okresie, kiedy ten pracuje jeszcze na Politechnice Nowojorskiej, ale jeszcze w tym samym roku obaj przenoszą się na Uniwersytet Stanu Nevada w Las Vegas, gdzie Rothbard obejmuje katedrę ekonomii, którą po jego śmierci przejmie Hoppe. Szybko staje się on jedną z centralnych figur intelektualnych amerykańskiego libertarianizmu. Związany jest blisko z założonym przez Rothbarda i Lew Rockwella The Ludwig von Mises Institute, gdzie uzyskuje status *distinguished fellow*. Jest też przez jakiś czas redaktorem naczelnym periodyków „The Review of Austrian Economics” oraz „The Journal of Libertarian Studies”¹⁴.

¹⁰ *Idem, Eigentum, Anarchie und Staat. Studien zur Theorie des Kapitalismus*, Opladen 1987.

¹¹ *Hoppe: The In-Depth...*, s. 6.

¹² *About...*

¹³ „Dearest fatherly friend” H.-H. Hoppe, [w:] *Murray Rothbard: In Memoriam*, red. L. Rockwell, Auburn 1995, s. 36.

¹⁴ *About...*

Po przeprowadzce do USA Hoppe pisze swoje najbardziej znane, anglojęzyczne dzieła. Pierwsze z nich, *Teoria socjalizmu i kapitalizmu* (1989)¹⁵, stanowi kolejny systematyczny traktat z pogranicza filozofii, politologii i ekonomii i zawiera – oprócz obecnych we wcześniejszych pracach wątków etycznych i epistemologicznych – nowatorską konceptualizację i typologię socjalizmu, a także oryginalną krytykę ekonomicznej teorii dóbr publicznych. W 1993 roku ukazuje się z kolei zbiór esejów *Ekonomia i etyka własności prywatnej*¹⁶. Wśród nowych, nieporuszanych przedtem przez myśliciela kwestii pojawiają się tu libertariańska teoria walki klas oraz analizy porządku międzynarodowego. Zbiór zawiera ponadto *stricte* ekonomiczne teksty publikowane przez Hoppego w tamtym czasie, dotyczące teorii monetarnej i krytyki keynesizmu. Dwa lata później wydana zostaje kolejna praca anglojęzyczna – zbiór esejów z epistemologii i metodologii nauk społecznych *Economic Science and the Austrian Method* (1995)¹⁷.

W roku 2001 Hoppe publikuje najpopularniejsze dzieło zatytułowane *Demokracja – bóg, który zawiódł*¹⁸. Praca ta stanowi wyraz konserwatywnego zwrotu w filozofii politycznej Hoppego, który dokonywał się od początku lat 90. Głównym tematem książki jest radykalna krytyka ustroju demokratycznego przy jednoczesnej względnie pozytywnej ocenie monarchii. Oprócz tego rozgłos przyniosły Hoppe'mu wyłożone w *Demokracji...* idee syntezy libertariańskiej teorii sprawiedliwości z konserwatyzmem kulturowym oraz libertariańskiego secesjonizmu – tzw. Europy Tysiąca Liechtensteinów, czyli podziału Starego Kontynentu na setki mikropaństw w celu osłabienia władzy państwa. Należy też wspomnieć o przeprowadzonej przez Hoppego z pozycji libertariańskich krytyce masowej imigracji, która stała się zarzewiem niesłabnącej aż do dziś kontrowersji w kręgach zwolenników libertarianizmu.

Po *Demokracji...* Hoppe opublikował w XXI wieku jeszcze kilka zbiorów esejów i artykułów naukowych o tematyce filozoficznej, politycznej, ekonomicznej i historycznej, w których rozwijał idee znane z poprzednich książek: *The Myth of*

¹⁵ *Idem, A Theory of Socialism and Capitalism: Economics, Politics, and Ethics*, Auburn 2016, wyd. polskie: *Teoria socjalizmu i kapitalizmu. Ekonomia, polityka i etyka*, tłum. P. Nowakowski, Wrocław 2015. Dalej w tekście głównym posługujemy się polskimi tytułami, o ile dana praca została przełożona na język polski.

¹⁶ *Idem, The Economics and Ethics of Private Property. Studies in Political Economy and Philosophy*, Auburn 2006, wyd. polskie: *Ekonomia i etyka własności prywatnej. Studia z zakresu ekonomii politycznej i filozofii*, tłum. K. Nowacki, Warszawa 2011.

¹⁷ *Idem, Economic Science and the Austrian Method*, Auburn 2007.

¹⁸ *Idem, Democracy – the God that Failed. The Economics and Politics of Monarchy, Democracy, and Natural Order*, New Brunswick-London 2007, wyd. polskie: *Demokracja – bóg, który zawiódł. Ekonomia i polityka monarchii, demokracji i ładu naturalnego*, tłum. W. Falkowski, J. Jabłecki, Warszawa 2006.

National Defense. Essays on the Theory and History of Security Production (2003 – jako redaktor i współautor)¹⁹, *The Great Fiction. Property, Economy, Society, and the Politics of Decline* (2012, wyd. poszerzone 2021)²⁰, *Der Wettbewerb der Gauner. Über das Unwesen der Demokratie und den Ausweg in die Privatrechtsgesellschaft* (2012)²¹, *A Short History of Man. Progress and Decline: An Austro-Libertarian Reconstruction* (2015)²² oraz *Getting Libertarianism Right* (2018)²³. Ostatnią wydaną przez niego pracą jest zbiór wygłoszonych w 2004 roku w Mises Institute wykładów zatytułowanych po prostu *Economy, Society, and History* (2021)²⁴.

Hoppe jest ponadto autorem dziesiątków niewydanych w formie książkowej esejów i artykułów publicystycznych. Jest też aktywnym mówcą i propagatorem libertarianizmu oraz szkoły austriackiej: wygłasza gościnne wykłady w wielu krajach świata (kilka razy występował także w Polsce), bywa też niekiedy gościem programów telewizyjnych. Dziesiątki, jeśli nie setki spośród jego wystąpień dostępne są w Internecie i cieszą się dużą popularnością widzów. Najchętniej oglądany spośród nich wykład, wygłoszony 6 października 2019 roku w Moskwie, obejrzano ponad 83 tys. razy, a na samym wykładzie obecnych było przeszło 1500 słuchaczy²⁵. Książki Hoppego przetłumaczono dotąd na ponad trzydzieści języków. Począwszy od swojego pojawienia się w Stanach Zjednoczonych w połowie lat 80. XX wieku, pozostaje on nieodmiennie jednym z najważniejszych libertariańskich uczonych, uchodzącym za bezpośredniego następcę Murraya Rothbarda.

¹⁹ *The Myth of National Defense. Essays on the Theory and History of Security Production*, red. idem, Auburn 2003.

²⁰ *Idem, The Great Fiction. Property, Economy, Society, and the Politics of Decline*, Auburn 2021, wyd. polskie: *Wielka fikcja. Państwo w epoce schyłku*, tłum. K. Nowacki, Warszawa 2014. Z nieznanym nam powodów polskie wydanie książki ukazało się z pominięciem ok. jednej trzeciej zawartych tam tekstów. Część z nich została potem włączona do polskiej edycji *Krótkiej historii człowieka*, pozostałe natomiast do dziś nie ukazały się w języku polskim. Na dodatek drugie (2021) wydanie *The Great Fiction* obejmuje kilka tekstów opublikowanych w ostatnich latach. Dlatego też cytując tę pozycję, nie zawsze możemy podać odnośnik do wydania polskiego. Bywa też tak, że przypis do oryginału odsyła do *The Great Fiction*, jako zaś przekład polski podana jest *Krótką historią...* Z tych samych względów powyżej przytaczamy tytuły zarówno *The Great Fiction*, jak i *Short History of Man* w oryginale. Podkreślamy w ten sposób, że oryginały oraz polskojęzyczne odpowiedniki to właściwie różne książki.

²¹ *Idem, Der Wettbewerb der Gauner. Über das Unwesen der Demokratie und den Ausweg in die Privatrechtsgesellschaft*, Berlin 2012.

²² *Idem, A Short History of Man. Progress and Decline: An Austro-Libertarian Reconstruction*, Auburn 2015, wyd. polskie: *Krótką historią człowieka. Libertariańska rekonstrukcja postępu i upadku*, tłum. Ł. Dominiak, Warszawa 2014.

²³ *Idem, Getting Libertarianism Right*, Auburn 2018.

²⁴ *Idem, Economy, Society, and History*, Auburn 2021.

²⁵ *Hans-Hermann Hoppe in Moscow. Featuring Mikhail Svetov*, <https://www.youtube.com/watch?v=FGLm0xYdaSc> [dostęp 1.06.2023].

Obecnie Hoppe jest emerytowanym profesorem Uniwersytetu Nevady. Wraz z żoną Gulcin Imre Hoppe mieszka w Stambule. W 2006 roku założył Property and Freedom Society, którego jest prezesem²⁶.

*

Przedmiotem niniejszej książki jest filozofia polityczna Hoppego, zasadniczy cel badawczy stanowi zaś jej krytyczna analiza. Pracy przyświeca więc zarówno intencja sprawozdawcza – związana z typowym dla historii filozofii i myśli politycznej zadaniem analizy interpretacyjnej i genetycznej badanych koncepcji – jak i krytyczna. Interesują nas zatem nie tylko treść i źródła filozofii Hoppego, ale także jej wartość logiczna. Osią naszego odczytania jego myśli czynimy jej składnik epistemologiczny – aprioryzm (metodologiczny racjonalizm), który za Stanisławem Judyckim definiujemy jako stanowisko głoszące, że istnieją „sądy uzasadnione inaczej niż za pomocą odwoływania się do doświadczenia w zwykłym sensie”, gdzie przez „doświadczenie w zwykłym sensie” rozumie się „doświadczenie zmysłowe i doświadczenie wewnętrzne”²⁷. Zgodnie z tym stanowiskiem pozadoświadczałne uzasadnienie sądów dokonuje się poprzez użycie rozumu, dzięki czemu sądy uzyskują walor powszechnej ważności dla wszystkich istot rozumnych²⁸.

Ze stanowiska tak pojmowanego racjonalizmu rozwija Hoppe całą swoją filozofię polityczną. Dotyczy to, jak pokażemy, wszystkich jej fundamentalnych elementów: etyki, koncepcji państwa, historiozofii, postulowanej wizji ładu gospodarczego, politycznego i kulturowego, a także – po części – rekomendacji odnośnie do metod realizacji tej wizji. To zaś, co w filozofii Hoppego jest aposterioryczne, jest natomiast przez wiedzę *a priori* rozjaśniane i podlega koniecznym ograniczeniom z jej strony.

Znaczenia badań nad myślą Hoppego upatrujemy w kluczowej pozycji, jaką zajmuje on w spektrum filozofii libertariańskiej. Choć Hoppe nieustannie eksponuje dług intelektualny, jaki zaciągnął u Misesa i Rothbarda, nie jest on w żadnym razie zaledwie epigonem tych dwóch autorów. Wprost przeciwnie: twórczo rozwija on dorobek swoich poprzedników w wielu aspektach. Po pierwsze, w sposób oryginalny łączy go z osiągnięciami filozofii niemieckiej, a dokładniej tych jej kierunków, które stoją na stanowisku istnienia wiedzy *a priori*, opowiadają się za poznawczą i moralną autonomią człowieka jako działającego podmiotu lub bronią absolutnego statusu norm etyki. Libertarianizm Hoppego – inaczej niż deklarującego przywią-

²⁶ *About...*

²⁷ S. Judycki, *Wiedza a priori*, [w:] *Przewodnik po epistemologii*, red. R. Ziemińska, Kraków 2013, s. 349.

²⁸ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania i metafizyka*, Warszawa 1983, s. 45-47.

zanie do filozofii klasycznej Rothbarda – czerpie inspiracje głównie z kantyizmu, konstruktywizmu Paula Lorenzena i jego szkoły, a przede wszystkim z filozofii komunikacji Habermasa i Apla. Po drugie, wykorzystanie tych źródeł pozwoliło Hoppemu na zaproponowanie zupełnie nowego ugruntowania libertariańskiej teorii sprawiedliwości, jaką jest etyka argumentacyjna – jeden z wiodących wariantów uzasadnienia libertarianizmu i przedmiot ożywionej dyskusji w kręgach teoretyków libertariańskich od przeszło trzydziestu lat. Już samo jej autorstwo przesądza o oryginalności Hoppego i znaczeniu jego wkładu w rozwój tej filozoficzno-politycznej teorii. Nie jest to wszelako – po trzecie – jedyna istotna wewnątrzlibertariańska debata, jaką zainicjował. W istocie dużą część sporów toczonych między sobą przez przedstawicieli libertarianizmu można uznać za spory o poglądy Hoppego. Należy tu wymienić – prócz etyki argumentacyjnej i kwestii etycznego uzasadnienia jako takiego – debaty na temat kulturowych implikacji i warunków możliwości libertariańskiego społeczeństwa, libertariańskiej polityki imigracyjnej oraz zagadnień strategii politycznej (secesjonizm i postulaty sojuszu z prawicą). We wszystkich powyższych przypadkach można Hoppego uznać za inicjatora lub jednego z inicjatorów sporu. Dodatkowo należy on do wiodących uczestników debat na temat libertariańskiej teorii walki klas, stosunku libertarianizmu do demokracji oraz klasycznego liberalizmu, jak również możliwości funkcjonowania anarchokapitalizmu. Co za tym idzie, studia nad koncepcjami Hoppego dostarczają wiedzy na temat libertarianizmu jako całości.

W tym miejscu należy wyjaśnić, jaką konceptualizacją nazwy „libertarianizm” operujemy w tej pracy. Jest to bowiem termin wieloznaczny. Począwszy od końca XVIII wieku, przeszedł on długą drogę. Początkowo oznaczał stanowisko metafizyczne uznające istnienie wolnej woli, co do dziś pozostaje drugim znaczeniem tego terminu²⁹. W kontekście politycznym nazwa „libertarianizm” pojawia się natomiast dopiero w drugiej połowie XIX wieku na oznaczenie kogoś występującego przeciwko nadmiernej władzy państwa w imię indywidualnej wolności³⁰. Jednocześnie w kolejnych dekadach termin ten odnoszono głównie do anarchistów – zarówno indywidualistycznych, jak i syndykalistów, komunistów i kolektywistów. W kontekście XIX-wiecznych idei anarchistycznych używali go m.in. – by wymienić najbardziej znane nazwiska – Piotr Kropotkin i Max Nettlau³¹. W odniesieniu do koncepcji wolnorynkowych zastosował go natomiast dopiero Leonard E. Reed, założyciel (w 1946 r.) *think tanku* Foundation for Economic Education, przy czym

²⁹ D. Sepczyńska, *Libertarianizm. Mało znane dzieje pojęcia zakończone próbą definicji*, Olsztyn 2013, s. 24.

³⁰ *Ibidem*, s. 26.

³¹ J. Bartyzel, *Geneza i próba systematyki głównych nurtów libertarianizmu*, [w:] *Libertarianizm. Teoria, praktyka, interpretacje*, red. W. Bulira, W. Gogłoz, Lublin 2010, s. 16.

sięgnięcie po niego motywowane było nabraniem przez nazwę „liberalizm” na gruncie amerykańskim konotacji etatystycznych i egalitarystycznych. Chodziło więc o znalezienie nowego szyldu dla starych idei liberalizmu klasycznego, ufundowanego na aprobacie dla indywidualnej wolności, gospodarki wolnorynkowej i limitowanego kompetencyjnie państwa³². Do dziś spory o monopol na określanie się jako libertarianie toczą anarchokapaliści, zwolennicy państwa minimum i sympatycy wolności osobistej połączonej z szeroko zakrojoną redystrybucją zasobów³³.

W książce opieramy się na definicji libertarianizmu sformułowanej przez Stephana Kinsellę. Nawiązuje ona do stanowiska wypracowanego przez Murraya Rothbarda, a rozwijanego przez Hoppego. Kinsella upatruje jądra libertarianizmu w teorii sprawiedliwości, a dokładniej – w koncepcji absolutnego prawa własności. Prawo to jest pojmowane w libertarianizmie *sensu stricto* dwojako: jako prawo autowłasności (*self-ownership*³⁴) oraz prawo własności przedmiotów zewnętrznych, które zostały nabyte w sposób uprawniony, tj. (a) w drodze pierwotnego zawłaszczenia dóbr dokonującego się na zasadzie pierwszeństwa bądź (b) w drodze dobrowolnego transferu dóbr, do których tytuły własności daje się z kolei sprowadzić do aktów pierwotnego zawłaszczenia³⁵. Na poziomie politycznym stanowisko to pociąga za sobą anarchizm rozumiany jako odrzucenie instytucji państwa, ponieważ instytucja ta, jako przymusowy monopol jurysdykcji i opodatkowania, nie może istnieć, nie dokonując naruszeń tak pojętych praw własności³⁶. Definicja ta ma z naszego punktu widzenia charakter czysto stypulatywny. Stosując ją, nie odmawiamy autorom o innych poglądach prawa do posługiwania się etykietą libertarianizmu. Na potrzeby tej książki zawężamy po prostu pole badawcze do

³² *Ibidem*, s. 17.

³³ Najnowszy i kompetentny, choć nieco amerykanocentryczny zapis tych sporów można znaleźć w: M. Zwolinski, J. Tomasi, *The Individualists. Radicals, Reactionaries, and the Struggle for the Soul of Libertarianism*, Princeton-Oxford 2023.

³⁴ Niewątpliwym postępem w polskiej literaturze przedmiotu jest – zarówno z translatorskiego, jak i analitycznego punktu widzenia – propozycja Dariusza Jurusia, by angielskie wyrażenie *self-ownership* przekładać nie, jak czyniono to przedtem, jako „samoposiadanie”, lecz właśnie jako „autowłasność”. Własność nie jest bowiem tym samym, co posiadanie; ta pierwsza jest konceptem normatywnym, drugie zaś – deskryptywnym. Posiadanie to kontrola nad danym obiektem z wyłączeniem innych osób, własność – prawo do takiej kontroli. Bez tej dystynkcji trudno byłoby pisać np. o ważnej dla libertarianńskiej teorii sprawiedliwości posesoryjnej teorii pierwotnego zawłaszczenia, tj. teorii upatrującej źródła tytułu własności w pierwszym posiadaniu. D. Juruś, *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu. W perspektywie Rothbardowskiej teorii własności*, Kraków 2012, s. 78.

³⁵ S. Kinsella, *What Libertarianism Is*, [w:] *Property, Freedom, and Society. Essays in Honor of Hans-Hermann Hoppe*, red. J.G. Hülsmann, S. Kinsella, Auburn AL 2009, s. 184-193. Oprócz sposobów wymienionych przez Kinsellę, należałoby jeszcze wymienić produkcję oraz restytucję/rekompensatę. Zob. na ten temat rozdz. II.

³⁶ *Ibidem*, s. 196.

teorii Rothbarda i jego kontynuatorów³⁷. Wyjątkiem od obracania się w kręgu tak pojętego libertarianizmu będzie spór anarchokapitalistów z minarchistami (rzecznikami państwa minimalnego). W odniesieniu do niego postaramy się wykazać, że stanowi on w istocie spór pomiędzy libertarianami w przyjmowanym tu znaczeniu a zwolennikami libertarianizmu *sensu largo*. Będziemy bowiem argumentować, że ze wspomnianą teorią sprawiedliwości nie da się pogodzić istnienia żadnego, nawet najbardziej ograniczonego państwa.

Główna teza książki głosi, że Hans-Hermann Hoppe jest filozofem systemowym, a jego filozofia dostarcza libertarianizmowi podstaw o takim właśnie charakterze, tj. tworzących całościowy gmach myśli złożony z koncepcyjnie powiązanych ze sobą elementów. Dorobek Hoppego zaprzecza więc znanemu stwierdzeniu Thomasa Nagela, jakoby libertarianizm pozbawiony był filozoficznych podstaw³⁸. Przeciwnie: przynajmniej u Hoppego uzyskuje on ugruntowanie filozoficzne daleko wykraczające poza minimalizm właściwy współczesnej myśli liberalnej spod znaku takich autorów jak John Rawls. Myśl Hoppego bowiem, wychodząc od pierwszych twierdzeń (aksjomatów) systemu, rozwija się, obejmując dziedziny epistemologii, etyki, teorii państwa i porządku bezpieczeństwa, historiozofii, filozofii społecznej i filozofii kultury, a wreszcie doktryny (strategii) politycznej³⁹. Spoiwem tego systemu jako całości jest aprioryzm. Choć nie sposób utrzymywać, że wszystkie bez wyjątku wątki myśli Hoppego stanowią po prostu logiczne derywaty uznawanych przez niego twierdzeń pierwotnych, każdy z nich pozostaje z nimi w związku w tym sensie, że je uwzględnia, jest nimi treściowo ograniczony lub ma względem nich

³⁷ Podobną definicję do Kinselli proponuje Juruś, wymieniając trzy składniki libertarianizmu – prawo naturalne, austriacką szkołę ekonomii oraz indywidualistyczny anarchizm – spajane uznaniem absolutnego charakteru prawa własności. Podzielając obecną u tego autora intencję oddzielenia kierunku Rothbardowskiego od innych stanowisk określanych mianem libertarianizmu, powstrzymujemy się od przyjęcia jego koncepcji z jednego powodu. Otóż w przypadku teorii tak silnie zmozaralizowanej (skoncentrowanej wokół kwestii sprawiedliwości), ryzykownym wydaje się włączanie do jej definicji konkretnej szkoły ekonomicznej, nawet jeśli tak Rothbard, jak i Hoppe są austriackimi ekonomistami. D. Juruś, *op. cit.*, s. 10. Na temat innych definicji libertarianizmu por. D. Boaz, *Libertarianizm*, tłum. D. Juruś, Poznań 2005, s. 13, 30-35; M. Modrzejewska, *Libertariańskie koncepcje jednostki i państwa we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej*, Kraków 2010, s. 21; D. Sepczyńska, *op. cit.*, s. 141; M. Zwolinski, J. Tomasi, *op. cit.*, rozdz. 1.

³⁸ Por. T. Nagel, *Libertarianism Without Foundations*, „Yale Law Journal” 1975, 1 (85), s. 136-149.

³⁹ Wyrażenie „filozofia systemowa” ukuł Nicolai Hartmann, jako antonim „filozofii problemowej”. Hartmann opowiadał się przy tym za tą drugą, pierwszą kojarząc z dogmatyzmem, ignorowaniem problemów bądź upraszczaniem ich tak, by rozstrzygnięcia dawały się wtłoczyć w ramy systemu. Choć tendencja taka rzeczywiście dochodzi czasem u Hoppego do głosu, naszą intencją nie jest powielanie negatywnych asocjacji wiązanych z systemowym filozofowaniem przez Hartmanna. Chcemy jedynie zwrócić uwagę na fakt, że myśl Hoppego nie podejmuje problemów filozoficznych i politycznych w izolacji od holistycznego obrazu świata. N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia*, [w:] *idem*, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Toruń 1994, s. 14-15.

służebny. Zadanie niniejszej monografii widzimy więc właśnie w (krytycznym) zaprezentowaniu filozofii politycznej Hoppego jako systemu.

Główna teza książki ma, jak widać, charakter historyczny. Nie należy przy tym koniecznie traktować jej jako tezy najważniejszej; spaja ona po prostu cały wywód w jedną całość, dostarczając przy tym osi interpretacyjnej kolejnym rozdziałom. Oprócz niej każdy z rozdziałów wysuwa szereg tez, z których duża część nie jest natury historycznej, lecz krytycznej. Przez krytykę rozumiemy tu zaś nie odrzucenie badanej teorii, tylko samo zainteresowanie jej wartością prawdziwością, a mówiąc mniej technicznie – tym, czy jest ona prawdziwa, czy fałszywa. Czyni to tezy kolejnych rozdziałów – przynajmniej w naszej ocenie – nawet ważniejszymi od tezy głównej.

Książka składa się z siedmiu rozdziałów. W rozdziale pierwszym omawiamy szczegółowo epistemologiczne podstawy filozofii politycznej Hoppego. Wskazujemy dwa komplementarne aksjomaty *a priori* – *a priori* działania oraz *a priori* argumentacji i komunikacji – jako filary filozofii Hoppego. Ponadto charakteryzujemy jego epistemologię z uwzględnieniem jej centralnych elementów, które stanowią – prócz aprioryzmu – transcendentalizm, epistemologiczny fundamentalizm, krytycyzm, uwypuklenie roli języka w poznaniu, pragmatyzm, realizm, antynaturalizm i antypozytywizm. Ekspozujemy zarazem wielowymiarowe związki filozofii Hoppego z poglądami Immanuela Kanta, Jürgena Habermasa, Karla-Otto Apla, Ludwiga von Misesa oraz Paula Lorenzena i innych przedstawicieli szkoły erlangenkiej. Stawiamy tezę (której uzasadnienie kontynuujemy w rozdziale drugim), że bez uwzględnienia tego epistemologicznego zaplecza, zwłaszcza zaś pomijanych w dotychczasowej literaturze wątków zaczerpniętych od Apla, nie sposób zrozumieć filozofii praktycznej Hoppego, w szczególności jego etyki. Wreszcie, wskazując na pewne trudności omawianej epistemologii, formułujemy też sugestie ich przezwyciężenia.

W rozdziale drugim zajmujemy się etycznym stanowiskiem Hoppego. Rozważania nasze koncentrujemy wokół zaproponowanego przez niego uprawomocnienia libertariańskiej teorii sprawiedliwości – etyki argumentacyjnej. Wychodzimy od metaetyki Hoppego, by następnie pokazać, jak w szczegółach przebiega w jego ujęciu ugruntowanie libertariańskiej teorii sprawiedliwości. Polemizujemy przy tym z krytykami jego podejścia, wskazując, że w zdecydowanej większości nie zdołali oni uchwycić sensu koncepcji Hoppego, czego jedną z przyczyn stanowiło zignorowanie filozoficznych korzeni, z których ona wyrasta. Jako drugie źródło chybionych obiekcji identyfikujemy zapoznanie imperatywu, który nazywamy zasadą wolności od konfliktów. Obrona teorii Hoppego, którą proponujemy, jest obroną warunkową: twierdzimy mianowicie, że etyka argumentacyjna jest poprawna formalnie, gdyż wynika logicznie ze swojego epistemologicznego uzasadnienia; jest także poprawna

materialnie, *jeżeli* (a) zaakceptuje się prawdziwość tego uzasadnienia, (b) przyjmie się za Hoppem, że libertariańska teoria sprawiedliwości określa *jedyny* zbiór uprawnień indywidualnych pozwalający na uniknięcie wszelkich konfliktów o rzadkie zasoby. Ponadto w rozdziale tym identyfikujemy intelektualizm etyczny jako pozalibertariański składnik etyki Hoppego. Bardzo ważnym wątkiem rozdziału jest także rekonstrukcja fundamentalnych kategorii libertarianizmu: zasady nieagresji i wolności. Zostają przeformułowane na bazie zasady wolności od konfliktu jako pierwotne wobec praw własności metanormy etyczne.

W rozdziale trzecim podejmujemy zagadnienia Hoppeańskiej teorii państwa jako „wywłaszczającego obrońcy własności”, którego istnienie nie daje się pogodzić ze standardami moralności oraz efektywności ekonomicznej. Szczególny nacisk kładziemy na problematyzację sformułowanej przez Hoppego libertariańskiej teorii walki klas, mającej wyjaśniać naturę relacji pomiędzy państwem i jego sojusznikami a produktywną częścią społeczeństwa. Sporo uwagi poświęcamy pozostałym zwolennikom oraz krytykom tej teorii, broniąc jej przed zarzutami tych ostatnich. Stawiamy tezę, że teoria klasowa jest logicznie kompatybilna z libertarianizmem oraz metodologią austriackiej szkoły ekonomii.

Rozdział czwarty jest poświęcony debacie anarchokapitalistów z minarchistami (rzecznikami państwa minimum) i wkładowi wniesionemu do niej przez Hoppego. Analizujemy w nim jego krytykę teorii dóbr publicznych oraz wizję społeczeństwa, w którym wszelkie społecznie niezbędne funkcje państwa ulegają prywatyzacji, a następnie bronimy jej przed atakami minarchistów. Pytanie, które zadajemy, jest następujące: czy anarchizm wynika logicznie z libertariańskiej teorii sprawiedliwości? Nasza odpowiedź na to pytanie jest twierdząca. Nawiązując do wprowadzonego przez Hoppego pojęcia własności dekretowej oraz znanej z filozofii prawa teorii woli, formułujemy przy tym nowy argument przeciwko państwu, który nazywamy analitycznym. Jak staramy się pokazać, z samego pojęcia państwa wynika, że – niezależnie od proklamacji tej czy innej konstytucji albo ustawy – pozbawia ono swoich obywateli wszelkich uprawnień.

Rozdział piąty ponownie przenosi nas w obszar filozofii historii, ale również teorii państwa. Z pism Hoppego wyłania się pesymistyczna wizja politycznego upadku, rozpoczynającego się wraz z powstaniem państwowości, a kulminującego w nowoczesnym państwie demokratycznym. W aspekcie krytycznym w rozdziale tym koncentrujemy się na przeprowadzonej przez Hoppego częściowej rehabilitacji monarchii, wskazując na metodologiczne oraz rzeczowe ograniczenia jego analiz. Badamy ponadto stosunek Hoppego do klasycznego liberalizmu i tych jego elementów, które obecne są w ustrojach współczesnych państw demokratycznych. Pokazujemy, że – wbrew poglądom pojawiającym się niekiedy w literaturze – libertarianizm stanowi nurt myśli liberalnej.

W rozdziale szóstym przedstawiamy dokonaną przez Hoppego syntezę libertarianizmu z konserwatyzmem. Rozdział ten można zatem potraktować jako analizę kulturowych implikacji etyki argumentacyjnej w ujęciu Hoppego. Pokazujemy w szczególności, dlaczego jego zdaniem libertariańsko-konserwatywna synteza jest konieczna – dlaczego wolnorynkowe społeczeństwo potrzebuje konserwatywnej kultury, a konserwatywna kultura wolnego rynku. Zwracamy przy tym uwagę na symplifikacje obecne w teorii Hoppego oraz przedstawiamy kontekst polemiczny – spór z libertariańską lewicą – w którym teoria ta została wypracowana. Nadto dowodzimy, że z filozoficznego punktu widzenia synteza libertarianizmu z konserwatyzmem jest niemożliwa, a ich związki mogą być jedynie powierzchowne – taktyczne, doraźne, ewentualnie dotyczące pewnych wybranych elementów porządku kulturowego, nigdy zaś filozoficznych fundamentów. Zamiast tego, rozwijając wątek z poprzedniego rozdziału, a zarazem odwołując się do wcześniejszych rozważań na temat etyki argumentacyjnej, proponujemy koncepcję czegoś, co nazywamy po prostu libertarianizmem liberalnym. Ważną część tego rozdziału stanowi wreszcie prezentacja Hoppego teorii ograniczonej imigracji oraz wywołanej przez nią debaty. Podejmując się oceny sporu, przyznajemy rację krytykom Hoppego, według których jego oryginalna próba pogodzenia libertarianizmu z państwowymi restrykcjami imigracyjnymi ostatecznie poniosła fiasko.

Wreszcie w rozdziale siódmym zwracamy się ku problemom libertarianizmu Hoppego jako doktryny politycznej, a więc koncepcji zawierającej nie tylko wizję optymalnego porządku społecznego, ale również propozycje odnośnie do tego, jak ład ów miałby zostać wcielony w życie. Innymi słowy zajmujemy się tym, jak według Hoppego uczynić aprioryczny ideał empiryczną realnością. Proponowanymi przez Hoppego doktrynalnymi podstawami libertarianizmu są sojusz z radykalną prawicą oraz secesjonizm. Odnośnie do tego pierwszego stawiamy tezę, że o ile może on nieść doraźne korzyści, a także opierać się na rozumnych motywach związanych z diagnozą obecnej sytuacji politycznej w krajach Zachodu, jest on jednocześnie obciążony ryzykiem zagubienia ideowej tożsamości libertarian. Przykłady tego można znaleźć w formułowanych przez Hoppego propozycjach prawicowo-libertariańskiej agendy, w tym – proponowanej przez niego koncepcji polityki imigracyjnej. W kwestii secesjonizmu twierdzimy natomiast, że stanowi on inspirującą wizję drogi do spełnienia libertariańskich postulatów. Także i ta koncepcja nie jest wszelako wolna od wad i zagrożeń. Podobnie jak w rozdziale szóstym, idee Hoppego przedstawione są na tle konkurencyjnych koncepcji, odrzucających pozycjonowanie libertarianizmu na prawicy i sojusz z nacjonalizmem.

Główne stosowane przez nas narzędzie badawcze stanowi metoda racjonalnej rekonstrukcji. Metoda ta inspirowana jest analogicznym programem racjonalnej

rekonstrukcji teorii naukowych, wysuniętym już przez Karla Poppera, a rozwiniętym przez Imre Lakatosa⁴⁰. Chodzi o taką rekonstrukcję, która abstrahowałaby od socjopsychologicznych uwarunkowań rozwoju nauki. Zamiast tego Lakatos postulował oparcie się na normatywnej metodologii, Popperowskiej „logice odkrycia naukowego”, dostarczającej standardów, w świetle których historyk nauki mógłby badać „rozwój wiedzy obiektywnej”⁴¹. Innymi słowy sednem tej metody jest badanie „teorii samych w sobie”, takich, jakimi są one w Popperowskim trzecim świecie, nie zaś mozolne odtwarzanie szczegółów faktycznego rozwoju przekonań naukowców. W historii idei filozoficznych i politycznych racjonalne rekonstrukcje polegają natomiast na wydobyciu tych treści badanych koncepcji, które posiadają walor logicznej spójności bądź też wynikają z danej idei albo są przez nią presuponowane. Jak pisze Alexander Linsbichler: „O ile każda forma interpretacji wprowadza do pierwotnych źródeł pewne założenia dotyczące racjonalności, racjonalne rekonstrukcje częściej od innych technik hermeneutycznych naprostowują lub eksponują *explicitie* sprzeczności bądź luki”⁴². Tym samym racjonalna rekonstrukcja okazuje się nierzadko rekonstrukcją w sensie całkowicie dosłownym, prowadząc do przeformułowania oryginalnej koncepcji, która stanowiła przedmiot badania, czyli do interpretacji sprzecznej z własnymi sformułowaniami i wolą badanego autora. Korzystając z tej metody w analizach myśli Hoppego, otwarcie wytykamy mu niekiedy niekonsekwencje i logiczne potknięcia, nierzadko też proponujemy uzupełnienia i przekształcenia jego koncepcji, tak by nadać im bardziej przekonującą postać. Ilekroć tak postępujemy, sygnalizujemy to jednak wyraźnie, zaznaczając, co na dany temat napisał sam Hoppe.

Ponieważ, jak wyraźnie widać to z lektury książki, fundament libertarianizmu stanowi teoria sprawiedliwości rozumianej jako zbiór uprawnień indywidualnych, kluczową metodą naszego racjonalno-rekonstrukcyjnego przedsięwzięcia jest współczesna logika jurydyczna oparta na przełomowych pracach Wesleya N. Hohfelda. Za jej pomocą staramy się penetrować logiczną przestrzeń proponowanej przez Hoppego i innych libertarian teorii uprawnień. Dzięki temu możemy zarówno bronić jej przed nieuprawnionymi zarzutami, jak i rozpoznawać jej słabości i niekonsekwencje. Jednocześnie unikamy w książce stosowania otwartym tekstem narzędzi logiki formalnej – symbolizacji, praw rachunków logicznych itd. Czynimy to, chcąc uniknąć sytuacji, w której zagadnienia nadające się do czysto werbalnego

⁴⁰ K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa 2002, s. 32-33; I. Lakatos, *Historia nauki a jej racjonalne rekonstrukcje*, [w:] *idem*, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, tłum. W. Sady, Warszawa 1995, s. 170-234.

⁴¹ I. Lakatos, *op. cit.*, s. 170-172.

⁴² A. Linsbichler, *Was Ludwig von Mises a Conventionalist? A New Analysis of the Epistemology of the Austrian School of Economics*, Palgrave Macmillan 2017, s. 3.

ujęcia przedstawione zostają w sterylnym i hermetycznym języku podręczników logiki. Taki – by użyć trafnego określenia Stephena Walta – metodologiczny *overkill* dodaje niewiele lub zgoła nic do merytorycznej wartości wywodów, a przy tym sprawia, że lektura staje się nużąca i nieprzyjemna. Negatywnym tego następstwem jest niepotrzebne zmniejszenie liczby czytelników zdolnych zrozumieć tekst, a co za tym idzie – dostarczyć wartościowej jego krytyki⁴³. Wzorem większości współczesnych filozofów analitycznych, logiczną przejrzystość wywodu staramy się więc zachować, sięgając zamiast tego po nieutrudniające lektury elementy logiki nieformalnej i teorii argumentacji, takie jak standaryzacja argumentów poprzez numeryczne wyodrębnienie przesłanek i konkluzji.

Oprócz rozważań krytycznych książka zawiera liczne dociekania natury historycznej, nieraz bardzo przydatne w analizie krytycznej. W pierwszych dwóch rozdziałach argumentujemy, że sensu epistemologii i etyki Hoppego niepodobna uchwycić bez znajomości ich filozoficznych korzeni. Nadto we wszystkich przypadkach, w których stosunek Hoppego do jakiejś kwestii uległ na przestrzeni czasu ewolucji, staramy się zmianę zaakcentować. Nacisk jednak zostaje położony na – by użyć frazeologii Wilhelma Windelbanda – historię problemu i sam problem, nie zaś na historię rozwoju filozofa⁴⁴. Tym samym rozważania zawarte w tej pracy mieszczą się gdzieś pomiędzy tym, co Bogusław Wolniewicz określał jako filozofię antykwaryczną (historyczną) i merytoryczną (rozpatrującą koncepcje filozoficzne pod kątem ich wartości logicznej)⁴⁵. Z jednej strony przedstawiamy tu poglądy Hoppego (aczkolwiek bez pedantycznej analizy rozmaitych drobnych rozbieżności i nieścisłości rozsianych, jak u każdego chyba myśliciela, po całym jego dorobku piśmienniczym) takimi, jakimi jawią się na podstawie jego prac. Z drugiej strony, parafrazując Wolniewicza, jeśli pytamy, co Hoppe myśli, to najczęściej po to, by

⁴³ S. Walt, *Rigor or Rigor Mortis? Rational Choice and Security Studies*, „International Security” 1999, Vol. 23, No. 4, s. 5-48.

⁴⁴ Na temat historii filozofii jako historii problemów filozoficznych zob. N. Hartmann, *op. cit.*, 14 i nn. Hartmann przeciwstawia zarazem historię problemów historii systemów, konstatując: „Pytano u każdego myśliciela: »czego uczył, co właściwie sądził, do jakiego całościowego poglądu zmierzał?«; nie pytano: »co dostrzegł, poznał, pojął, jakie pozostawił osiągnięcia?«” (*ibidem*, s. 18). Zgadzać się z Hartmannem, że właściwym celem historii filozofii – w tym historii filozofii politycznej – jest dostarczanie odpowiedzi na pytania drugiego rodzaju, sądzymy, że dystynkcja ta jest zbyt wyostrowana; wyraźnie nosi piętno antysystemowego stanowiska filozoficznego samego Hartmanna. System jako całość także może przecież podlegać merytorycznej problematyzacji, badanie pojedynczych problemów może być zaś niekompletne poza kontekstem całego systemu. W przypadku Hoppego, bez uwzględnienia jego teorii poznania trudno byłoby właściwie pojąć niektóre jego najgłośniejsze tezy filozoficzno-polityczne: proklamację ostatecznego uprawomocnienia libertarianizmu w ramach etyki argumentacyjnej czy też specyficzną obronę rządów monarchicznych.

⁴⁵ Za: J. Stanisławek, *Filozofowanie Bogusława Wolniewicza*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2018, 3 (107), s. 232.

zastanowić się, czy ma w tym rację⁴⁶. Centralne znaczenie przypisujemy więc ujęciu merytorycznemu. Podejściu takiemu sprzyja zresztą biografia intelektualna Hoppego – jego poglądy skryształizowały się zasadniczo już w jego drugiej książce, odtąd podlegając modyfikacjom jedynie w niektórych aspektach. Jego proza jest też na ogół dość jasna, niekiedy tylko pozostawiając pole dla sporów interpretacyjnych.

Ponieważ jednak czysto historyczne analizy odgrywają tu pewną rolę, w pracy korzystamy również z typowych metod historii filozofii i historii myśli politycznej: analizy genetycznej (ujawniającej inspiracje i historyczne antecedencje) oraz porównawczej (zestawiając Hoppego z innymi myślicielami, uzyskujemy klarowniejszy obraz jego stanowiska).

Należy również poruszyć kwestię źródeł wykorzystanych w książce oraz jej miejsca na tle dotychczasowej literatury przedmiotu. Na literaturę prymarną składają się pisma Hoppego oraz innych libertarian – jego poprzedników, stronników i krytyków. Wykorzystanie tekstów źródłowych w języku oryginału stanowi nieodzowny standard badań doksograficznych, wobec czego trudno poczytywać je sobie za zasługę. Mimo to należy odnotować, że książka ta jako pierwsza obszernie nawiązuje do wczesnych, niemieckojęzycznych dzieł Hoppego. W naszej ocenie ich znajomość, o czym piszemy w różnych miejscach tej książki, rzuca częstokroć nowe światło na jego koncepcje.

Wzmianki wymaga ponadto fakt, że chociaż większość głównych dzieł Hoppego została już przełożona na język polski, jakoś tłumaczeń pozostawia niestety często wiele do życzenia, i to do tego stopnia, że myśli Hoppego są niekiedy przez przekład całkowicie zniekształcane. W książce stosujemy więc do tych dzieł przypisy podwójne, odsyłające zarówno do tłumaczenia, jak i do oryginału. Cytujemy zazwyczaj według przekładu polskiego, niemniej jednak zdarza się, że dokonujemy korekty istniejącego tłumaczenia, każdorazowo informując o tym w przypisie.

Dodatkowym źródłem prymarnym jest wreszcie wywiad, jakiego drogą mailową udzielił nam Hans-Hermann Hoppe, w którym pytaliśmy go przede wszystkim o teoriopoznawcze i etyczne składniki jego filozofii. Cytaty z jego odpowiedzi można znaleźć w rozdziałach pierwszym i drugim.

Literaturę sekundarną tworzą z kolei – oprócz dzieł klasycznych – polsko- i anglojęzyczne opracowania tematyki libertarianizmu i szkoły austriackiej. Ograniczenie się do literatury anglo- i polskojęzycznej wynika z praktycznej nieobecności idei libertariańskich w dyskursie akademickim krajów niemieckiego obszaru językowego. Kolebkę oraz centrum rozwoju idei libertariańskich stanowią Stany Zjednoczone Ameryki, wskutek czego także autorzy spoza krajów anglosaskich

⁴⁶ „Nie pytamy, co Leibniz myślał, tylko czy miał w tym rację”. B. Wolniewicz, *Melioryzm Leibniza*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2016, 4 (100), s. 293.

publikują swoje przemyślenia w ich języku, co dotyczy przecież także samego Hoppego.

Niniejsza książka uzupełnia dotychczasową literaturę o systematyczną prezentację i ewaluację myśli Hoppego postrzeganej jako systemowa całość. Jest to zarazem pierwsza całościowa monografia poglądów tego myśliciela w literaturze polskiej, choć znajdujemy w piśmiennictwie krajowym sporo tekstów fragmentarycznie podejmujących rozmaite wątki jego twórczości (zwłaszcza te prawnicowo-konserwatywne), a zainteresowanie jego poglądami, podobnie jak libertarianizmem jako takim, zauważalnie w Polsce rośnie. Monografii takiej brakuje również w literaturze anglojęzycznej.

Tekst oparty jest na rozprawie doktorskiej „*A priori* wolności, *a priori* porządku. Filozofia społeczno-polityczna Hansa-Hermann Hoppego a spory o podstawy libertarianizmu”, obronionej w 2020 roku na Uniwersytecie Śląskim. Książka zawiera jednak wiele nowych badań. Jej bohater wciąż żyje i tworzy, toteż uwzględniono jego publikacje powstałe w latach 2020-2023 (a także inną opublikowaną w tym czasie literaturę). Co więcej, w okresie tym zrewidowałem niektóre poglądy i rozwinąłem nowe. Około jedną czwartą przesadnie obszernego tekstu usunąłem. Pojawiły się za to kluczowe nowości: zarys obrony epistemologii Hoppego, nowe ujęcia kategorii wolności i nieagresji, analityczny argument przeciwko państwu oraz obrona liberalnego charakteru libertarianizmu. Znaczącym zmianom uległy między innymi standaryzacja etyki argumentacyjnej oraz dyskusja problemu migracji.

Pragnę na koniec podziękować osobom i instytucjom, które miały swój wkład w powstanie tej książki. Promotorom dr. hab. Jackowi Surzynowi i dr. Tomaszowi Słupikowi dziękuję za opiekę w okresie studiów doktoranckich, a dyrektorowi Instytutu Nauk o Polityce i Administracji UZ prof. Stefanowi Dudrze za zachętę do publikacji książki. Doktorowi hab. Łukaszowi Dominiakowi oraz dr. hab. Dariuszowi Jursiowi wdzięczny jestem nie tylko za wnikliwe recenzje wcześniejszych wersji tekstu, ale i inspirację, jaką stanowi dla mnie ich praca. Pod tym względem wiele zawdzięczam też moim przyjaciom z seminarium KASE Katowice, z którymi miałem przyjemność dyskutować szereg wątków tej książki. W tym gronie na szczególne podziękowania zasługuje Karol Zdybel. Przeczytał on całość tekstu i opatrzył go cennymi uwagami. Nie trzeba wspominać, że olbrzymi dług intelektualny zaciągnąłem u prof. Hoppego, któremu serdecznie dziękuję za wzbogacenie książki wyczerpującymi odpowiedziami na moje pytania. Dziękuję wreszcie Mises Institute w Auburn, w którego gościnnych progach przygotowałem część tekstu podczas stażu badawczego latem 2019 roku.

Rozdział I

Wiedza

Jak sygnalizowano już we wstępie, filozofii politycznej Hansa-Hermanna Hoppego nie sposób zrozumieć właściwie bez znajomości jej podstaw epistemologicznych. Na doniosłą rolę, jaką w całości myśli filozofa odgrywa problematyka gnozeologiczna, wskazuje rzut oka na jego dorobek piśmienniczy – dwie pierwsze książki Hoppego (niemieckojęzyczne *Handeln und Erkennen* i *Kritik der kausalwissenschaftlichen Sozialforschung*) oraz późniejsza *Economic Science and the Austrian Method* w całości są poświęcone zagadnieniom teoriopoznawczym, pozostałe zaś jego prace najczęściej zawierają dotyczące ich rozdziały. W tekstach tych Hoppe zajmuje się systematycznie węzłowymi problemami epistemologii: źródłami i granicami poznania oraz teorią prawdy, a także filozofią (metodologią) nauki¹: zarówno filozofią nauk formalnych i przyrodniczych, jak i społecznych, a zwłaszcza ekonomii. Merytoryczny ogląd rozwijanych przez Hoppego teorii także pokazuje, że jego filozofia ma charakter systemowy, a jej punkt wyjścia tworzą właśnie tezy epistemologiczne.

Poniżej przedstawione zostaną zasadnicze składowe epistemologiczne stanowiska Hoppego, za które uznajemy: aprioryzm, transcendentalizm, fundamentalizm epistemologiczny, uwzględniającą osiągnięcia przewrotu lingwistycznego w filozofii teorię działania komunikacyjnego, swoiście pojęty pragmatyzm oraz antynaturalizm (rozumiany jako metodologiczny dualizm nauk przyrodniczych

¹ Pisząc o zagadnieniach filozofii nauki jako „węzłowych problemach epistemologii”, nie chcemy stwarzać sugestii, jakoby była ona wyłącznie subdyscypliną teorii poznania. W istocie jednak centralne kwestie współczesnej filozofii nauki (takie problem demarkacji, pytanie o naturę postępu w nauce czy też spór naturalizmu z antynaturalizmem) traktować można jako w decydującej mierze gnozeologiczne, nawet jeśli nierzadko podnosi się odnośnie do nich argumenty z innych obszarów filozofii i humanistyki (jak np. w Thomasa Kuhna historyczno-socjologicznej analizie zmian paradygmatów w nauce).

i społecznych, ale mający też swoje implikacje antropologiczne) i antypozytywizm. Ten ostatni wyróżniamy tu ze względu na znaczenie polemik z filozofią pozytywistyczną – zwłaszcza w wariacie pozytywizmu logicznego – w procesie uzasadniania własnych koncepcji Hoppego.

Wśród wymienionych wyżej elementów prymarna pozycja przysługuje aprioryzmowi, wokół którego osnuta jest cała – tak teoretyczna, jak i praktyczna – filozofia Hoppego. Jest to aprioryzm szczególny, zinterpretowany z jednej strony w duchu pragmatycznym, z drugiej zaś – komunikacyjnym. Odpowiednio poznanie organizowane jest według Hoppego przez dwa rodzaje konstytutywnego *a priori* – *a priori* działania oraz *a priori* argumentacji. Prowadzą one filozofa do dwu wzajemnie się uzupełniających koncepcji prawdy – pragmatycznej i konsensualnej. W toku dalszych wywodów dokonamy eksplikacji obu tych fundamentalnych *a priori*, następnie zaś pokażemy, jak znajdują one u Hoppego zastosowanie w metodologii nauk.

Epistemologia Hoppego czerpie z rozmaitych tradycji intelektualnych, pośród których na plan pierwszy wysuwają się dwie – prakseologia Ludwiga von Misesa oraz filozofia komunikacji Jürgena Habermasa i, w nawet większym stopniu, Karla-Otto Apla. Pewne wątki z dziedziny filozofii nauki przejął Hoppe też od Paula Lorenzena i tzw. szkoły erlangenńskiej. Sposób, w jaki Hoppe powołuje się na swoich poprzedników, jest wszelako niejednorodny. O ile bowiem pod adresem Misesa stale wychodzą spod pióra Hoppego laudacje i hołdy, a niektóre teksty pisane są otwarcie jako komentarze do prac austriackiego ekonomisty, mające w zamierzeniu rozwijać i pogłębiać ich treść, o tyle zapożyczenia pochodzące od Habermasa i Apla kwituje najczęściej Hoppe bibliograficznym przypisem. Tymczasem twierdzimy, że analizę Hoppeańskiej teorii poznania można by z powodzeniem rozpocząć od parafrazy pierwszego zdania ze wstępu do *Głównych nurtów marksizmu* Leszka Kołakowskiego – Hans-Hermann Hoppe jest filozofem niemieckim². Myśl filozofa jest silnie zakorzeniona w poglądach jego frankfurckich mentorów, a także – częściowo za pośrednictwem Apla – Immanuela Kanta. W dużej mierze poprzez Apla nawiązuje też Hoppe do Charlesa Sandersa Peirce'a, późnego Ludwiga Wittgensteina oraz oksfordzkich filozofów języka potocznego – Johna L. Austina i Johna Searle'a. Sensu niektórych tez Hoppego niepodobna wręcz właściwie uchwycić bez zapoznania się z wypracowaną przez Apla transcendentalną pragmatyką języka. Wynika to stąd, że Hoppe nader zwięzłe – i to głównie w pismach niemieckojęzycznych, zwykle nieznanymi operującej językiem angielskim libertariańskiej publiczności – pre-

² Chodzi oczywiście o zdanie „Karol Marks był filozofem niemieckim”. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn 1988, s. 9.

zentuje niektóre przesłanki swoich wywodów, których pełne rozwinięcie można znaleźć właśnie w dziełach Apla.

W rozdziale tym podejmujemy w związku z powyższym problem badawczy, jaki stanowi treść epistemologii Hoppego, w dwu aspektach. Pierwszy z nich ma charakter teoretyczny – chodzi tu o wydobycie koniecznych presupozycji teorio-poznawczych, jakie poprzedzają logicznie tezy praktycznej filozofii Hoppego. Jak bowiem trafnie zauważa Łukasz Dominiak, badania dedukcyjnej teorii normatywnej, a taką stanowi libertarianizm, obejmować muszą badanie powiązanych z nią teorii tła, a więc teorii fundujących jej pierwsze przesłanki³. Identyfikowane tu teorie tła politycznej myśli Hoppego to właśnie aprioryzm (transcendentalizm) w uzupełniających się wariantach pragmatycznym i komunikacyjnym oraz składające się na niego stanowiska cząstkowe. Drugi aspekt należy do dziedziny rozważań historycznych – postaramy się mianowicie ukazać związku Hoppego ze wskazanymi tradycjami filozoficznymi. Jako że relacja z Misesem jest dobrze znana, logicznie przejrzysta i *explicite* eksponowana przez samego Hoppego, szczególny nacisk położymy w tym kontekście na transcendentalną pragmatykę Apla i doktryny, które z kolei dostarczyły dla niej inspiracji.

Należy podkreślić, że epistemologia Hoppego była w obu tych aspektach pomijana w dotychczasowej literaturze. Na zależność Hoppeańskiej etyki argumentacyjnej od teorii komunikacji Habermasa i Apla zwrócił uwagę jedynie Ilia Schmelzer, jednakże jego artykuł – opublikowany na prywatnym blogu – przeszedł bez echa. Ponadto Schmelzer skupił się przede wszystkim na krytyce koncepcji Hoppego z pozycji Popperowskiego racjonalizmu krytycznego, nie dowodząc kompleksowo istnienia logicznych związków między myślą Hoppego a Habermasowsko-Aplowską teorią komunikacji. Postrzegał on przy tym wpływ obu tych myślicieli na Hoppego jako mniej więcej równie silny⁴. Na ścisłą kompatybilność Hoppeańskiego *a priori* argumentacji z filozofią Apla zwrócił z kolei uwagę Gerard Radnitzky, ale ograniczył się on do poczynienia zaledwie wzmianki na ten temat⁵.

Jak zobaczymy w kolejnym rozdziale, pominięcie zakładanych w etyce Hoppego teorii tła fatalnie zaciążyło na toczącej się wokół niej debacie, prowadząc zarówno krytyków, jak i obrońców do błędnych interpretacji i chybionych argumentów.

³ Ł. Dominiak, *Jak badać libertariańską teorię sprawiedliwości? Uwagi metodologiczne na temat struktury, problemów i metod badania teorii dedukcyjnej*, „Dialogi Polityczne/Political Dialogues” 2018, 24, s. 90-92.

⁴ I. Schmelzer, *Against Absolute Certainty* [niedostępne], ilja-schmelzer.de/papers/againstCertainty.pdf, s. 4-32 [ostatni dostęp 26.09.2022].

⁵ G. Radnitzky, *Reply to Hoppe – on Apriorism in Austrian Economics*, [w:] *Values and the Social Order*, Vol. 1: *Values and Society*, red. G. Radnitzky, H. Bouillon, Avebury 1995, s. 189-194.

1. *A priori* działania

1.1. „Działanie i poznawanie”. Wczesna epistemologia Hoppego

Szereg kluczowych ustaleń dla Hoppeańskiej teorii poznania przynosi już jego wczesna, napisana w 1974 roku jako rozprawa doktorska, a ogłoszona drukiem dwa lata później, praca pod wymownym tytułem *Handeln und Erkennen*. Nigdy nieprzetłumaczona i niedostępna w świecie anglosaskim pozostaje ona zupełnie niezauważana przez komentatorów i polemistów Hoppego. Zawiera ona tymczasem wiele tez i argumentów, które w zbliżonej lub wręcz niezmięnionej postaci powrócą później w jego pismach anglojęzycznych, jak również takich, które w znacznym stopniu pogłębiają znane z późniejszych prac wywody. Mimo to, prezentując zawarte w niej treści, decydujemy się odejść jednorazowo od przyjętego w tej rozprawie porządku problemowego na rzecz układu chronologicznego, wyodrębniając analizę tej młodzieńczej pracy Hoppego w osobnym podrozdziale. Postępujemy tak z następujących powodów. Pisząc *Handeln und Erkennen*, Hoppe nie znał jeszcze ani Ludwiga von Misesa i szkoły austriackiej, ani Murraya Rothbarda i libertarianizmu. O ile więc jego dzieła powstałe po zapoznaniu się z ich dorobkiem oraz przejęciu zasadniczej części ich poglądów reprezentują jeden zasadniczo stały – nawet jeśli podlegający pewnym zmianom poza swoim filozoficznym jądrem – światopogląd, o tyle *Handeln und Erkennen* należy do innego, wczesnego, przed-austriackiego i przed-libertariańskiego etapu w rozwoju intelektualnym myśliciela. Z drugiej strony, wiele koncepcji zaprezentowanych w tej książce zostało przez Hoppego podtrzymanych w jego dojrzałym, austro-libertariańskim okresie, a niektóre z nich wyłożono tam z większą precyzją bądź bardziej otwarcie niż w późniejszych, lepiej znanych czytelnikom tekstach. Inspiracja myślą epistemologiczną i metodologiczną Misesa przyniosła wszelako, jak zobaczymy, doniosłą transformację systemowych ram, w których funkcjonują bardziej szczegółowe, stale nawracające tezy Hoppego. Wczesny Hoppe to zwolennik „pragmatycznie zorientowanej filozofii transcendentualnej”⁶, prowadzącej do „mediacji między empiryzmem i aprioryzmem na wyższym poziomie”⁷ poprzez identyfikację opisywanych przez psychologię rozwojową oraz ewolucyjną biologię „naturalistycznie pojętych praktyczno-życiowych potrzeb”⁸ jako korzenia, z którego wyrasta ludzkie poznanie. Dojrzały, zaznajomiony z pracami Misesa Hoppe zwraca się natomiast ku bliższej oryginalnemu transcendentalizmowi Kanta, aczkolwiek nadal aktywistycznej i czerpiącej

⁶ H.-H. Hoppe, *Handeln und Erkennen. Zur Kritik des Empirismus am Beispiel der Philosophie David Humes*, Frankfurt/M.-München 1976, s. 10.

⁷ *Ibidem*, s. 8.

⁸ *Ibidem*, s. 65.

z pragmatyzmu interpretacji tego, co aprioryczne, jako nieredukowalnego do żadnych wewnątrzświatowych, naturalnych czynników⁹. Z tego powodu w tym podrozdziale omawiamy przede wszystkim zawarte w *Handeln und Erkennen* twierdzenia ogólnieepistemologiczne: to one wykraczają poza treść późniejszych dzieł Hoppego bądź z głębią ujęcia, bądź też, z drugiej strony, odmiennym rozumieniem aprioryczności. Z kolei obecne tam wątki należące do dziedziny filozofii nauki, w tym dyskusję ze współczesnymi stanowiskami w jej obrębie, pozwalamy sobie, celem uniknięcia powtórzeń, omówić w układzie problemowym wraz z zagadnieniami dojrzałej myśli Hoppego, mając na względzie niemal pełną zbieżność tez i argumentów, jakie w tych kwestiach podnosi myśliciel w różnych okresach.

Punktem wyjścia epistemologii *Handeln und Erkennen* jest krytyka empirystycznej wizji poznania, za której wzorcowy przypadek uznaje Hoppe filozofię Davida Hume'a. Najogólniej rzecz ujmując, krytyka ta jest wymierzona w empirystyczny model biernego podmiotu. Stanowisko, z którego model ów jest krytykowany, stanowi natomiast właściwy dla transcendentalizmu model podmiotu aktywnego. Aktywność poznawcza jest tu przy tym pojmowana jako jedna z aktywności życiowych. Innymi słowy: poznanie jest subkategorią działania, a priori wydobywane zaś przez filozofię transcendentalną jest „funkcjonalnym a priori” (*ein funktionales Apriori*)¹⁰.

Jako pierwszy cel ataku obiera Hoppe Hume'owską teorię uniwersaliów. Hume przyjmował, jak wiadomo, stanowisko nominalistyczne: wrażenia i idee docierające do poznającego podmiotu są zawsze jednostkowe; to podmiot, w drodze psychicznych aktów asocjacji, łączy je na podstawie podobieństw w pojęcia ogólne¹¹. Zdaniem Hoppego rozwiązanie to jest nie do utrzymania. Zakłada ono bowiem, że idee porównuje się jako podobne. To wszelako byłoby niemożliwe bez uprzedniego założenia, że dane obecne w doświadczeniu stanowią egzemplarze pojęć ogólnych¹². To pojęcia ogólne stanowią warunek możliwości porównań, nie odwrotnie¹³. Stojąc na gruncie psychologicznej metody Hume'a i jego nominalizmu, niepodobna według Hoppego oddzielić prostych idei od czasu i miejsca, w których występują. Nie uznawszy jakości danych w doświadczeniu elementów z góry za ogólne, podmiot nie byłby więc zdolny do wytworzenia żadnego ustrukturyzowanego obrazu rzeczywistości, a co za tym idzie – działania; pozostałby na zawsze w obrębie amorficznego przepływu niewyraźnych pojęciowo danych zmysłowych.

⁹ W prywatnej korespondencji Hoppe potwierdza to ujęcie jego filozoficznego rozwoju. *Idem*, Korespondencja prywatna, 2020.

¹⁰ *Idem*, *Handeln und Erkennen*, s. 9.

¹¹ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2005, cz. I, rozdz. 1.

¹² H.-H. Hoppe, *Handeln und Erkennen*, s. 33-34.

¹³ *Ibidem*, s. 45.

Trzeba w związku z tym uznać, że wszelkie pojęcia ujmowane są w poznaniu od początku jako ogólne, a wraz z dalszymi doświadczeniami, tj. wraz z wystąpieniem kolejnych, nieznanymi przedtem indywidualnych przedmiotów, zmienia się jedynie ich „zakres zastosowania” (*Anwendungsbereich*)¹⁴. W pojedynczych elementach doświadczenia zawarte są zawsze pojęcia ogólne. W ten sposób wydobywa Hoppe pierwsze z transcendentálnych warunków możliwości doświadczenia: kategorię ogólności (*Allgemeinheit*)¹⁵.

W ocenie Hoppego porażkę, jaką Humeowski empiryzm ponosi w wyjaśnianiu konstytuowania się doświadczenia, uwidaczniają dobitnie rezultaty podjęcia w jego ramach problemu przyczynowości. Wynik rozważań Hume’a był sceptyczny: wiedzy o istnieniu w świecie związków przyczynowych nie sposób wywieść ani ze stosunków między ideami (*relations of ideas*), ani też ze znajomości faktów (*matters of fact*). Te pierwsze bowiem nie zawierają w ogóle wiedzy przedmiotowej, drugie natomiast pouczają nas wyłącznie o współwystępowaniu (korelacji) pojedynczych faktów w czasie¹⁶. Logiczną podstawą sceptycyzmu, w jaki popada tu empiryzm – Hume, zdaniem Hoppego, jedynie doprowadził empirystyczną gnozeologię do jej ostatecznych konsekwencji – jest pasywistyczna koncepcja poznania. Problem daje się tymczasem łatwo usunąć, gdy pojmie się poznanie jako rodzaj działań, a jego kategorie – w tym przyczynowość – uzna za instrumenty praktycznej orientacji w świecie, „schematy działania” (*Handlungsschemata*)¹⁷. O orientacji takiej nie mogłoby być natomiast mowy przy założeniu, że w świecie nie istnieje stałość. Pisze Hoppe: „Znajdujemy się poniekąd pod przymusem powtarzania działań. Przymus ten objawia się również w tym, że percepcje stanowią informacje o możliwych działaniach i muszą być od początku traktowane jako ogólne, abstrakcyjne, możliwe do przenoszenia i powtarzalnie stosowalne”¹⁸. Innymi słowy, działanie jest w istocie celowe (dokładniej: celowo-racjonalne, *zweckrational*), a przez to z natury zorientowane na przyszłość, wobec czego zakłada ono jako swój warunek wstępny powtarzalność przeszłych doświadczeń w przyszłości. Do kategorii ogólności dołącza się zatem druga kategoria *a priori*: przyczynowość (*Kausalität*)¹⁹.

W podobny sposób dokonuje Hoppe wyprowadzenia substancji (*Substanz*) jako kolejnej transcendentálnej kategorii. Trudności, jakie stwarza ona dla doktryny empiryzmu, dostrzegął już Locke, jednakże nie wyciągnął on ze swojego stanowiska ostatecznych wniosków, utrzymując pojęcie substancji w ramach swojego

¹⁴ *Ibidem*, s. 34.

¹⁵ *Ibidem*, s. 73.

¹⁶ D. Hume, *op. cit.*, cz. III, rozdz. 3.

¹⁷ H.-H. Hoppe, *Handeln und Erkennen*, s. 37.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, s. 74.

systemu²⁰. Hume, po raz kolejny wyostrzając tezy poprzednika poprzez oczyszczenie ich z niekonsekwencji, zanegował natomiast pojęcie substancji w sposób analogiczny do refutacji, jakiej poddał ideę przyczynowości²¹. Wymierzone w Hume'a rozumowanie Hoppego także przebiega tu analogicznie jak w odniesieniu do przyczynowości. Bez założenia, że u podstaw akcydentalnych jakości stoją stałe substraty zapewniające jedność przedmiotu doświadczenia, praktyczna orientacja w świecie byłaby nie do pomyślenia²².

Zdaniem Hoppego po części dostrzegał to i Hume, traktując myślenie w kategoriach przyczynowości i substancji jako manifestację naturalnego instynktu człowieka, zakorzenionego w praktyce jego życia. Nie pojął on jednak, że doświadczenie musi być zawsze ujmowane jako dostarczające wiedzy o możliwej, nie zaś jedynie aktualnej praktyce²³. Stąd właśnie potrzeba interpretacji doświadczenia w kategoriach ogólności, przyczynowości i substancji – tylko bowiem za sprawą tych kategorii sukces bądź porażkę da się rozpoznać jako potwierdzenie albo załamanie przyjętego schematu działania. W przeciwnym wypadku zarówno sukces, jak i porażka pozostawałyby niewytłumaczalne, stanowiąc wyłącznie izolowane wzajemnie, niepowtarzalne wydarzenia. Jak stwierdza Hoppe,

Ogólność i przyczynowość należą zatem do warunków możliwości praktyczno-życiowo użytecznych doświadczeń. Bez dokonania uprzednio generalizującej interpretacji tego, co doświadczane w indywidualnych przypadkach, interpretacji, w której wyraża się przymus stabilizacji oczekiwań co do zachowań – nie byłoby żadnej możliwości odróżnienia obiektywnych związków przyczynowych od subiektywnego następstwa percepcji²⁴.

Z wyżej zarysowanego stanowiska podejmuje Hoppe zagadnienie logiki odkrycia naukowego. Również w tym przypadku punkt wyjścia stanowi dla niego krytyka empiryzmu, a dokładniej – empirystycznego ujęcia problemu indukcji. Problem ten najkrócej sformułować można tak oto: jak możliwe jest stawianie twierdzeń uniwersalnych, a więc takich, których zakres obowiązywania jest nieograniczony, opierając się zawsze na ograniczonym materiale doświadczalnym? W szczególności: jak możliwe jest wywiedzenie z doświadczenia praw nauki?²⁵. Niemożność pozytywnego rozstrzygnięcia tej kwestii przez empiryzm, który musi – jak u Hume'a – doprowadzić do rezultatów sceptycznych, stanowi miarę porażki empiryzmu: filozofia, która w myśleniu według doświadczenia upatrywała źródeł postępu naukowego,

²⁰ *Ibidem*, s. 56-57. Por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1955, t. 1, ks. II.

²¹ D. Hume, *op. cit.*, cz. I, rozdz. 1.

²² H.-H. Hoppe, *Handeln und Erkennen*, s. 56 i nn.

²³ *Ibidem*, s. 58-59.

²⁴ *Ibidem*, s. 74-75.

²⁵ D. Hume, *op. cit.*, cz. I, rozdz. 3.

nie jest ostatecznie w stanie owego postępu wyjaśnić²⁶. Samo postawienie problemu indukcji wynika jednakże zdaniem Hoppego wyłącznie z ograniczeń empiryzmu; jest to więc w istocie „problemem pozorny” (*Scheinproblem*)²⁷. Powstaje on wyłącznie wówczas, gdy za podstawę wiedzy obierze się „pojedyncze doświadczenia” (*Einzelerfahrungen*)²⁸. Jeśli natomiast wszystkim sądom ogólnotwierdzącym przypisze się od początku ważność uniwersalną jako schematom możliwego działania, żaden problem nie powstaje:

Problem indukcji zawdzięcza swoje pojawienie się empirystycznemu dogmatowi, dogmatowi pasywnego poznawania. Dla nas natomiast żadnego problemu indukcji nie ma, czy też inaczej mówiąc, pokazujemy poprzez samo swoje przetrwanie, że problem ten był dla nas od zawsze rozwiązany. Nie dlatego, że nie znamy dbałości o logikę, lecz dlatego, że dla nas – w przeciwnym razie nie moglibyśmy istnieć – pojedynczych doświadczeń, nieujętych ogólnie doświadczeń tego, co pojedyncze, nie ma i nigdy nie było. Wraz z nimi znika w rzeczy samej problem nabudowania tego, co ogólne, na tym, co pojedyncze²⁹.

Nie oznacza to bynajmniej, że każde przynoszące praktyczny sukces twierdzenie ogólne uzyskuje *eo ipso* walor apodyktycznej prawdziwości. Wszystkie sądy doświadczalne są fallibilne w tym sensie, że zawsze możliwa jest porażka dotychczas wydajnego twierdzenia. Ta jednak nie tyle falsyfikuje twierdzenie, co wskazuje na ograniczenia przysługującego mu zakresu stosowalności i sugeruje poszukiwanie nowego, szerzej stosowalnego schematu³⁰.

W tym praktycystycznym duchu definiuje Hoppe również pojęcie prawdy. Choć w przyszłości bynajmniej nie porzuci on koncepcji wyartykułowanej w *Handeln und Erkennen*, jest to jedyna praca filozofa, w której zajmuje się on tym węzłowym epistemologicznym zagadnieniem w sposób względnie systematyczny, wprost przedstawiając przyjmowaną przez siebie teorię. Jest to teoria pragmatyczna. Piśze on: „Obiektywność definiuje się poprzez możliwość skutecznego powtarzania w praktyce jakiegoś schematu działania”³¹. Z kolei klasyczne, korespondencyjne pojęcie prawdy zostaje przez Hoppego poddane krytyce³². Według niego teorię

²⁶ H.-H. Hoppe, *Handeln und Erkennen*, s. 75.

²⁷ „Scheinproblem”. *Ibidem*, s. 72.

²⁸ *Ibidem*, s. 72-73.

²⁹ *Ibidem*, s. 75.

³⁰ *Ibidem*, s. 91.

³¹ *Ibidem*, s. 83.

³² Na potrzeby tej pracy rezygnujemy z rozróżnienia pomiędzy koncepcją klasyczną a korespondencyjną, na które zwracają często uwagę historycy tego problemu. Hoppe ze swojej strony także traktuje te pojęcia jako równoważne. Ścisłej rzecz ujmując, stosuje on termin „tradycyjne, adekwacyjne pojęcie prawdy” (*traditionelle Adäquationsbegriff der Wahrheit*). *Ibidem*, s. 106. Por. J. Woleński, *Historia pojęcia prawdy*, [w:] *Przewodnik po epistemologii*, red. R. Ziemińska, Kraków 2013, s. 55-63.

korespondencyjną nie bez powodu zaakceptował w swoim empiryzmie Hume – odzwierciedla ona bowiem wizję pasywnego podmiotu poznania, niejako bezinteresownie zwróconego ku przedmiotowi³³. Nadto teoria korespondencyjna obarczona jest w ocenie Hoppego nieprzewycięzalną trudnością logiczną. Myśliciel, cytując w tym kontekście Jeana Piageta, argumentuje, że teoria ta, będąc teorią odwzorowywania rzeczywistości w myśleniu, ufundowana jest na rozróżnieniu pomiędzy tkwiącym w rzeczywistości wzorcem a jego odwzorowaniem, przy czym prawda definiowana jest jako „zgodność wzorca z odwzorowaniem” (*Übereinstimmung von Vorbild und Abbild*)³⁴. Ponieważ jednak, w ramach tej samej teorii, wzorzec może być dany podmiotowi wyłącznie poprzez swoje odwzorowanie, porównanie pierwszego z drugim jest wykluczone, wobec czego również pojęcie zgodności między nimi okazuje się puste³⁵.

W sporze pomiędzy idealizmem a realizmem zajmuje natomiast Hoppe stanowisko, które określić można jako pośrednie. Filozof opowiada się przeciwko skrajnej idealistycznym kontynuacjom kantyzyzmu, uznając Kantowskie pojęcie rzeczy samej w sobie za możliwe do utrzymania. Jednocześnie na odpowiednie uchwycenie pojęcia rzeczy samej w sobie pozwala wyłącznie aktywistyczna reinterpretacja transcendentalizmu. O tym, że rzeczywistość nie zawiera się immanentnie w subiektywności, powiadamia nas bowiem możliwość błędu, tj. nieudanego zastosowania schematów działania. Uzyskane w ten sposób pojęcie rzeczy samej w sobie jest wszelako pojęciem negatywnym: porażka przynosi wprawdzie informację o tym, że użyty schemat nie odpowiadał w pełni rzeczywistości, jednak nie dostarcza jej adekwatnego oglądu. Takiego oglądu nie gwarantuje również sukces. Skuteczne schematy działań mogą wszak zawsze co do zasady podlegać doskonaleniu bądź zastąpieniu innymi, bardziej skutecznymi schematami³⁶. Hoppe podsumowuje swoje stanowisko następująco: „Ta zasadnicza możliwość [możliwość porażki – N.S.] potwierdza koncepcję jedynie negatywnie pojmowalnych rzeczy samych w sobie: Kantowski pogląd na możliwą jedynie »dla nas« subiektywną obiektywność, która oczywiście nie przeciwstawia się »prawdziwej« obiektywności, lecz również nie zbiega się z nią”³⁷. Hoppe optuje zatem za koncepcją rzeczy samej jako pojęcia granicznego. Stanowi ona dla niego – by użyć formuły marburskiej szkoły neokantyzyzmu, do której wszelako Hoppe bezpośrednio się nie odwołuje, zamiast tego nawiązując do Charlesa Sandersa Peirce’a – całość i zadanie poznania

³³ H.-H. Hoppe, *op. cit.*, s. 106-107.

³⁴ *Ibidem*, s. 107.

³⁵ *Ibidem*, s. 107, przyp. 189.

³⁶ *Ibidem*, s. 109-111.

³⁷ *Ibidem*, s. 111.

naukowego³⁸. W pragmatystycznej epistemologii Hoppego oznaczałoby to stan, w którym błąd i porażka zostają całkowicie wyeliminowane. Takie w pełni adekwatne uchwycenie rzeczywistości w poznaniu również pojmować trzeba negatywnie – jako ideę regulatywną bądź horyzont, ku któremu poznanie się kieruje, a którego nigdy nie osiągnie³⁹.

Jak wspomniano, w swojej wczesnej publikacji Hoppe dokonuje zarazem swoistej naturalizacji *a priori*. Organizujące doświadczenie formy poznania apriorycznego stanowią ostatecznie ewolucyjny produkt „historii gatunku” (*Gattungsgeschichte*) i służą jego „interesom poznawczym” (*Erkenntnisinteressen der Gattung*)⁴⁰. Są zatem takie możliwe światy, w których nasze – ludzkie – schematy interpretacyjne zawodzą⁴¹. Starając się zrekonstruować ich rozwój, Hoppe przywołuje teorie wspomnianego już Jeana Piageta oraz Konrada Lorenza⁴². To – zdaniem Hoppego – konieczne ograniczenie transcendentalizmu pozwala zarazem na przezwyciężenie jego idealistycznych implikacji. Tym samym dochodzi też do częściowego pojednania aprioryzmu z empiryzmem: to, co aprioryczne, rozpoznane zostaje jako wynik naturalnych, empirycznie uchwytnych procesów⁴³.

1.2. Prakseologiczne podstawy epistemologii

Istotne zmiany w teoriopoznawczej doktrynie Hoppego, jakie przynosi jego zerknięcie się z poglądami Misesa i szkoły austriackiej, dotyczą po części przesunięć problemowych. O ile w *Handeln und Erkennen* zainteresowania Hoppego koncentrowały się wokół ogólnych zagadnień epistemologii oraz problemów filozofii nauk przyrodniczych, o tyle po przyjęciu metodologicznych i ekonomicznych pozycji Misesa środek ciężkości w pracach filozofa przenosi się na filozofię nauk społecznych ze szczególnym uwzględnieniem ekonomii, jak również ekonomię właściwą. Zagadnieniom metodologicznym poświęcona jest w całości rozprawa habilitacyjna filozofa, pochodząca z 1983 roku *Kritik der Kausalwissenschaftlichen Sozialforschung*. Rozważania z tej dziedziny zawiera też książka *Economic Science and the Austrian Method* z roku 1995, a także szereg pomniejszych pism. Co jednak

³⁸ H. Cohen, *Kantowska teoria doświadczenia*, tłum. A.J. Noras, Kęty 2012, s. 472-473. Por. A.J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2005, s. 202.

³⁹ H.-H. Hoppe, *Handeln und Erkennen*, s. 109, przyp. 193.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 100.

⁴¹ *Ibidem*, s. 105.

⁴² *Ibidem*, s. 22-30, *passim*. Zbliżone, znaturalizowane wersje transcendentalizmu były oczywiście znane znacznie wcześniej, przede wszystkim za sprawą tzw. fizjologicznego nurtu neokantyzmu, reprezentowanego w drugiej połowie XIX w. zwłaszcza przez Hermanna von Helmholtza, Friedricha Alberta Langego oraz Hansa Vaihingera. Hoppe nie odwołuje się jednak do tych źródeł. Por. A.J. Noras, *Historia neokantyzmu*, Katowice 2012, s. 222-257.

⁴³ H.-H. Hoppe, *Handeln und Erkennen*, s. 102-105.

ważniejsze, od Misesa zapożyczony zostaje jeden z punktów archimedesowych dojrzalej filozofii Hoppego: aksjomat działania. Zdaniem Misesa, dystynktywną cechą człowieka stanowi fakt, że ludzie działają, to jest zachowują się w sposób celowy i świadomy. Jak powiada Mises, „człowiek [...] jest nie tylko *homo sapiens*, lecz także – w nie mniejszym stopniu – *homo agens*”⁴⁴. Działanie jest zaś „świadomym zachowaniem istoty ludzkiej. Konceptualnie daje się ono wyraźnie i jasno odróżnić od nieświadomej aktywności [...]”⁴⁵. Polega ono na dążeniu do zastąpienia mniej zadowalającego stanu rzeczy bardziej satysfakcjonującym. Tym samym działanie z konieczności wiąże się z usunięciem odczuwanego dyskomfortu oraz wyborem (podmiot wybiera co najmniej między istniejącym stanem rzeczy a jego zmianą)⁴⁶.

Dla austriackiego ekonomisty aksjomat ten stanowi twierdzenie pierwotne prakseologii, czyli ogólnej nauki o ludzkim działaniu. Nauka taka cechować się miała według niego kilkoma fundamentalnymi atrybutami. Po pierwsze, miała stanowić dyscyplinę aprioryczno-dedukcyjną: bezsporna prawdziwość twierdzenia pierwotnego miała przenosić się na jej wnioski, mające zastosowanie dla każdego działającego podmiotu niezależnie od czasu i miejsca⁴⁷. Mówiąc językiem Kanta, do którego Mises stale nawiązywał, jej prawom przysługiwać miały „konieczność i ścisła ogólność”⁴⁸. Po wtóre, prakseologia to w ujęciu Misesa nauka formalna w tym znaczeniu, że bada ona logiczne konsekwencje faktu, że człowiek działa celowo, abstrahując od materii jego działań, czyli celów, które faktycznie on obiera. Jak pisze Mises: „Jej tematem jest nie treść ludzkich wyborów, lecz to, co z nich wynika: działanie. Nie dba o to, *co* człowiek wybiera, lecz o to, *że* właśnie wybiera i działa zgodnie z dokonanym wyborem”⁴⁹. Prakseologia jest zatem dla Misesa swoistą logiką ludzkiego działania⁵⁰. Najbardziej rozwiniętą gałęzią prakseologii miała być uprawiana przez samego Misesa ekonomia, jednakże nie wykluczał on zastosowania ogólnej teorii działania w innych obszarach wiedzy⁵¹.

Obrazu Misesowskiej prakseologii dopełniają dwie kardynalne dyrektywy metodologiczne, do których stale nawiązuje Hoppe i inni autorzy austro-libertariańscy: zasada metodologicznego indywidualizmu oraz zasada metodologicznego subiektywizmu. Pierwsza wychodzi od przesłanki indywidualizmu ontologicznego: „Wszelkie działania są działaniami jednostek. [...] Kolektywny byt społeczny nie istnieje

⁴⁴ L. von Mises, *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2011, s. 11.

⁴⁵ *Idem*, *Epistemological Problems of Economics*, tłum. G. Reisman, Auburn 2003, s. 24.

⁴⁶ *Idem*, *Ludzkie działanie*, s. 11.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 34.

⁴⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, B4.

⁴⁹ L. von Mises, *Teoria a historia. Interpretacja procesów społeczno-gospodarczych*, tłum. G. Łuczkiwicz, Warszawa 2011, s. 175-176.

⁵⁰ *Idem*, *Epistemological Problems...*, s. 13.

⁵¹ *Idem*, *Ludzkie działanie*, s. 56.

realnie poza działaniami należących do niego jednostek” – pisał Mises⁵². Mises i jego następcy wyprowadzają stąd wniosek metodologiczny: analiza społeczna musi wychodzić od działań jednostek i na podstawie ich zrozumienia budować obraz społeczeństwa jako całości. Ściśle związany z indywidualizmem subiektywizm głosi natomiast, że ponieważ podmiotami działań są jedynie jednostki, to badacz działania musi kierować swoją uwagę na pojedynczego aktora i jego akty wartościowań. Wartościowania te są zawsze indywidualne i nieporównywalne intersubiektywnie⁵³. Problem ten celnie ujmuje Jakub Bożydar Wiśniewski, pisząc, że preferencje są wielkościami intensywnymi, nie zaś ekstensywnymi – nie mogą więc być kwantyfikowane, wyrażane w wartościach kardynalnych i międzyoosobowo porównywane⁵⁴.

Hoppe twórczo rozwinął myśl Misesa w co najmniej trzech aspektach. Po pierwsze, dostarczył aksjomatowi działania nowego ugruntowania. Po drugie, dokonał syntezy dorobku Misesa z własnymi, wypracowanymi niezależnie od autora *Ludzkiego działania* poglądami, tworząc ufundowaną na prakseologii teorię poznania. Mises bowiem, choć interesował się filozofią, a jego prace pełne są filozoficznych uwag wykraczających poza pole filozofii ekonomii, pozostawił po sobie zaledwie nieusystematyzowany szkic koncepcji, którą – podobnie jak filozofię Hoppego – określić można jako aktywistyczną wersję filozofii transcendentalnej, łączącą inspiracje Kantowskie z elementami pragmatyzmu⁵⁵. Po trzecie wreszcie, w ramach prakseologicznej epistemologii zaproponował Hoppe nowe, mające postać dowodu niemożliwości uzasadnienie dualizmu nauk społecznych i przyrodniczych.

Podobnie jak Mises, Hoppe twierdzi, że aksjomat działania nie stanowi w żadnym wypadku zaledwie konwencji polegającej na arbitralnym przypisaniu znaczenia terminowi „działanie”. Wprost przeciwnie, jest on przykładem sądu syntetycznego *a priori* – będąc niezawisłym od doświadczenia, tj. nie mogąc być przez nie ani potwierdzonym, ani obalonym, posiada zarazem przedmiotową ważność. Status ten zawdzięcza aksjomat działania temu, że niepodobna zaprzeczyć mu bez popadania w sprzeczność, ponieważ usiłując go odrzucić, potwierdza się zarazem jego słuszność⁵⁶. Chodzi więc o aksjomat w rozumieniu Arystotelesowskim: twierdzenie

⁵² *Ibidem*, s. 37.

⁵³ *Ibidem*, s. 78.

⁵⁴ J.B. Wiśniewski, *Metodologia austriackiej szkoły ekonomii. Obecny stan wiedzy*, <https://mises.pl/blog/2012/12/17/wisniewski-metodologia-austriackiej-szkoly-ekonomii-obecny-stan-wiedzy/> [dostęp 1.06.2023].

⁵⁵ Por. D. Gordon, *The Philosophical Contributions of Ludwig von Mises*, „The Review of Austrian Economics” 1994, 1 (7), s. 95-106; N. Slenzok, *Ludwig von Mises jako filozof nauki. W stronę epistemologicznych podstaw prakseologii*, „Konteksty Społeczne” 2014, 1 (3), s. 18-28.

⁵⁶ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics of Private Property, Studies in Political Economy and Philosophy*, Auburn 2006, s. 275, wyd. polskie: *Ekonomia i etyka własności prywatnej. Studia z zakresu ekonomii politycznej i filozofii*, tłum. K. Nowacki, Warszawa 2011, s. 287.

koniecznie prawdziwe, którego nie można ani dowieść bez popadania w błędne koło, ani obalić, gdyż zarówno dowodzenie, jak i obalenie presuponowałyby go⁵⁷. Hoppe wprost odwołuje się tu jednak nie do Arystotelesa, lecz do Kanta. Jak pisze, sądy syntetyczne *a priori* „są oparte na poznaniu refleksyjnym, na naszym rozumieniu samych siebie jako podmiotów wiedzy”⁵⁸.

Na takim refleksyjnym poznaniu zasadza się aksjomat działania. Nie wywodzi się on z zewnętrznej obserwacji – obserwować można tylko ruchy ciał czy też zachowania, nigdy zaś akty intencjonalne, jakimi są działania. Sprzeczność, w jaką uwikłałby się krytyk Misesowskiego aksjomatu, polega natomiast na tym, że prawdziwości tego ostatniego „nie można zaprzeczyć, ponieważ samo zaprzeczenie trzeba by kategoryzować jako działanie”⁵⁹. Próba refutacji aksjomatu działania sama bowiem musiałaby mieć charakter świadomy i celowy, a także zmierzać do zastąpienia mniej satysfakcjonującego stanu rzeczy bardziej satysfakcjonującym. Hoppe występuje tu niewątpliwie jako innowator. Mises również głosił bowiem, że wiedza o działaniu ma charakter konieczny czy też oczywisty (*self-evident*), a sądzić inaczej byłoby nie do pomyślenia, nigdy jednak nie przedstawił dowodu tego stanowiska⁶⁰.

Choć aksjomat działania sprawia na pierwszy rzut oka wrażenie trywialnego, jego implikacje są dalekosiężne tak dla ekonomii, jak i teorii poznania⁶¹. Gdy chodzi o tę drugą, kluczowe znaczenie ma następująca teza Hoppego, częściowo obecna już w jego pracy doktorskiej: „Wiedza jest kategorią działania; [...] Struktura wiedzy musi być ograniczona przez szczególną funkcję, jaką wiedza spełnia wśród kategorii działania [...] Istnieniu takich ograniczeń strukturalnych nie może nigdy zaprzeczyć żadna wiedza”⁶². Piszemy: „częściowo obecna”, ponieważ względem tez z *Handeln und Erkennen* zachodzi tu jedna ważka różnica: aktywistyczny charakter wiedzy nie zostaje wywiedziony z ewolucyjnie uformowanej, biologicznej natury gatunku. Wiedza o tym, że wiedza jest działaniem, uzyskiwana jest w procedurze refleksyjnej, w której podmiot zwraca się ku własnemu aktowi rozważania natury działania. Mamy tu więc do czynienia z czysto transcendentálním ugruntowaniem

⁵⁷ Por. Arystotelesowskie ugruntowanie zasady niesprzeczności: Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2013, 106A-109A.

⁵⁸ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 275, wyd. polskie: s. 287. Zob. też: *idem*, *Economic Science and the Austrian Method*, Auburn 2007, s. 19.

⁵⁹ *Idem*, *The Economics and Ethics...*, s. 275-276, wyd. polskie: s. 287.

⁶⁰ L. von Mises, *The Ultimate Foundation of Economic Science. An Essay on Method*, Indianapolis 2006, s. 2-3. Por. przekonującą krytykę Misesowskich prób ugruntowania aksjomatu działania jako elementu wiedzy koniecznej: A. Linsbichler, *Was Ludwig von Mises a Conventionalist? A New Analysis of the Epistemology of the Austrian School of Economics*, London 2017, s. 43-50.

⁶¹ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 276, wyd. polskie: s. 287.

⁶² *Ibidem*, s. 281, wyd. polskie: s. 293.

tego, co Mises w toku jednej ze swoich filozoficznych ekskursji nazwał „aktywistyczną bazą wiedzy” (*the activist basis of knowledge*)⁶³. Co ciekawe, Mises ze swojej strony, podobnie jak młody Hoppe, również skłonny był do naturalizacji poznania *a priori*. Sugerował mianowicie, że kategorie intelektu mogą być wytworem ewolucji – dzięki względnej kompatybilności z obiektywną rzeczywistością, mogły one zapewnić wyposażonemu w nie gatunkowi dostosowawcze przewagi. Hoppe po raz kolejny wykracza zatem w tym punkcie poza Misesa⁶⁴.

Tak jak w swojej wczesniej rozprawie, Hoppe stoi ponadto na stanowisku głoszącym, że aktywistyczno-transcendentalna teoria poznania umożliwia przezwyciężenie typowej dla nowożytnej filozofii świadomości „pułapki refleksji”, czyli niemożliwości uzasadnienia transcendentnej egzystencji przedmiotu, gdy za punkt wyjścia filozofowania obrało się poznający podmiot. „Problem polega na pogrążeniu się reflektującego siebie umysłu we własnej immanentności” – pisał Wojciech Chudy⁶⁵. Zdaniem Hoppego, jeśli wywodzącą się od Kanta filozofię transcendentalną, opartą – wedle terminologii Hoppego – na modelu „aktywnego umysłu”, zinterpretować jako teorię poznawczą *działania*, jej rzekome idealistyczne konsekwencje znikają:

Pozornie niewypełnialna luka pomiędzy z jednej strony umysłowym a z drugiej rzeczywistym, zewnętrznym, fizycznym światem zostaje wypełniona. Tak ograniczona wiedza *a priori* musi być tak rzeczą umysłu, jak i odzwierciedleniem struktury rzeczywistości, ponieważ tylko poprzez działania dochodzi, by tak rzec, do kontaktu umysłu z rzeczywistością. Działanie jest kierowanym poznawczo dostosowaniem fizycznego ciała w fizycznej rzeczywistości. Nie może więc być wątpliwości, że wiedza *a priori*, rozumiana jako wgląd w ograniczenia strukturalne wiedzy działających jednostek, istotnie musi odpowiadać naturze rzeczy⁶⁶.

Tę śmiałą tezę o istnieniu apriorycznej (koniecznej), a zarazem realistycznej (przedmiotowo ważnej, przy czym przedmiot wyraźnie uznany zostaje za istniejący niezależnie od podmiotu) rozwija Hoppe, powracając do Kantowskiego projektu uzasadnienia arytmetyki, geometrii i czystego przyrodoznawstwa, a dodatkowo także logiki, jako dziedzin zawierających sądy syntetyczne *a priori*. Czyny to, włączając w obręb swojej aktywistyczno-transcendentalnej gnozeologii tezy czołowych reprezentantów tzw. szkoły erlangenńskiej – Paula Lorenzena, Friedricha Kambartela oraz Petera Janicha i ich projektu konstruktywistycznego uprawomocnienia wiedzy⁶⁷.

⁶³ L. von Mises, *The Ultimate Foundation...*, s. 30.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 12-14.

⁶⁵ W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*, Lublin 1993, s. 18.

⁶⁶ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 282-283, wyd. polskie: s. 295.

⁶⁷ Por. P. Lorenzen, *Normative Logic and Ethics*, Mannheim 1969; *idem*, *Myślenie metodyczne*, tłum. S. Blandzi, Warszawa 1997.

Prawa logiki – wbrew dominującym we współczesnej filozofii nurtom formalistycznym – nie stanowią arbitralnych konwencji. Są zakorzenione w ludzkim działaniu.

Przy każdym działaniu, działająca jednostka identyfikuje jakąś konkretną sytuację i kategoryzuje ją w taki, a nie inny sposób, aby móc dokonać wyboru. To właśnie ostatecznie wyjaśnia strukturę nawet najbardziej elementarnych zdań (jak „Sokrates jest człowiekiem”) jako złożonych z nazwy własnej bądź jakiegoś wyrażenia identyfikującego, dla nazwania lub utożsamienia czegoś, oraz predykatu, dla potwierdzenia lub zaprzeczenia pewnej konkretnej własności nazwanego lub zidentyfikowanego obiektu. To właśnie wyjaśnia kamienie węgielne logiki: prawa tożsamości i sprzeczności. Ta uniwersalna cecha działania i wyboru wyjaśnia też nasze rozumienie kategorii „istnieje”, „wszystkie”, „niektóre”, „i”, „lub”, „jeśli, to” oraz „nie”⁶⁸.

Podobnie realistyczny, a zarazem aprioryczny charakter ma według Hoppego arytmetyka. Stojąc na stanowisku formalistycznym, niepodobna wyjaśnić imponujących sukcesów fizyki oraz opartych na niej technologii. Z drugiej strony, Hoppe przyjmuje pogląd Lorenzena, że część współczesnej arytmetyki – ta, której nie da się „konstruktywistycznie” wyprowadzić ze stałych operacji działającego podmiotu – istotnie stanowi nic więcej, jak tylko puste gry symboliczne⁶⁹. Właściwa, konstruktywistyczno-prakseologicznie umocowana arytmetyka to tymczasem ta, która ma swoje źródło w powtarzaniu działań. Należą do niej wszystkie twierdzenia matematyczne, których faktycznie używa się w przyrodoznawstwie. Jej prawa „stosują się do wszystkiego, co składa się z jednej lub więcej odrębnych jednostek, dopóki te jednostki konstruuje się lub utożsamia jako jednostki poprzez procedurę »zrób to ponownie, skonstruuj lub zidentyfikuj inną jednostkę przez powtórzenie poprzedniej operacji«”⁷⁰.

Wreszcie wiedzę konieczną zawiera również euklidesowa geometria. Ponownie odwołując się do Lorenzena i jego szkoły, Hoppe polemizuje z upowszechnionym pod wpływem wynalezienia geometrii nieeuklidesowych oraz teorii względności Einsteina stanowiskiem uznającym aksjomaty geometrii za czysto konwencjonalne. Gdyby istotnie tak było, nie dałoby się wyjaśnić, jak geometria euklidesowa może stanowić podstawę inżynierii i budownictwa. Sukcesy tych dziedzin nie są jednak dziełem przypadku. Działanie odbywa się w przestrzeni, a zatem jego powodzenie zależy od orientacji w niej. Orientacja wymaga zaś dokonywania pomiarów, a te z kolei nie byłyby możliwe bez standardów mierzenia. Geometria euklidesowa dostarcza rekonstrukcji idealnych norm, na których wspierać się muszą wszelkie adekwatne pomiary i ich standardy. Jak pisze Hoppe:

⁶⁸ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 284, wyd. polskie: s. 296. W tłumaczeniu polskim z jakiegoś powodu pominięto wyrażenie „niektóre” (*some*).

⁶⁹ Por. P. Lorenzen, *Myslenie metodyczne*, s. 106-116.

⁷⁰ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 286, wyd. polskie: s. 298.

Geometria euklidesowa, jak wyjaśnił zwłaszcza Paul Lorenzen, jest niczym innym, jak rekonstrukcją idealnych norm, na których zasadza się nasza konstrukcja takich jednorodnych form podstawowych, jak punkty, proste, płaszczyzny i odległości, w mniej lub bardziej doskonały, ale zawsze możliwy do udoskonalenia sposób uwzględnione bądź realizowane nawet w naszych najbardziej prymitywnych narzędziach pomiarowych, na przykład kiju mierniczym⁷¹.

Standardów tych nie może obalić żaden pomiar, ponieważ to one właśnie stanowią warunki możliwości jakichkolwiek pomiarów. Nie przeczy im także teoria Einsteina, jako że do jej weryfikacji, podobnie jak do weryfikacji wszystkich geometrii nieeuklidesowych, używa się narzędzi pomiarowych skonstruowanych według geometrii Euklidesa. Co więcej, ta ostatnia konstytuuje wraz z chronometrią i hylometrią (czyli „klasyczną mechaniką bez grawitacji albo mechaniką racjonalną”) korpus wiedzy koniecznej, którą za teoretykami szkoły erlangenkiej nazywa Hoppe „protofizyką”⁷².

Jak łatwo zauważyć, Hoppe sytuuje się w kontrze do przeważających współcześnie kierunków w filozofii nauki. Głównym celem jego ataków we wszystkich tekstach pisanych po przejściu na pozycje austro-libertariańskie staje się pozytywizm, a dokładniej – neopozytywizm czy też pozytywizm logiczny. W ujęciu Hoppego jądro tej doktryny tworzy negatywny werdykt w kwestii istnienia syntetycznego *a priori*. Istotę pozytywizmu logicznego stanowi pogląd, że wiedza daje się wyczerpująco i rozłącznie podzielić na dwa rodzaje: wiedzę empiryczną, którą uzyskuje się w drodze weryfikacji bądź falsyfikacji, oraz wiedzę analityczną, dotyczącą treści pojęć, które z kolei definiowane są na mocy uznaniowo przyjętych konwencji⁷³. Jest to zdaniem Hoppego stanowisko samowytrotne. Co bowiem stanie się, jeśli pozytywistyczne *credo* skierujemy przeciwko niemu samemu? Jaki status epistemologiczny ma filozofia pozytywistyczna w świetle jej własnego dwupodziału wiedzy? Może ona być albo empiryczna, albo analityczna. W pierwszym przypadku należałoby uznać, że ponieważ nie istnieje żadna empiryczna metoda weryfikacji też pozytywizmu, nie da się rozstrzygnąć, czy słuszność ma on, czy też stanowiska przeciwstawne. W drugim przypadku natomiast pozytywizm stanowiłby zbiór arbitralnych postulatów i nie istniałby żaden merytoryczny powód, by uznawać

⁷¹ *Ibidem*, s. 287-288, wyd. polskie: s. 299-300. Por. P. Lorenzen, *Myslenie metodyczne*, s. 96-105.

⁷² H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 289, przyp. 23, wyd. polskie: s. 300-301, przyp. 24.

⁷³ *Idem*, *A Theory of Socialism and Capitalism, Economics, Politics, and Ethics*, Auburn 2016, s. 116, wyd. polskie: *Teoria socjalizmu i kapitalizmu. Ekonomia, etyka i polityka*, tłum. P. Nowakowski, Wrocław 2015, s. 100. Hoppeańska konceptualizacja pozytywizmu koresponduje więc z tym, co Quine określił jako pierwszy dogmat empiryzmu, z tą różnicą, że autor *Dwóch rodzajów empiryzmu* pisał nie o podziale wiedzy, lecz sądów na analityczne i syntetyczne. W.O. Quine, *Dwa dogmaty empiryzmu*, [w:] *Z punktu widzenia logiki: dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2000, s. 49-75.

słuszność jego tez. Istnieje jeszcze trzecia możliwość: pozytywizm, wbrew własnym enuncjacjom, w rzeczy samej wysuwa roszczenie do apriorycznej, niezależnej od doświadczenia i ludzkich konwencji prawdziwości. Jeśli tak, to okazuje się on wewnętrznie sprzeczny. Jeśli nie, zwyczajnie nie nadaje się on na epistemologię⁷⁴. Jej zadanie należy bowiem pojmować jako „polegające na formułowaniu tego, o czym można *a priori* wiedzieć, oraz tego, o czym można wiedzieć *a priori*, że nie podlega wiedzy *a priori*”⁷⁵.

Wewnętrzna sprzeczność pozytywizmu i wszelkiego empiryzmu tkwi w ocenie Hoppego w jeszcze jednym punkcie. Mianowicie metodologiczny program empiryzmu zakłada istnienie niepochoźdzącej z doświadczenia, lecz odnoszącej się do rzeczywistości wiedzy. Empiryczne testowanie hipotez wymaga bowiem uznania zasady przyczynowości (*causality*) bądź – inaczej mówiąc – zasady stałości (*constancy*)⁷⁶. Zarówno w weryfikacjonistycznym, jak i falsyfikacjonistycznym modelu nauki testowanie polega na powtarzaniu obserwacji celem sprawdzenia, czy przyjęta hipoteza pozwala je przewidywać i wyjaśniać. Jeśli sprawdzian jest udany, mamy do czynienia z potwierdzeniem (w ujęciu Popperowskim: koroboracją), jeśli nie – z falsyfikacją. Możliwość wyprowadzenia takich ogólnych wniosków z obserwacji nie jest jednak bynajmniej oczywista. Doświadczenie pokazuje bowiem jedynie tyle, że wydarzenia można neutralnie zaklasyfikować jako powtarzające lub się niepowtarzające. „Neutralne powtórzenie staje się »pozytywnym« potwierdzeniem lub »negatywną« falsyfikacją dopiero wówczas, gdy [...] założymy, że istnieją stałe przyczyny, które oddziałują w sposób niezmienniczy w czasie”⁷⁷. Przy przeciwnym założeniu, że rzeczy mogą oddziaływać na siebie w sposób zmienny, rzekoma kon-

⁷⁴ H.-H. Hoppe, *A Theory of Socialism and Capitalism...*, s. 122-124, wyd. polskie: s. 105-107; *idem*, *The Economics and Ethics...*, s. 272, wyd. polskie: s. 284. Obiekcję tę podnosił też, aczkolwiek w mniej rozbudowanej niż u Hoppego formie, L. von Mises: *The Ultimate Foundation...*, s. 4.

⁷⁵ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 280, wyd. polskie: s. 292. Myśl Hoppego współbrzmi z poglądem wyrażanym przez Wojciecha Żełańca, według którego wszystkie centralne twierdzenia systemów filozoficznych stanowią propozycje sądów syntetycznych *a priori*. Jak trafnie pisze Wojciech Żełanec, „Aby się o tym przekonać, wystarczy przypomnieć sobie parę »pierwszych« zasad rozmaitych teorii i systemów filozoficznych, takich jak »wszystkie tego rodzaju rzeczy istnieją najbardziej, jak tylko można: to piękno i dobro« [Platon – N.S.]; »wszelka sztuka [...] zdaje się zdążać do jakiegoś dobra« [Arystoteles – N.S.]; »szczęście, będąc celem naszego działania, jest czymś ostatecznym i samowystarczającym« [Arystoteles – N.S.]; »cogito, ergo sum« [Kartezjusz – N.S.] czy »świat jest wszystkim, co jest faktem« [Wittgenstein – N.S.]”. Tym samym pytanie o możliwość sądów syntetycznych *a priori* uznać trzeba za pytanie o być albo nie być filozofii. W. Żełanec, *Uporczywie powracające syntetyczne a priori*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1997, 3 (XXV), s. 60-61. Nawiązując do referowanych tu tez Hoppego, można by rozszerzyć zbiór przytaczanych przez Żełańca przykładów kandydatów na syntetyczne *a priori* o głoszony między innymi przez neopozytywistów pogląd, że sądy takie nie istnieją. Neopozytywizm sam jest przecież filozofią.

⁷⁶ H.-H. Hoppe, *A Theory of Socialism and Capitalism...*, s. 129, wyd. polskie: s. 108.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 128-129, wyd. polskie: s. 108.

firmacja albo fałszyfikacja będzie stanowić jedynie neutralną rejestrację zdarzeń. Przy takim założeniu „pojawia się jedno doświadczenie, po nim następuje kolejne. Można stwierdzić tylko to, czy są one takie same, czy też różne, ale nic więcej z tego nie wynika”⁷⁸. Zasady stałości nie można przy tym wywieść z doświadczenia. Jakikolwiek doświadczenie, które miałyby ją potwierdzać bądź obalać, także polegałoby na uzyskiwaniu powtarzalnych rezultatów w testach, a więc presuponowałoby jej obowiązywanie⁷⁹. Trzeba zatem założyć, jeśli ogólna wiedza o charakterze empirycznym ma w ogóle się utrzymać, że zasada ta stanowi transcendentálny warunek możliwości badań empirycznych⁸⁰.

Co więcej, przyczynowość nie obowiązuje jedynie warunkowo, to znaczy o tyle, o ile ktoś pragnie uprawiać empiryczną naukę. Według Hoppego, jak wskazywał on już w *Handeln und Erkennen*, jest ona aprioryczną kategorią działania. Aktor oddziałuje na zewnętrzne środowisko, dokonując w nie ingerencji. Może albo próbować zmienić stan rzeczy, albo też dostosować się do niego, jeśli uzna go za nieodwracalny. W obu przypadkach musi zakładać możliwość prognozowania dalszego biegu spraw, czego nie mógłby czynić, nie zakładając, że przyczyny oddziałują niezmienniczo w czasie⁸¹. Przyczynowość jest zatem „cechą rzeczywistości, którą należy uznać za wytworzoną [przez poznający i działający podmiot – przyp. N.S.], a nie daną”⁸².

Powyższe wnioski na temat przyczynowości pozwalają według Hoppego natychmiast sformułować kolejny antypozytywistyczny argument, tym razem wymierzony w metodologiczny monizm, zgodnie z którym paradygmatem naukowości mogą być wyłącznie nauki przyrodnicze⁸³. Jak zauważa Hoppe, z koncepcji przyczynowości jako kategorii działania wynika, że

[...] jej zakres stosowalności musi być rozgraniczony *a priori* od kategorii teleologii. W istocie, obie kategorie są ściśle komplementarne i nawzajem się wyłączają. Działanie zakłada rzeczywistość obserwowaną, ale rzeczywistość działania, którą możemy rozumieć jako wymagającą takiej struktury, sama nie ma struktury przyczynowej. Zamiast tego, jej rzeczywistość trzeba kategoryzować teleologicznie, jako skierowane na cel, znaczące zachowania⁸⁴.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 129-130, wyd. polskie: s. 109.

⁸⁰ *Idem*, *Kritik der Kausalwissenschaftlichen Sozialforschung. Untersuchungen zur Grundlegung von Soziologie und Ökonomie*, Opladen 1983, s. 23. Argument ten znaleźć można w niemal wszystkich metodologicznych pracach Hoppego. Pojawia się on już w dysertacji doktorskiej filozofa: *Handeln und Erkennen*, s. 88-89.

⁸¹ *Idem*, *A Theory of Socialism and Capitalism...*, s. 136-137, wyd. polskie: s. 115-116.

⁸² *Ibidem*, s. 136, wyd. polskie: s. 115.

⁸³ *Idem*, *The Economics and Ethics...*, s. 267, wyd. polskie: s. 279.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 291, wyd. polskie: s. 302-303.

Dokładniej rzecz ujmując, istnienie dziedziny przyczynowości, pojmowanej jako kategoria działania, zakłada jako swoje logiczne dopełnienie istnienie dziedziny nieprzyczynowości, czy też – by użyć nieobecnej u samego Hoppego terminologii Arystotelesa – przyczynowości celowej⁸⁵.

Argument, jaki podnosi Hoppe przeciwko naturalizmowi, ma charakter dowodu niemożliwości i można go określić jako „argument z uczenia się”. Argumentu o takiej mocy nie udało się według Hoppego zaproponować Misesowi, który – choć pisał wiele w kontrze do naturalistycznego monizmu – nie dowiódł nigdy, że jego twierdzenia są *a priori* nie do utrzymania⁸⁶. Hoppe rozwija tu natomiast znane, skierowane przeciw marksizmowi i innym historycystycznym podejściom głoszącym istnienie niezmiennych praw rozwoju historycznego twierdzenie Poppera, że takie długookresowe prognozy są w naukach społecznych niemożliwe. Jak bowiem wskazywał Popper, istotnym czynnikiem rozwoju historycznego są zmiany wiedzy i technologii, a tych przewidzieć nie można⁸⁷. W ocenie Hoppego, Popper jako orędownik jedności metody naukowej zatrzymał się jednak w pół kroku, nie wyprowadzając ze swojego błyskotliwego argumentu ostatecznych konsekwencji⁸⁸. Dowód przebiega następująco: 1. Ja i inni ludzie, jako potencjalni uczestnicy dyskusji, zdolni jesteśmy do uczenia się. W szczególności zdolny jest do niej ten, kto uprawia nauki przyrodnicze – badania nad przyczynami. Formułowanie hipotez, testowanie ich i wyciąganie wniosków z testów jest bowiem niczym innym, jak uczeniem się. Co więcej, sąd, że ludzie posiadają zdolność nauki, jest prawdziwy *a priori*. Argumentowanie przeciw niemu byłoby równoważne twierdzeniu, że ludzie mogą uczyć się, że nie mogą się uczyć. 2. Jeśli możliwe jest uczenie się, to nikt nie może wiedzieć z góry, co będzie wiedział w przyszłości ani jakie działania podejmie na podstawie swojej przyszej wiedzy. 3. Twierdzenie, że przewidywanie własnych lub cudzych stanów wiedzy jest możliwe, stanowi sprzeczność. Jeśli przyczyny owych przyszłych stanów wiedzy byłyby uprzednio znane, to niemożliwe byłoby uczenie się⁸⁹. Wychodząc od dociekań epistemologicznych, Hoppe opowiada się więc za wolnością woli. Pisze: „Tak długo jak istnieją dla nas prawa natury, tak długo idea wolności w sprawach ludzkich pozostaje dla nas niewzruszona – tak chce nasz rozum”⁹⁰. Naturalistyczny monizm musi natomiast zostać odrzucony. Pomiędzy przyrodą a rzeczywistością ludzkich działań zachodzi bowiem nieredukowalna

⁸⁵ *Idem, Kritik der Kausalwissenschaftlichen...*, s. 26.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 42.

⁸⁷ K.R. Popper, *Nędzia historycyzmu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1999, s. 10, *passim*.

⁸⁸ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 301, przyp. 6, wyd. polskie: s. 313, przyp. 7.

⁸⁹ *Idem, Kritik der Kausalwissenschaftlichen...*, s. 17-18. Por. *idem, The Economics and Ethics...*, s. 303-304, wyd. polskie: s. 315.

⁹⁰ *Idem, Kritik der Kausalwissenschaftlichen...*, s. 38.

różnica ontologiczna – pierwsza jest ustrukturyzowana przyczynowo, druga zaś – teleologicznie. Badacz powinien brać pod uwagę tę różnicę, stosując odmienne metody dla obu sfer rzeczywistości.

Obraz Hoppeańskiego *a priori* działania nie byłby jednakże pełny bez przedstawienia powodów, dla których uważa on zarówno pozytywizm logiczny, jak i Popperowski falsyfikacjonizm za błędne filozofie także w odniesieniu do nauk przyrodniczych⁹¹. Jeden z argumentów Hoppego już znamy: jest nim rozpoznanie zasady przyczynowości jako transcendentálnego, a więc nieempirycznego warunku możliwości badań empirycznych. Ponadto Hoppe argumentuje, że pozytywizm i empiryzm nieuchronnie prowadzą do relatywizmu. Wynika to po pierwsze właśnie z negacji roli, jaką w przyrodoznawstwie odgrywa wiedza *a priori*. Nie uznawszy uprzednio, że zasada stałości poprzedza i konstytuuje doświadczenie oraz że

⁹¹ Wbrew przyjętem w literaturze przedmiotu podziałom, Hoppe wypowiada się często o Popperze jako o przedstawicielu filozofii pozytywistycznej. Pisze na przykład: „W istocie można wręcz powiedzieć, że Popper miał większy wkład niż ktokolwiek inny w przekonanie społeczności naukowej do modernistycznego, empiryczno-pozytywistycznego światopoglądu” (przymiotnik „modernistyczny” pojawia się tu w kontekście polemiki z Donaldem McCloskeyem, o której będzie mowa w kolejnej sekcji). H.-H. Hoppe, *The Great Fiction. Property, Economy, Society, and the Politics of Decline*, Auburn 2021, s. 315, przyp. 30, wyd. polskie: *W obronie skrajnego racjonalizmu*, [w:] *Wielka fikcja. Państwo w epoce schyłku*, tłum. K. Nowacki, Warszawa 2014, s. 279, przyp. 31. Występujący z pozycji Popperowskiego racjonalizmu krytycznego Ilia Schmelzer uznaje to wręcz za dowód zupełnej ignorancji Hoppego w zakresie myśli Poppera. Osąd ten wydaje nam się jednak nieuprawniony. Kojarzenie popperyzmu z pozytywizmem nie stanowi osobliwości – cechowało ono już twórczość Adorna, Habermasa, Apla i innych nawiązujących do teorii krytycznej autorów uczestniczących w tzw. sporze o pozytywizm, który zdominował filozofię niemiecką lat 60. XX w. Ponadto, choć różnice między Popperem a neopozytywizmem Koła Wiedeńskiego są niewątpliwie niepomijalne, zaliczenie Poppera do szerszego obozu pozytywizmu nie jest pozbawione podstaw. Jeśli przyjąć definicję filozofii pozytywistycznej zaproponowaną przez Leszka Kołakowskiego, to wypowiedzi Hoppego można by z powodzeniem bronić. Według tej definicji stanowisko pozytywizmu obejmuje cztery fundamentalne reguły: (1) regułę fenomenalizmu, odrzucającą istnienie różnicy między istotą a zjawiskiem i redukującą wiedzę do badań nad tym drugim; (2) regułę nominalizmu; (3) regułę odmawiającą wartości logicznej sądom normatywnym; (4) regułę jedności metody naukowej. Filozofia Poppera spełnia bez trudu reguły numer 1, 2 i 4. Bardziej złożoną kwestię stanowi natomiast zgodność popperyzmu z regułą trzecią. Popper, w przeciwieństwie do logicznych pozytywistów, odróżniał wyraźnie problem znaczenia od problemu demarkacji, uznając sądy metafizyki i etyki za wprawdzie nienaukowe, niemniej jednak sensowne. Aby sklasyfikować Poppera jako pozytywistę, trzeba by zatem osłabić trzecią regułę Kołakowskiego. Musiałaby ona wiązać z pozytywizmem dualizm faktów i norm czy też uznanie statusu etyki jako nienauki. Z tej perspektywy można by obstawać przy identyfikacji Poppera z pozytywizmem. Por. I. Schmelzer, *Against Absolute Certainty*, s. 33. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume’a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 1996, s. 11-17; K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, rozdz. IV, par. 19; F. Eidlin, *Poppers Ethischer und Metaphysischer Kognitivismus*, [w:] *Karl R. Popper und die Philosophie der kritischen Rationalismus*, red. K. Salamun, Amsterdam-Atlanta 1989, s. 157-176. Na temat sporu o pozytywizm por. H. Lenk, *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu. Filozofia pomiędzy nauką a praktyką*, tłum. Z. Zwoliński, Warszawa 1995, s. 116-119; G. Raullet, *Filozofia niemiecka po 1945*, tłum. A. Dziadek, Warszawa 2013, s. 175-185.

logika, arytmetyka, geometria i protofizyka również dostarczają wiedzy koniecznej, trzeba uznać, że rozwój techniki zakrawa na cud, a wszelkie prognozowanie – na grę losową (*Glückspiel*)⁹². Po drugie, choć weryfikacjonizm i falsyfikacjonizm proklamują oparcie wiedzy na empirycznych testach, w świetle ich założeń żaden test nie może uchodzić za rozstrzygający. Ostatecznie każdą sfalsyfikowaną hipotezę lub teorię poddawać można rozmaitym zabiegom immunizacyjnym, opisanym przez samego Poppera⁹³. Falsyfikacja nie jest nigdy ostateczna. Bez względu na świadectwo faktów można w nieskończoność doszukiwać się niekontrolowanych wcześniej zmiennych, które zaciążyły na rezultatach badania, tak że w celu dokonania falsyfikacji ostatecznej trzeba by dysponować znajomością całego uniwersum⁹⁴. Popper mierzył się z tym problemem i rozwiązał go w sposób niesatysfakcjonujący, gdyż arbitralny: zalecając stosowanie się do konwencji, zgodnie z którą strategii immunizacyjnych, w tym wybiegów natury konwencjonalistycznej, nie powinno się po prostu stosować⁹⁵. Ten decyzyjonistyczny komponent popperyizmu wystrzyła następnie dodatkowo metodologia naukowych programów badawczych Imre Lakatosa z jej podziałem na „twarde jądro” teorii i „pas ochronny” hipotez⁹⁶. Do ostatecznych, relatywistycznych konkluzji doprowadził natomiast całą współczesną, pozytywistyczno-empirystyczną filozofię nauki Paul Feyerabend, którego metodologiczny anarchizm nazywa Hoppe „nihilizmem”⁹⁷.

Jak się przed tym nihilizmem uchronić? Od *Handeln und Erkennen* aż do swoich najnowszych tekstów, Hoppe niezmiennie udziela odpowiedzi ze stanowiska swojej aktywistycznej koncepcji wiedzy⁹⁸. Teorie naukowe stanowią narzędzia działającego podmiotu – służą skutecznej interakcji z zewnętrznym środowiskiem poprzez dostosowanie się do niego albo przekształcenie go. Odrzucenie każdej teorii, której zaprzecza choćby jeden fakt, byłoby irracjonalne z punktu widzenia działającego, jeśli ta sama teoria dawała się z powodzeniem zastosować w innych sytuacjach, a w jej miejsce nie zaproponowano teorii lepszej, czyli posiadającej szerszy zakres stosowalności. Hoppe pisze:

⁹² H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 352-353, wyd. polskie: s. 366-367; *idem*, *Handeln und Erkennen*, s. 89.

⁹³ Por. K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa 2002, rozdz. IV, par. 20.

⁹⁴ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 357-358, wyd. polskie: 371-372.

⁹⁵ *Idem*, *The Great Fiction*, s. 319, przyp. 39, wyd. polskie: s. 284, przyp. 40.

⁹⁶ *Idem*, *A Theory of Socialism and Capitalism...*, s. 120-121, wyd. polskie: s. 104. Por. I. Lakatos, *Falsyfikacja a metodologia naukowych programów badawczych*, [w:] *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, tłum. W. Sady, Warszawa 1995, s. 3-169.

⁹⁷ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 349, wyd. polskie: 363. Por. P. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, tłum. S. Wiertelwski, Wrocław 2001.

⁹⁸ H.-H. Hoppe, *Handeln und Erkennen*, s. 93-94. Zob. też *idem*, *The Great Fiction*, s. 475-477.

Tylko jeśli [teorię] A można zastosować równie skutecznie jak B w każdym przypadku, w jakim stosowalna jest B, lecz wciąż ma ona więcej różnych zastosowań niż B, odrzucenie B może być racjonalne. Odrzucenie jej choć odrobinę wcześniej z powodu zastosowań, w których nie jest skuteczna albo dlatego, że A można w niektórych czy nawet w większości sytuacji zastosować z większym powodzeniem z punktu widzenia wiedzącego o tym działającego, nie byłoby postępowaniem, lecz krokiem wstecz⁹⁹.

Tej samej odpowiedzi udzielić można według Hoppego na tezę Thomasa Kuhna o niewspółmierności paradygmatów w nauce, których następstwo tłumaczą nie czynniki merytoryczne, lecz historyczno-socjologiczne¹⁰⁰. O niewspółmierności teorii i paradygmatów da się mówić tylko wówczas, gdy oderwie się wiedzę od działania. Jeżeli natomiast postrzega się je z perspektywy działania, kryterium dokonywania porównań między teoriami nasuwa się natychmiast: jest to kryterium instrumentalnego sukcesu. Hoppe stwierdza:

Systematycznie ignorując fakt, że teorie i interpretowane teoretycznie obserwacje są efektem działań jednostki, stworzonym, by działać skutecznie, Kuhn i Feyerabend pozabawili się właśnie tego kryterium, wobec którego wszelka wiedza dotycząca przyrody jest ciągle testowana i sprawdzana do wspólnej miary: kryterium skutecznego osiągnięcia wyznaczonego celu poprzez zastosowanie wiedzy w danej sytuacji albo niepowodzenie w tym. Bez kryterium instrumentalnego powodzenia, relatywizm byłby nieuchronny¹⁰¹.

1.3. Prakseologia i socjologia

Powyżej zaprezentowaliśmy Hoppeański dowód niemożliwości naturalistycznego monizmu w nauce, a tym samym argument na rzecz metodologicznego dualizmu. Należy teraz przyjrzeć się bliżej proponowanej przez Hoppego koncepcji nauk o działaniu.

Podobnie jak w przypadku ogólnoepestemologicznych tez dotyczących aksjomatu działania i jego implikacji, punkt wyjścia stanowią tu dla Hoppego poglądy Misesa. Nauki o ludzkim działaniu mają w ujęciu tego drugiego autora strukturę dwudzielną – obok omawianej już przez nas prakseologii (teorii) zalicza do nich Mises także historię. Terminowi „historia” nadaje on znacznie szerszy zakres denotacji, niż się na ogół przyjmuje. Obejmuje on bowiem w jego rozumieniu ogół nauk zajmujących się „gromadzeniem i porządkowaniem wszystkich płynących z doświadczenia danych dotyczących ludzkiego działania”, czyli faktami kulturowymi w sensie opozycji natura – kultura. Do rodziny nauk historycznych należą

⁹⁹ *Idem*, *The Great Fiction*, s. 322, wyd. polskie: s. 287-288.

¹⁰⁰ T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. J. Nowotniak, Warszawa 2009.

¹⁰¹ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 351, wyd. polskie: s. 365.

w związku z tym rozmaite dyscypliny: historia polityczna, literaturoznawstwo, lingwistyka, nie-fizjologiczne działy psychologii, nie-biologiczna antropologia i inne¹⁰². Ich rolą nie jest ustanawianie ogólnych praw, lecz rejestracja, interpretacja i systematyzacja jednostkowych, indywidualnych faktów. W znanej terminologii neokantowskiej szkoły badeńskiej mają one zatem status nauk idiograficznych (Wilhelm Windelband) lub indywidualizujących (Heinrich Rickert)¹⁰³.

Nawiązując do badeńczyków oraz innych pionierów metodologii nauk humanistycznych przełomu XIX i XX wieku, zwłaszcza Wilhelma Diltheya, Mises stosuje termin „rozumienie” (*Verstehen*) dla nazwania specyficznej metody badawczej dyscyplin historycznych. Definiuje on rozumienie jako wgląd w „indywidualne, wyjątkowe właściwości każdego zdarzenia”¹⁰⁴. Następnie Mises precyzuje: „Rozumienie dotyczy sądów wartościujących, wyboru celów i środków potrzebnych, by je osiągnąć, wreszcie – ocen uzyskanych rezultatów”¹⁰⁵. Krótko mówiąc, w opozycji do formalnego charakteru prakseologii, domenę historii stanowi treść ludzkiego działania – wartości, środki, motywy, idee.

Choć konceptualnie prakseologia (teoria) i historia dają się od siebie precyzyjnie odróżnić, w praktyce badawczej stale przeplatają się one ze sobą. Z jednej strony, prakseologia, aby w ogóle móc odnosić się do zewnętrznej względem aktora rzeczywistości, musi przyjąć ogólne założenia empiryczne dotyczące jej natury, takie jak przykrość pracy czy też niepełna specyficzność i niespecyficzność czynników produkcji¹⁰⁶. Potrzebuje również danych historycznych, by jej teorematy mogły zostać zaaplikowane do badań nad faktycznie istniejącą gospodarką. Nie tracą one w ten sposób waloru apodyktycznej konieczności, lecz – jak ujmuje to Wiśniewski – „ustanawiają swój związek ze światem”¹⁰⁷. Z drugiej strony, rozumienie wydarzeń historycznych jest zawsze uteoretyzowane. Praca historyka nie polega po prostu na mozolnym zbieraniu danych. Aby poprawnie rekonstruować związki zachodzące między wydarzeniami, historyk musi odwołać się do prakseologicznej teorii¹⁰⁸.

Jak, z metodologicznego punktu widzenia, prezentują się prakseologia i empiryczne nauki o ludzkim działaniu w ujęciu Hoppego?

Prakseologia wychodzi, jak już wiemy, od analizy niepowątpiewalnego aksjomatu działania. Jego implikacje są w sferze nauk społecznych, a szczególnie ekonomii,

¹⁰² L. von Mises, *Teoria a historia*, s. 26.

¹⁰³ A. Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2006, s. 250.

¹⁰⁴ L. von Mises, *Ludzkie działanie*, s. 42.

¹⁰⁵ *Idem*, *The Ultimate Foundation...*, s. 48.

¹⁰⁶ M.N. Rothbard, *Man, Economy, and State with Power and Market*, Auburn 2009, s. 43, przyp. 43.

¹⁰⁷ J.B. Wiśniewski, *op. cit.*

¹⁰⁸ L. von Mises, *Ludzkie działanie*, s. 43-45.

równie doniosłe jak w epistemologii. W ich kontekście dokonuje Hoppe czegoś, co można by po Kantowsku scharakteryzować jako dalszą część transcendentalnej dedukcji kategorii działania. Pierwszą z owych kategorii stanowią, jak już wiemy, cele, którym podmiot przypisuje wartość. Wartości nie są dane obiektywnie w świecie, jako własności rzeczy samej w sobie. To podmiot wnosi je do świata wraz ze swoimi działaniami, które z konieczności są osadzone w wartościach (*value-laden*)¹⁰⁹. Z celami i wartościami powiązana jest bezpośrednio kategoria środków, które wartościowane są ze względu na to, jak aktor ocenia ich zdolność do realizacji przedsięwziętego przezeń celu. Środki cechują się rzadkością (*scarcity*), co oznacza, że nie mogą one zostać użyte zarazem we wszystkich swoich potencjalnych zastosowaniach. Dotyczy to co najmniej ciała aktora, przestrzeni, którą ono zajmuje oraz czasu pochłanianego przez działanie¹¹⁰. Działanie z konieczności wiąże się z rozróżnieniem pomiędzy czasem przed działaniem, w trakcie działania i po jego zakończeniu. Jest to, by tak rzec, czas prakseologiczny, także będący, podobnie jak przyczynowość i cel, kategorią podmiotową. Jako mentalna kategoria, daje się on uchwycić już w analizie przyczynowości: pojęcie związku przyczynowego zakłada następstwo czasowe przyczyny i skutku¹¹¹.

Rzadkość czasu i innych środków implikuje istnienie kolejnej kategorii – wyboru. Ponieważ działanie odbywa się w warunkach naznaczonych rzadkością, podmiot zmuszony jest dokonywać wyborów pomiędzy swoimi celami, szeregując je na skalach wartości. Wybór z kolei pociąga za sobą ponoszenie kosztów: są nim cele cenione przez jednostkę, a porzucone dla innych celów, rozpoznanych jako pilniejsze. Wreszcie orientacja działania na przyszłość w połączeniu z niemożnością dokonywania doskonałych przewidywań implikuje kategorie zysku i straty. Podmiot po dokonaniu działania orientuje się, czy istotnie zaspokoiło ono jego cele tak, jak to przewidywał i zależnie od tej retrospektywnej oceny osiąga zysk bądź ponosi stratę¹¹². „Wszystkie te kategorie – wartości, cele, środki, wybór, preferencja, koszt, zysk i strata – są zawarte w aksjomacie działania” – pisze Hoppe¹¹³. Wiedza o nich zawdzięcza swój koniecznościowy status tej samej procedurze, w ramach której wydobyty zostaje sam aksjomat. Kto bowiem chciałby zaprzeczyć ważności tych kategorii, musiałby – argumentując przeciw nim – działać, tym samym usiłując osiągnąć cel, któremu przypisał wartość (obalenie aksjomatu działania), użyć w tym celu środków, dokonać wyboru i ponieść w związku z tym koszt (w postaci

¹⁰⁹ H.-H. Hoppe, *A Theory of Socialism and Capitalism...*, s. 136, wyd. polskie: s. 118-119.

¹¹⁰ *Idem*, *Economic Science and the Austrian Method*, s. 22-23.

¹¹¹ *Idem*, *A Theory of Socialism and Capitalism...*, s. 135-136, wyd. polskie: s. 118.

¹¹² *Idem*, *Economic Science and the Austrian Method*, s. 23-24.

¹¹³ *Ibidem*, s. 34.

wszystkich innych czynności, które mógłby wykonywać, zamiast zajmować się aksjomatem działania), a także osiągnąć w ten sposób zysk bądź ponieść stratę¹¹⁴.

Ponieważ rozprawa ta nie jest poświęcona problemom ogólnej teorii ekonomii, pominiemy tu prezentację dalszych implikacji przypisywanych aksjomatowi działania przez Hoppego i innych ekonomistów austriackich należących do tradycji Misesowskiej¹¹⁵. Dość powiedzieć, że z ogólnych kategorii działania, wspartych pomocniczymi założeniami empirycznymi takimi jak przykrość pracy oraz zaaplikowanych do konkretnych sytuacji historycznych, można według Hoppego wyprowadzić dedukcyjnie cały korpus wiedzy ekonomicznej: prawo marginalnej użyteczności krańcowej, prawo przychodów, prawo asocjacji Ricarda, prawo płacy minimalnej (mówiące, że prowadzi ona do obniżenia popytu na pracę), ilościową teorię pieniądza, a nawet tak zwaną austriacką teorię cyklu koniunkturalnego¹¹⁶. Ich prawdziwość, o ile we wnioskowaniu nie został popełniony błąd, gwarantowana jest prawdziwością pierwszej przesłanki systemu – aksjomatu działania, wobec czego również im przysługuje apodyktyczna konieczność. W skrócie na analizę ekonomiczną składają się w ujęciu Hoppego następujące trzy kroki:

1) zrozumienie kategorii działania oraz znaczenia zmiany dotyczących wartości, preferencji, wiedzy, środków, kosztów etc.; 2) opisu świata, w którym kategorie działania uzyskują konkretne znaczenie, gdzie określeni ludzie identyfikowani są jako działający za pomocą określonych obiektów będących środkami ich działania, a pewne określone cele identyfikowane są jako wartości, inne zaś jako koszt [...]; 3) logicznej dedukcji konsekwencji, jakie wypływają z wykonywania pewnego określonego działania w takim świecie, bądź też konsekwencji, jakie wynikną dla danego aktora, jeśli sytuacja zmieni się w określony sposób¹¹⁷.

Celem uniknięcia niejasności podkreślmy raz jeszcze, że uzupełnienie logicznych implikacji aksjomatu działania pomocniczymi sędziami empirycznymi nie czyni tych pierwszych prawdami przygodnymi. Implikacje te zachowują swą ważność w każdym możliwym świecie, świat opisany zaś w świetle założeń pomocniczych to tylko jeden z nich, pomyślany tak, by odpowiadał naszemu. Ważność twierdzeń prakseologii nie jest zatem zależna również od tego, czy taka odpowiedniość istotnie

¹¹⁴ *Idem, The Economics and Ethics...*, s. 277, wyd. polskie: s. 289.

¹¹⁵ W obrębie szkoły austriackiej wyróżnia się także linię Hayekowską, której jedną z cech jest odrzucenie Misesowskiego aprioryzmu. Zob. J. Salerno, *Mises and Hayek Dehomogenized*, „The Review of Austrian Economics” 1993, 2 (6), s. 113-146.

¹¹⁶ H.-H. Hoppe, *Economic Science and the Austrian Method*, s. 14-15. Dodajmy, że Hoppe przedstawia takie szczegółowe (choć niesformalizowane) wnioskowanie jedynie dla kilku spośród wymienionych teorematów: prawa użyteczności, z którego wywodzi prawo popytu, prawa przychodów oraz teorii cyklu. *Idem, Kritik der Kausalwissenschaftlichen...*, s. 55-78.

¹¹⁷ *Idem, Economic Science and the Austrian Method*, s. 25-26.

zachodzi. Od tego zależy jedynie ich siła predykcyjna, przy czym ich apodyktyczna konieczność manifestuje się również w tym, że są one prawdziwe bez względu na powodzenie formułowanych na ich bazie przewidywań¹¹⁸.

Istotne w tym kontekście jest podstawowe w ocenie Hoppego i innych ekonomistów szkoły austriackiej narzędzie analizy ekonomicznej, a mianowicie klauzule *ceteris paribus*. Użycie ich służy wykluczeniu z analizy wpływu nieznanymi zmiennymi na rozpatrywane relacje między zjawiskami. Nawet najbardziej rudymentalne prawa ekonomii, takie jak prawo użyteczności krańcowej czy też prawo popytu, są nimi obwarowane. Nie jest przecież wykluczone, że w pewnych okolicznościach popyt wzrośnie mimo wzrostu ceny. Mogą o tym zdecydować zmiany w popycie na pieniądź czy też wzrost użyteczności dobra wynikający z odkrycia jakichś jego nieznanymi przedtem zastosowań¹¹⁹. W szczególnym przypadku prawa popytu, którym jest – jak określa je Hoppe – prawo płacy minimalnej, może na przykład być tak, że z jej podniesieniem zbiegnie się wzrost produktywności pracy na tyle duży, że przeważy on nad efektem podwyższenia minimalnego wynagrodzenia¹²⁰. Nie czyni to jednak bynajmniej praw popytu i płacy minimalnej zaledwie hipotetycznymi. Prakseologicznie rozumiane prawo popytu nie wyraża się bowiem w prognozowaniu, że zwiększonej cenie zawsze towarzyszył będzie obniżony popyt. Stwierdza ono raczej – i jest w tym apodyktycznie konieczne – że jest tak z konieczności w pozostałych warunkach niezmiennych, to znaczy o ile wspomniane wyżej zmiany nie zajdą. Jak podkreśla Hoppe, takiego stanowiska metodologicznego nie można w żadnym wypadku postrzegać jako strategii immunizacyjnej. Wprost przeciwnie, zastosowanie klauzul *ceteris paribus* w ekonomii oparte jest na naturze rzeczy. Ponieważ niepodobna przewidzieć przyszłych stanów wiedzy, od których zależy wystąpienie zmian w popycie na pieniądź czy też użyteczności dóbr, wymaganie od teoretyka ekonomii brania tych zmian w rachubę byłoby nierozumne¹²¹.

Jak zatem widać, możliwości predykcyjne teorii ekonomii są ograniczone. Stąd wynika według Hoppego również niewielka przydatność jej znajomości w praktyce biznesowej. Nie wynika stąd jednak, iżby wiedza ekonomiczna była całkowicie bezużyteczna. Pełni ona mianowicie w prognozowaniu rolę negatywną:

[...] działa jako logiczne ograniczenie przewidywań o tyle, że ze wszystkich prognostów, którzy równie poprawnie zgadną, że nie zajdzie równocześnie żadna taka zmiana, tylko ten, kto uznaje prawo popytu, faktycznie dokona prawidłowych przewidywań, podczas

¹¹⁸ *Idem*, *Kritik der Kausalwissenschaftlichen...*, s. 53.

¹¹⁹ *Idem*, *The Great Fiction*, s. 341-344, wyd. polskie: s. 313-316.

¹²⁰ *Idem*, *Kritik der Kausalwissenschaftlichen...*, s. 81.

¹²¹ *Ibidem*, s. 77-81; *idem*, *The Great Fiction*, s. 343, przyp. 77, wyd. polskie: s. 316-317, przyp. 78.

gdy ci, których przekonania są z nim niezgodne, pomyłają się. Taka jest logika przewidywań ekonomicznych i funkcja rozumowania prakseologicznego¹²².

Ograniczenia naszej zdolności przewidywania działań sprawiają ponadto, że nieprakseologiczne dziedziny nauk o człowieku muszą być traktowane jako nie-nomotetyczne nauki *a posteriori*. W kontrze do pozytywizmu, Hoppe odrzuca też koncepcję nauk społecznych jako empiryczno-ilościowych. Są one dla niego naukami empirycznymi, lecz zarazem historycznymi w tym znaczeniu, że zajmują się przeszłymi stanami rzeczy, a kryterium prawdy dla formułowanych na ich terenie sądów nie może być skuteczność predykcji¹²³. Zamiast tego polegają one na „z konieczności rekonstrukcyjnych badaniach opartych na rozumieniu”¹²⁴.

Jak dokładnie wygląda ich metodologia? Hoppe charakteryzuje ją dość lapidarnie: wywody na ten temat znajdujemy wprawdzie w dwóch jego pracach – *Kritik...* oraz *Economic Science...* – jednakże w obu przypadkach zajmują one raptem po kilka stron, mimo że pierwsza z tych książek nosi podtytuł *Badania nad podstawami socjologii i ekonomii*¹²⁵. Mimo to kluczowe założenia metodologii aposteriorycznych nauk o działaniu da się w większości z wypowiedzi myśliciela wydobyć.

Po pierwsze, chociaż rekonstrukcyjne nauki historyczne nie formułują praw, a ich funkcji nie stanowi przewidywanie, dostarczają one swoistej wiedzy. Nie jest tak, że każde historyczne wyjaśnienie (ściślej: akt rozumienia) wolno uznawać za równie dobre. Odwołując się do przykładu z własnej biografii, Hoppe wskazuje, że niedorzecznością byłoby objaśniać jego decyzję o emigracji do USA oczekiwaniem wzrostu kukurydzy w stanie Michigan. Nikt, kto dobrze go zna, nie byłby skłonny proponować takiego wytłumaczenia. Na tym właśnie polega rozumienie: na możliwie najwierniejszym odtworzeniu (rekonstrukcji) przyświecających aktorowi motywów, interesów, przekonań normatywnych czy też oglądu danej sytuacji. Aby je uchwycić, trzeba, powiada Hoppe, wejść z będącym przedmiotem badań aktorem w rodzaj „pseudo-komunikacji” (*pseudo-communication*), polegającej na studiowaniu jego wypowiedzi i przekonań, porównywaniu ich z jego

¹²² *Idem, The Great Fiction*, s. 344, wyd. polskie: s. 317-318. Por. *idem, Economic Science and the Austrian Method*, s. 46.

¹²³ *Idem, Economic Science and the Austrian Method*, s. 38-39.

¹²⁴ *Ibidem*, s. 43.

¹²⁵ Choć nominalnie zagadnieniu podstaw socjologii poświęcony jest drugi z trzech rozdziałów tej rozprawy, zatytułowany „Die Unmöglichkeit kausalwissenschaftlicher Sozialforschung. Eine Untersuchung zur Begründung der Soziologie als rekonstruierender Handlungswissenschaft (»Handlungsgrammatik«)» („O niemożliwości badań przyczynowych w naukach społecznych. Badanie dotyczące ugruntowania socjologii jako rekonstruującej nauki o działaniu [»gramatyki działania«]”), w rzeczywistości nacisk pada tam na wątek krytyki empiryzmu, która zajmuje większą część rozdziału.

rzeczywistymi czynami czy też umieszczeniu go we właściwym mu historycznym kontekście¹²⁶.

Po drugie, aposterioryczne nauki o działaniu nie są naukami ścisłymi. Mimo że wartościowanie wiedzy w kategoriach prawdy i fałszu jest na ich gruncie możliwe, dostarczane przez nie rozumienie nigdy nie jest bezsporne. Badacze mogą spierać się – i nieustannie to robią – co do tego, jakie czynniki wpłynęły na działania jakiejś jednostki bądź grupy oraz co do tego, jakie relatywne znaczenie przypisać tym, co do których wpływu panuje zgoda. Sporów tych nigdy nie da się w pełni konkluzywnie rozstrzygnąć. A jednak w naukach tych istnieje pewne, aczkolwiek nieostre, kryterium prawdy. Kryterium to nie rozsądza sporów definitywnie, ale wyklucza niektóre wyjaśnienia. Polega ono na tym, że „jakikolwiek historyczne wyjaśnienie musi być takiego rodzaju, że aktor, którego działania mają być wyjaśnione, musi, co do zasady, być zdolnym zweryfikować wyjaśnienie oraz czynniki wyjaśniające jako te, które przyczyniły się do tego, że działał tak, jak miało to miejsce”¹²⁷.

Hoppe ilustruje tę myśl, wskazując na praktyki badawcze lingwistów jako wzorcowe dla wiedzy humanistycznej. Nie sposób przepytac każdego, w tym postaci dawno zmarłych, co do trafności proponowanego rozumienia ich działań. Nie jest też prawdą, że każdy jest najlepszym znawcą samego siebie – historyk może zrozumieć obiekt swoich badań lepiej, niż on sam rozumiał siebie. Podobnie jest w przypadku językoznawstwa: procedury wiedzotwórcze w tej dziedzinie nie polegają ani na indukcyjnym wyprowadzaniu generalnych wniosków z mozolnie gromadzonego zapisu działań językowych jednostek, ani na indagowaniu każdego z osobna odnośnie do reguł języka, którego używa. Językoznawca musi raczej postarać się wydobyć ogólne reguły (normy), jakimi posługują się, częstokroć nieświadomie, mówiący¹²⁸. Paradygmatycznym przykładem tego typu postępowania jest dla Hoppego koncepcja gramatyki generatywnej Noama Chomsky'ego. Inaczej niż on, Hoppe pojmuje jednak lingwistykę antynaturalistycznie, przejmując podstawowe wątki krytyki filozoficznego stanowiska Chomsky'ego przeprowadzonej przez Apla¹²⁹. Według tego ostatniego, Chomsky mylił się, identyfikując swoją teorię jako opisującą prawa empiryczne. Reguły języka są tymczasem normami – od praw empirycznych odróżnia je fakt, że działający aktor może je łamać¹³⁰.

¹²⁶ *Idem, Economic Science and the Austrian Method*, s. 40.

¹²⁷ *Ibidem*, s. 41.

¹²⁸ *Ibidem*, s. 42-43.

¹²⁹ *Idem, Kritik der Kausalwissenschaftlichen...*, s. 92, przyp. 43.

¹³⁰ K.O. Apel, *Towards a Transformation of Philosophy*, tłum. G. Adey, D. Fisby, Milwaukee 1998, s. 180-224.

Korzystając z wyżej zarysowanej analogii, Hoppe postuluje więc traktowanie socjologii jako „gramatyki działania” (*Handlungsgrammatik*). Zajmuje się ona „identyfikowaniem ogólnych orientacji normatywnych”, jakimi kierują się ludzie, nawet gdy nie są tego świadomi¹³¹. Filozof nie objaśnia nigdzie, jak postrzega stosunki pojęciowe pomiędzy socjologią (to do niej odnosi się w *Kritik...*) i historią (na której skupia uwagę w *Economic Science...*). Należy, jak się zdaje, rozumieć je tak – uwzględniając rzecz jasna nieostrość sugerowanej dystynkcji – że podczas gdy socjologia stanowiłaby dyscyplinę ogólniejszą, formułującą tezy o szerszym zakresie obowiązywania, historia zajmowałaby się tym, co ograniczone do danego miejsca i czasu. Interpretacja ta wynika zarówno z uzusu językowego i genezy socjologii jako Comtowskiej „fizyki społecznej”, jak i wypowiedzi Hoppego, który w *Kritik...* skupia się na uniwersalnych albo przynajmniej względnie ogólnych teoriach takich jak ta Chomsky’ego, natomiast w *Economic Science...* przytacza przykłady badań nad pojedynczymi postaciami i wydarzeniami.

W tych wszystkich aspektach Hoppe zgadza się z metodologicznym stanowiskiem Misesa, zarazem pogłębiając je w oparciu o szersze wykorzystanie nowszych koncepcji metodologii *verstehen*. Jego własne podejście odbiega wszelako od poglądów mistrza w jednym istotnym, związanym z tym, o czym była mowa wyżej punkcie. Mises, jak pamiętamy, traktował to, co określał mianem nauk historycznych, jako dziedziny wyraźnie indywidualizujące. Hoppe podkreśla natomiast, że choć w obszarze nauk o działaniu z prawami mamy do czynienia wyłącznie w prakseologii, to również w obszarze socjologii (historii) największa wartość przysługuje ogólnym teoriom, to jest takim, które – tak jak choćby teoria Chomsky’ego – „rekonstruuja uniwersalne bądź quasi-uniwersalne struktury działania”, nawet jeśli nie mogą one z istoty swojej wysuwać roszczenia do apodyktycznej ważności¹³². Innymi słowy, socjologia stoi w hierarchii nauk wyżej od historii. U Misesa tymczasem socjologia była właściwie niczym innym, jak gałęzią historii¹³³. Jak jeszcze się przekonamy, ta rozbieżność pomiędzy Hoppem a Misesem nie jest bez znaczenia dla praktycznej filozofii tego pierwszego¹³⁴.

¹³¹ H.-H. Hoppe, *Kritik der Kausalwissenschaftlichen...*, s. 35.

¹³² *Ibidem*, s. 36.

¹³³ Na temat miejsca socjologii w Misesowskiej systematyzacji nauk społecznych zob. Ch. Robitaille, *Ludwig von Mises, Sociology, and Metatheory*. „Quarterly Journal of Austrian Economics” 2019, 22 (2), s. 242-270. Gwoli ścisłości należy nadmienić, że zanim Mises zaproponował dla rozwijanej przez siebie dyscypliny nazwę „prakseologia”, nazywał ogólną naukę o ludzkim działaniu właśnie socjologią. Terminologia Hoppego po części przypomina zatem rozróżnienia stosowane początkowo przez Misesa. L. von Mises, *Epistemological Problems of Economics*, s. 71 i nn.

¹³⁴ Zob. dyskusję na temat Hoppego teorii monarchii w rozdz. V.

2. *A priori* argumentacji

2.1. Co właściwie mówi *a priori* argumentacji?

Drugim obok *a priori* działania filarem epistemologii Hoppego jest *a priori* argumentacji, inaczej: *a priori* komunikacji i argumentacji¹³⁵. Jest ono w pismach Hoppego słabiej i mniej obszernie wyjaśnione niż *a priori* działania, stąd uchwycenie jego sensu będzie wymagało zestawienia wywodów Hoppego, często nader zdawkowych, z poglądami Habermasa i Apla, w szczególności zaś tego drugiego. To od niego bowiem idea argumentacyjno-komunikacyjnego *a priori* została zaczerpnięta.

A priori argumentacji w ujęciu Hoppego brzmi następująco:

Drugim aksjomatem jest tak zwane *a priori* argumentacji, stwierdzające, że ludzie są zdolni do argumentacji, a zatem znają znaczenie prawdy i słuszności. Jak w przypadku aksjomatu działania, wiedza ta nie pochodzi z obserwacji: zaobserwować można tylko zachowania werbalne i konieczne jest wcześniejsze poznanie refleksyjne, by zinterpretować takie zachowania jako znaczące argumenty. Słuszność aksjomatu, podobnie jak aksjomatu działania, jest bezsporna. Nie można zaprzeczyć, że można argumentować, ponieważ samo zaprzeczenie stanowiłoby argumentację¹³⁶.

Dokładniej rzecz ujmując, chodzi tu – podobnie jak w przypadku aksjomatu działania – nie o sprzeczność semantyczną, lecz performatywną, czyli taką, która zachodzi pomiędzy treścią sądu a samym aktem jego formułowania. Gdzie indziej Hoppe formułuje swoje twierdzenie w mocniejszy sposób:

Każde roszczenie do prawdziwości – związane z każdym twierdzeniem roszczenie do tego, iż twierdzenie to jest prawdziwe, obiektywne lub ważne (przy czym wszystkie te terminy używane są tutaj synonimicznie) – przedstawia się i osądza przez argumentację. To, że nie można tego podważyć (nie można komunikować i argumentować, że nie można komunikować ani argumentować) i że należy założyć, iż każdy wie, co oznacza roszczenie do tego, iż coś jest prawdziwe (nie można temu twierdzeniu zaprzeczyć, nie twierdząc przy tym, iż jego zaprzeczenie jest prawdą), trafnie określono mianem „*a priori* argumentacji i komunikacji”¹³⁷.

Drugie z przytoczonych sformułowań nazywamy mocniejszym z tego względu, że o ile w pierwszym znajdujemy jedynie tezę, że można argumentować, o tyle drugie przynosi twierdzenie, że argumentować trzeba. Skąd jednak bierze się ta konieczność i jakiej jest natury? Jak słusznie zauważa Paweł Nowakowski, stąd, że

¹³⁵ Hoppe używa tych dwóch wyrażen zamiennie. „*The a priori of argumentation*”, „*the a priori of communication and argumentation*”. Por. odpowiednio *idem*, *The Economics and Ethics...*, s. 279, wyd. polskie: s. 291; *idem*, *A Theory of Socialism and Capitalism...*, s. 149, wyd. polskie: s. 132.

¹³⁶ *Idem*, *The Economics and Ethics...*, s. 279, wyd. polskie: s. 291.

¹³⁷ *Idem*, *A Theory of Socialism and Capitalism...*, s. 148-149, wyd. polskie: s. 132.

nie da się zaprzeczyć, że można argumentować, nie wynika bynajmniej, że trzeba argumentować, że „każde roszczenie do prawdziwości [...] przedstawia się i osądza przez argumentację”¹³⁸. Mówiąc inaczej, ktoś mógłby próbować odeprzeć rozumowanie Hoppego, mówiąc po prostu: „Przeczę temu, jakoby każde roszczenie prawdziwościowe musiało być przedstawiane i osądzone w toku argumentacji. To, że sam formułuję moje stanowisko oraz bronię go w taki właśnie sposób, w żaden sposób nie dowodzi, że się mylę. W istocie istnieją sądy, które nie muszą być argumentacyjnie bronione. Mój sąd nie jest po prostu jednym z nich”¹³⁹. Taka replika byłaby koniec końców niczym innym jak tylko zastosowaniem znanego prawidła logicznego, zgodnie z którym z żadnego sądu szczegółowo-twierdzącego nie można wyprowadzać sądów ogólnie-twierdzących.

Szczęśliwie nie ma powodu, by uważać, że *a priori* argumentacji upada wskutek tak banalnego błędu formalnego. Kierunek wynikania jest bowiem odwrotny, niż sugerowałyby to oryginalne sformułowania Hoppego: ponieważ „każde roszczenie do prawdziwości [...] przedstawia się i osądza przez argumentację”, czy też, ujmując rzecz inaczej, trzeba argumentować, czy się tego chce, czy nie, o tyle, o ile przynależy się do istot rozumnych, dlatego właśnie „nie można komunikować i argumentować, że nie można komunikować ani argumentować”, czy też ściślej, nie można nawet powiedzieć lub pomyśleć, że nie można komunikować ani argumentować. Jak bowiem powiada Hoppe, „nikt nie może nawet powiedzieć do siebie po cichu »nie mogę argumentować« bez zaprzeczenia samemu sobie”¹⁴⁰. W swoim ostatnim, pochodzącym z 2016 roku, wykładzie etyki argumentacyjnej Hoppe przedstawia zresztą swoje rozumowanie już w sposób korespondujący z wyżej zaproponowanym ujęciem: „Wszelkie roszczenia prawdziwościowe [...] są podnoszone, bronione i osądzone w drodze argumentacji. [...] Prawdziwości tego sądu nie sposób zaprzeczyć bez popadnięcia w sprzeczność, ponieważ każda próba uczynienia tego sama musiałaby mieć charakter argumentu. Zatem, *a priori* argumentacji”¹⁴¹.

Powyższe nadal jednak wymaga wyjaśnień: dlaczego właściwie każda próba odrzucenia *a priori* argumentacji sama musiałaby mieć formę argumentacji? Widzimy tu, że według Hoppego sytuacja argumentacyjna nie ma charakteru przygodnego, lecz konieczny. A przecież, z drugiej strony, nie jest tak, że poznający podmiot argumentuje z konieczności niezależnie od swojej woli. Nie trzeba wspominać, że wiele osób uczestniczy w działaniach argumentacyjnych tylko z rzadka. Musi więc

¹³⁸ P. Nowakowski, *Kapitalizm bez etosu. Antropologia i etyka w libertarianizmie* (praca doktorska, maszynopis udostępniony dzięki uprzejmości autora), Wrocław 2014, s. 124.

¹³⁹ Zawdzięczamy to sformułowanie Łukaszowi Dominiakowi.

¹⁴⁰ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 279, wyd. polskie: s. 291.

¹⁴¹ *Idem*, *On the Ethics of Argumentation*, <http://propertyandfreedom.org/2016/10/hans-hermann-hoppe-on-the-ethics-of-argumentation-pfs-2016/> [dostęp 1.06.2021].

raczej istnieć jakiś rodzaj ciężącego na każdym podmiocie poznania obowiązku uzasadniania swoich sądów w sposób argumentacyjny; krótko mówiąc, musi istnieć *obowiązek argumentowania*. Mówiąc bardziej technicznie, gdy Hoppe powiada, że każde roszczenie prawdziwościowe musi być osądzone w toku argumentacji, to słowo „musi” ma tu charakter deontyczny, nie modalny. Co za tym idzie, performatywną sprzeczność, z którą wiąże się odrzucenie, *a priori* argumentacji należy rozumieć jako *negację obowiązku, z którego argumentujący działa w samym akcie odrzucenia*.

Zauważmy ponadto, że Hoppe nieustannie używa terminów „argumentacja” i „komunikacja” w parze ze sobą, jakby chodziło o dwie strony tej samej monety. Kryje się tu kolejna milcząca przesłanka, mówiąca, że argumentacja jest z istoty aktem międzypodmiotowym, tzn. zakładającym obecność argumentującego partnera. Ponownie nie jest to założenie na pierwszy rzut oka oczywiste: z pozycji klasycznej nowożytnej filozofii świadomości można by przecież bronić tezy, że samo istnienie zewnętrznego wobec poznającego podmiotu świata lub obecnych w nim innych umysłów stanowi arbitralne założenie bądź też może być poddane Husserlowskiemu „wzięciu w nawias”. Argumentacja byłaby z tej perspektywy wyłącznie czymś w rodzaju wewnętrznego quasi-dialogu. Hoppe przyjmuje tymczasem wyraźnie, że argumentacja jest międzypodmiotową komunikacją, co – jak jeszcze zobaczymy – jest kwestią o tyle fundamentalną, że bez takiego założenia nie sposób ugruntować tezy dla Hoppego jako filozofa polityki najistotniejszej: że argumentacja między osobami presuponuje etykę społeczną, i to etykę libertariańską¹⁴².

Skąd biorą się wszystkie powyższe tezy? Otóż, choć Hoppe po *Handeln und Erkennen* nie zajmował się już nigdy więcej systematycznie teorią prawdy, jest on zwolennikiem koncepcji konsensualnej w postaci, jaką nadali jej Habermas, a przede wszystkim Apel. W ujęciu Habermasa brzmi ona następująco: „Sąd jest prawdziwy wtedy i tylko wtedy, gdy zostałby ostatecznie zaakceptowany w wyniku wymiany argumentów w idealnej sytuacji komunikacyjnej”¹⁴³. Idealna sytuacja komunikacyjna to natomiast taka, w której przestrzegane są pewne określone normy: status interlokutorów jest równy, nie występuje użycie przemocy, a mówiący są kompetentni i szczerze zainteresowani osiągnięciem konsensu.

2.2. Hoppe jako transcendentálny pragmatysta

W *Handeln...*, jak pamiętamy, Hoppe odrzucał klasyczną teorię prawdy, wskazując, że ufundowana jest ona na modelu biernego podmiotu, a dodatkowo ma charakter kolisty (miarą prawdziwości myśli jest rzecz, ta jednak znana jest tylko poprzez

¹⁴² Zob. rozdz. II niniejszej książki.

¹⁴³ Za: A. Grobler, *Prawda, jej namiastki i paradoksy z nią związane*, [w:] *Przewodnik po epistemologii*, s. 25.

myśl)¹⁴⁴. W *Eigentum, Anarchie und Staat* filozof powtarza te zarzuty, a dodatkowo podnosi inną znaną z historii filozofii obiekcję: teoria klasyczna nie dostarcza kryterium prawdy. Prawdy nie można jego zdaniem definiować jako zgodności sądu z rzeczywistością, ponieważ „także stwierdzenie, że »twierdzenie i rzeczywistość zgadzają się ze sobą« jest zaledwie kolejnym subiektywnym twierdzeniem. Również osoby, które widzą latające spodki, utrzymują oczywiście, że ich twierdzenie zgadza się z rzeczywistością [...]”¹⁴⁵. W związku z tym „należy zamiast tego – tu panuje w teorii poznania daleko idąca jedność – definiować obiektywność jako intersubiektywność; twierdzenia obiektywne są twierdzeniami intersubiektywnie sprawdzalnymi”¹⁴⁶. Dalej zaś pisze Hoppe jeszcze klarowniej: „obiektywnie uzasadnionymi twierdzeniami są zatem takie twierdzenia, z którymi zgodzić mógłby się każdy jako autonomiczny (tj. niezajdujący się pod groźbą przemocy) podmiot”¹⁴⁷. Z kolei w *Handeln...*, przy okazji stanowiących główny wątek pracy rozważań na temat „operatywnego” (*operativ*) wymiaru prawdy, filozof przyznaje, że teoria konsensualna (*Konsensustheorie der Wahrheit*) stanowi „konieczne uzupełnienie” opisu procesu konstytuowania się doświadczenia w działaniu. A zatem, „obok »*a priori* doświadczenia«, musi jeszcze istnieć dodatkowo »*a priori* argumentacji« jako warunek możliwości zdań prawdziwych”¹⁴⁸. Co więcej, w jedynym tak wyraźnie dotyczącym tego tematu fragmencie pochodzącym już z anglojęzycznych prac Hoppego, bardzo ważnym, a mimo to stale ignorowanym przez jego komentatorów i polemistów, Hoppe również stwierdza *expressis verbis*: „To, co posiadające ważność lub prawdziwe, należy definiować jako to, co do czego każdy na gruncie tej zasady [libertariańskiej zasady nieagresji – N.S.] mógłby się zgodzić”¹⁴⁹.

Jakie racje stoją za konsensualną teorią prawdy? Jak wspominaliśmy, Hoppe ujawnia je dość oszczędnie. W najważniejszych tekstach filozofa poświęconych

¹⁴⁴ Jest to zarzut znany co najmniej od czasów Franza Brentany. Por. F. Brentano, *O pojęciu prawdy*, tłum. J. Sidorek, „Principia. Pisma z Filozofii i Socjologii Teoretycznej” 1997, t. 18-19, s. 29.

¹⁴⁵ H.-H. Hoppe, *Eigentum, Anarchie und Staat, Studien zur Theorie des Kapitalismus*, Opladen 1987, s. 12.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ „Objektiv begründete Aussagen sind demnach solche Aussagen, denen jedermann qua autonomes (d.i. nicht unter Gewaltandrohung stehendes) Subjekt zustimmen kann [...]”. *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Idem, Handeln und Erkennen*, s. 106, przyp. 187. W udzielonym nam wywiadzie Hoppe potwierdził, że teoria prawdy, za jaką się opowiada, to synteza podejścia konsensualnego z pragmatycznym. *Idem*, Korespondencja prywatna, 2017.

¹⁴⁹ „What is valid or true is to be defined as that upon which everyone according to this principle can possibly agree”. W tłumaczeniu polskim fragment ten został zniekształcony. Być może to właśnie jest powodem, dla którego umknął on przynajmniej polskiej części komentatorów. W przekładzie polskim czytamy bowiem: „Ważność lub prawdziwość muszą być bowiem tak zdefiniowane, aby każdy, kto podejmuje działania w zgodzie z tą zasadą, mógł się z tym zgodzić”. Widać wyraźnie, jak tłumaczenie deformuje tu sens oryginału. *Idem, A Theory of Socialism and Capitalism...*, s. 158, wyd. polskie: s. 140.

problematyce epistemologicznej i etycznej bodaj nigdy nie poprzedzają one bezpośrednio sformułowań *a priori* argumentacji i komunikacji, tak że w całości rozumowania nie jest łatwo się rozoznać. Świadczy o tym nieobecność wątku prawdy w całej znanej nam literaturze przedmiotu, wyjąwszy polemiczny artykuł wzmiankowanego już Schmelzera. Dodatkowo niektóre niezbędne przesłanki proponowanej przez Hoppego teorii w ogóle nie zostają przez niego wyartykułowane *explicite*, skrywając się w obfitych przypisach do dzieł jego prekursorów, zwłaszcza Habermasa i Apla. W konsekwencji, aby wydobyć istotę argumentacyjno-komunikacyjnego *a priori*, zmuszeni jesteśmy sięgnąć teraz po metodę porównawczą, na przemian prezentując myśli Hoppego i tych, w oparciu o których dorobek zbudował on tę część swojej filozofii¹⁵⁰. Najdonioślejszą rolę odgrywa tu Apel. Co prawda, z uwagi na personalne związki Hoppego z Habermasem, jak również prominentną pozycję tego ostatniego we współczesnej filozofii, to jemu przypisuje się zazwyczaj największy wpływ na Hoppego¹⁵¹. Po bliższym zbadaniu okazuje się jednak, że epistemologia Hoppego zdradza więcej podobieństw z filozofią Apla, nazywaną przez niego „transcendentalną pragmatyką”. Co najważniejsze, w przeciwieństwie do Habermasa, który dystansuje się od transcendentalizmu, Apel stale podtrzymywał swoje przywiązanie do Kantowskiej idei transcendentalno-krytycznego uprawomocnienia wiedzy, tj. postawienia rozumu przed jego własnym trybunałem, sądzącym w oparciu o – wedle słów Kanta – „poznanie, które, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy”¹⁵². Co więcej, to Apel, nie zaś Habermas, używa argumentów z performatywnej (nie)sprzeczności w celu uzyskania „ostatecznego uprawomocnienia” (*Letzbegründung*)¹⁵³. Wreszcie, właśnie od Apla pochodzi – wyrażające idee filozofii transcendentalnej – pojęcie *a priori* argumentacji i komunikacji¹⁵⁴.

¹⁵⁰ Na słuszność takiej strategii interpretacyjnej wskazuje sam Hoppe, pisząc: „Rozwinąłem mój centralny argument [tj. etykę argumentacyjną – N.S.] około połowy lat osiemdziesiątych, gdy miałem mniej więcej trzydzieści pięć lat. Nie od zera, rzecz jasna. Podjąłem idee i argumenty rozwinięte wcześniej przez innych, w szczególności przez mojego głównego nauczyciela filozofii i promotora Jürgena Habermasa oraz – w nawet większym stopniu – przez jego wieloletniego przyjaciela i partnera Karla-Otto Apla, jak również przez filozofów i ekonomistów Ludwiga von Misesa i Murraya Rothbarda”. *Idem, On the Ethics of Argumentation*.

¹⁵¹ Zob. np. D. Rasmussen, *Arguing and Y-ing*, „Liberty” 1988, 2, s. 50.

¹⁵² I. Kant, *op. cit.*, B25.

¹⁵³ Choć Apel nie należy do najbardziej znanych filozofów współczesnych, jego myśl jest już dobrze opisana w literaturze polskiej za sprawą syntetycznych opracowań Beaty Sierockiej i Magdaleny Filipiak: B. Sierocka, *Krytyka i dyskurs. O transcendentalno-pragmatycznym uprawomocnieniu krytyki filozoficznej*, Kraków 2003; M. Filipiak, *Zwrot komunikacyjny z perspektywy transcendentalno-pragmatycznej*, Poznań 2016.

¹⁵⁴ K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. 2: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt am Main 1976, s. 358-435.

Jak zauważyliśmy na początku naszych rozważań – a w cytowanych wyżej sformułowaniach konsensualnej teorii prawdy podane jest to otwartym tekstem – element *a priori* argumentacji i komunikacji stanowi takie ujęcie poznania, zgodnie z którym jest ono działalnością z natury publiczną. Wsparcia temu stanowisku dostarcza, uznawana przez Apla za przełomową, gdyż umożliwiającą odparcie solipsyzmu i powiązanie racjonalności z intersubiektywnością, sławna teza Wittgensteina o niemożliwości języka prywatnego¹⁵⁵. Hoppe przywołuje ją w swoich pracach kilkakrotnie, między innymi w wykładzie *On the Ethics of Argumentation* z roku 2016, w którym po raz pierwszy wskazuje na tezę Wittgensteina jako na przesłankę swojej etyki. Stwierdza mianowicie lakonicznie: „argumentacja jest aktem mowy, związanym z użyciem języka publicznego jako środka służącego komunikowaniu się z innymi mówiącymi (Wittgenstein)”¹⁵⁶.

Nieco więcej na ten temat dowiadujemy się z napisanej przez Hoppego w 1989 roku recenzji pracy Donalda McCloskeya *Rethoric of Economics*. Hoppe odwołuje się do Wittgensteina, by zdystansować się od – potępianych przez siebie jako relatywistyczne – hermeneutycznej koncepcji komunikacji oraz postmodernizmu, do których z kolei nawiązywał w swoich ideach metodologicznych McCloskey. Pisze Hoppe:

Język zatem [...] stanowi formę działania. To efekt praktycznej kooperacji i jako taki, poprzez działania, nierozzerwalnie związany jest ze światem obiektywnym. Wypowiedź, czy to o faktach, czy o fikcji, nieuchronnie musi stanowić formę współdziałania, a tym samym wymaga wspólnej podstawy obiektywnie zdefiniowanych i stosowanych terminów. [...] Dopóki twierdzi się, że w ogóle wyraża się coś znaczącego, trzeba założyć istnienie jakichś wspólnych standardów, choćby po to, by być w stanie porozumieć się co do tego, czy i w jakim zakresie faktycznie zrozumiano to, co zostało powiedziane. [...] Mówiąc, że nie istnieje żadna wspólna podstawa, popada się zatem w sprzeczność. Sam fakt, że można twierdzić, iż teza taka niesie treść, oznacza, że istnieje taka wspólna podstawa. Implikuje to, że terminy można stosować obiektywnie i ugruntować w powszechnej rzeczywistości działania jako praktyczny warunek konieczny języka¹⁵⁷.

Powyższej wypowiedzi – mimo nacisku, jaki kładzie Hoppe na istnienie obiektywnej, pozajęzykowej rzeczywistości – nie należy odczytywać w duchu klasycznej filozofii realistycznej, a zawartej w niej refutacji stanowiska relatywistycznego – jako prostego powtórzenia charakterystycznego dla niej argumentu z samoodniesienia relatywizmu. Zauważmy, że obiektywna rzeczywistość zostaje tu osiągnięta niejako

¹⁵⁵ *Idem*, *Transformation der Philosophie*, Bd. 1: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1976, s. 335-377; L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2012, § 243-315.

¹⁵⁶ H.-H. Hoppe, *On the Ethics of Argumentation*.

¹⁵⁷ *Idem*, *The Great Fiction*, s. 309, wyd. polskie: s. 269.

drogą okrężną: punkt wyjścia stanowi podmiotowe działanie, w szczególności zaś jego aspekt językowy, zgodnie z *dictum* Wittgensteina postrzegany jako niezbywalnie osadzony we wspólnocie mówiących.

Co w tym kontekście niezwykle istotne, filozoficzny wokabularz Hoppego jest silnie przesiąknięty opracowaną przez Habermasa i Apla teorią roszczeń ważnościowych. Pisząc o twierdzeniach, Hoppe rzadko kiedy stosuje terminy takie jak „zdanie” czy też „sąd”. Zamiast tego pisze on o roszczeniach do prawdy. Dotyczy to również cytowanego wyżej sformułowania *a priori* argumentacji, według którego w toku argumentacji rozsądzone są właśnie roszczenia do prawdziwości (*truth-claims*). Teoria roszczeń ważnościowych wywodzi się z zaproponowanej przez Johna L. Austina i Johna Searla teorii aktów mowy (*speech acts*)¹⁵⁸. Tak zwani filozofowie oksfordzcy wyekspowowali mianowicie podwójną, performatywno-propozycjonalną strukturę języka, w której obok przekazywanej przez język treści występuje zawsze pewna czynność – lokucyjna, illokucyjna i perlokucyjna¹⁵⁹. Koncepcję tę rozwinęli następnie Habermas i Apel, identyfikując w języku cztery możliwe uniwersalne roszczenia ważnościowe, z których każde odnosi się do innej sfery rzeczywistości, modułu komunikacji oraz funkcji mowy. Są to roszczenia do prawdziwości, normatywny słuszności, szczerości i zrozumiałości¹⁶⁰.

Dla celów naszego wywodu szczególnie doniosłe znaczenia mają roszczenia do prawdziwości i słuszności. Ujmując rzecz krótko, polegają one na tym, że ilekroć formułuje się twierdzenia na temat tego, co jest lub być powinno, aspekt propozycjonalny – opis stanu rzeczy albo normy – nie wyczerpuje zawartości aktu mowy. Ponieważ to, co jest prawdziwe, jest takie nie tylko dla jednego podmiotu, lecz dla każdego niezależnie od miejsca i czasu, aspekt performatywny wypowiedzi obejmuje roszczenie ważnościowe adresowane do każdego, kto zdolny jest je zrozumieć, do, jak mówi Apel, „wszystkich rozumnych istot”¹⁶¹. Podobnie, orzekanie słuszności o działaniu stanowi apel do wszystkich istot zdolnych do osądzenia tego działania. Z tego właśnie powodu każde roszczenie do prawdziwości bądź słuszności musi być wyrażone w języku i zapośredniczone przez argumentację, która czyni je twierdzeniem intersubiektywnie ważnym. Tu właśnie tkwią źródła *obowiązku*

¹⁵⁸ Hoppe wykorzystuje w swoich tekstach także ten termin, czego przykładem jest cytowana przed momentem wypowiedź na temat argumentacji jako aktu mowy. Wprost do teorii Austrina i Searla Hoppe odwołuje się bodaj raz, wskazując na jej istotność dla zrozumienia istoty języka. *Idem, Handeln und Erkennen*, s. 36, przyp. 71.

¹⁵⁹ J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993, s. 640-653, *passim*. Zob. też B. Sierocka, *op. cit.*, s. 41-62.

¹⁶⁰ J. Habermas, *What is Universal Pragmatics?*, [w:] *idem, Communication and the Evolution of Society*, tłum. T. McCarthy, Boston 1979, s. 68.

¹⁶¹ K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. 2, s. 424-425.

argumentowania: kto wnosi roszczenie ważnościowe, ten milcząco przyjmuje ów obowiązek na siebie.

Związki Hoppego z teorią roszczeń ważnościowych nie są więc, jak widać, wyłącznie werbalne. Teoria ta pozwala bowiem wyjaśnić sens *a priori* argumentacji o tyle, o ile czyni ona koniecznym argumentacyjne rozstrzygnięcia sporów, jak również pozwala na konceptualizację sprzeczności performatywnej, w jaką uwikłałby się ten, kto próbowałby je podważyć, jako zachodzącej pomiędzy aktem mowy, jakim jest odrzucenie, a roszczeniem do prawdziwości komunikowanym w tym samym akcie oraz uznaniem w tymże akcie obowiązkiem argumentowania.

Właśnie w kontekście argumentacji jako międzyosobowej wymiany twierdzeń i racji odnoszących się do niezależnej od mówiących, pozajęzykowej rzeczywistości należy także postrzegać quasi-realistyczne wypowiedzi Hoppego. Jak ujmuje to Apel, mimo że wiedza zawsze zakotwiczona jest w językowym *a priori*, wobec czego podmiot nie może mieć bezpośredniego dostępu do obiektywnej rzeczywistości (Kantowskiej rzeczy samej w sobie), wątpliwość co do istnienia takiej rzeczywistości naruszałaby zasady „transcendentalnej gry językowej, której paradygmatem jest istnienie realnego świata”¹⁶². Samo bowiem pojęcie znaczącej argumentacji presuponuje nie tylko istnienie innych argumentujących, lecz także dystynkcję pomiędzy tym, co rzeczywiste, i tym, co nierzeczywiste. Kto zatem wysuwa Kartezjańskie podejrzenia, jakoby świat był zaledwie snem lub przedstawieniem podsuwanym nam przez jakiegoś złośliwego demona, przeczy sobie pragmatycznie dokładnie tak samo, jak kwestionując możliwość samej argumentacji¹⁶³. Podobnie pisze Hoppe: „Pojęcie prawdy, prawdy obiektywnej, prawdy ugruntowanej w jakiegoś rodzaju rzeczywistości poza samym językiem jest niezbędne dla każdej wypowiedzi [...]. Racjonalność jest warunkiem wstępnym języka, a zatem niemożliwe jest pozbycie się pojęcia obiektywnej prawdy, dopóki jest się w stanie brać udział w dowolnej grze językowej”¹⁶⁴. Co za

¹⁶² *Ibidem*, s. 394.

¹⁶³ *Idem*, *The Question of Grounding: Philosophy and Transcendental Pragmatics of Language*, [w:] *Selected Essays*, Vol. 2, New Jersey 1996, s. 90-94. Również według Habermasa argumentacja presuponuje istnienie obiektywnej rzeczywistości jako swojego punktu odniesienia. Różnicę pomiędzy klasycznym podejściem realistycznym a własnym modelem racjonalności komunikacyjnej tłumaczy on następująco: „Pierwsze stanowisko, które dla uproszczenia nazwę »realistycznym«, wychodzi od ontologicznej przesłanki zakładającej świat jako całość tego, co zachodzi, ażeby na tej podstawie rozjaśnić warunki racjonalnego zachowania. Drugie stanowisko [...] dokonuje transcendentalnej transformacji tegoż zagadnienia i namysł kieruje na okoliczność, że ci, którzy zachowują się racjonalnie, sami muszą zakładać świat obiektywny”. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 2015, s. 35. Zob. dalszy wywód: s. 35-42.

¹⁶⁴ W polskim przekładzie Wittgensteinowski termin „*language game*” („*Sprachspiel*”) został z jakiegoś powodu oddany niepoprawnie jako „gra słowna”. Powyżej korygujemy tę wpadkę tłumacza. H.-H. Hoppe, *The Great Fiction...*, s. 308, wyd. polskie: s. 268-269.

tym idzie, powiada Hoppe, „nie można twierdzić, że jest możliwe dyskutowanie z kimś o tym, że solipsyzm można wybronić, ponieważ chcąc argumentować w jego obronie, już się go odrzuciło”¹⁶⁵.

Sytuacja argumentacyjna jest z kolei nieprzekraczalna, stanowi bowiem aprioryczny (transcendentalny) warunek możliwości wszelkiej wiedzy w ogóle. Apel stara się to zademonstrować w swojej polemice z czołowym reprezentantem Popperowskiego racjonalizmu krytycznego Hansem Albertem i jego znanym „trylematem Münchhausena”. Trylemat ten nawiązuje do argumentów starożytnych sceptyków: mówi, że żaden sąd nie może być uzasadniony ostatecznie, ponieważ każdy ciąg przesłanek prowadzi do jednego z trzech możliwych rozwiązań: dogmatycznego zaprzestania uzasadniania na jakimś etapie, nieskończonego regresu albo błędnego koła¹⁶⁶. Zdaniem Apła, Albert i sceptycy niesłusznie zakładają, że sądy (zdania) uzasadniać można tylko poprzez odwołanie do kolejnych sądów (zdań). Tymczasem żaden z członów trylematu nie zachodzi, jeśli uprawomocnienie nastąpi poprzez odwołanie się do pewnych działań. Argumentacja jest zaś właśnie działaniem. Kto wątpi w możliwość ostatecznego uprawomocnienia¹⁶⁷, ten czyni to, wysuwając w publicznym języku roszczenie prawdziwościowe i zobowiązując się w konsekwencji do argumentacji. Tym samym ktoś taki musi przyznać, że przynajmniej możliwość argumentacji stanowi niepowątpiewalny pewnik¹⁶⁸. Gdyby chciał temu zaprzeczyć, popadłby w performatywną sprzeczność. Właśnie to ma na myśli Hoppe, pisząc o aksjomatyczności *a priori* argumentacji, a w związku z tym ostatecznym uprawomocnieniu ufundowanej na nim – jak zobaczymy – libertariańskiej teorii sprawiedliwości.

Apel dystansuje się przy tym zarazem od tradycji mentalistycznej, wskazując na nieodzowność dystynkcji pomiędzy tym, co subiektywne, i tym, co intersubiektywne. W jego ocenie, filozofowie mentalistyczni od Kartezjusza do Husserla lekceważyli „mediacyjną funkcję języka pojmowaną jako transcendentalny warunek możliwości intersubiektywnie ważnej interpretacji świata”¹⁶⁹. Nawet myśląc samemu do siebie, trzeba przynajmniej imitować zapośredniczony w języku dialog

¹⁶⁵ *Idem, The Economics and Ethics...*, s. 303, przyp. 7, wyd. polskie: s. 315, przyp. 8.

¹⁶⁶ H. Albert, *Treatise on Critical Reason*, Princeton 1985.

¹⁶⁷ Przekładając Apłowskie wyrażenie *Letzbegründung* (*the ultimate grounding*), piszemy – w ślad za Beatą Sierocką – o „uprawomocnieniu”, zamiast o „uzasadnieniu”. Czynimy tak dlatego, że termin „uzasadnienie” sugeruje wysuwanie przesłanek pojmowanych właśnie jako wyrażenia językowe (w zależności od przyjętego stanowiska w kwestii tego, co stanowi nośnik prawdy – sądy czy też zdania), podczas gdy koncepcja Apła polega na tym, że pewne twierdzenia ugruntowane zostają dzięki odniesieniu do działań jako aksjomaty, a zatem nie mogą podlegać „uzasadnieniu”. Zob. B. Sierocka, *op. cit.*, s. 7 i nn.

¹⁶⁸ K.O. Apel, *The Question of Grounding...*, s. 81.

¹⁶⁹ *Ibidem*, s. 84.

z innymi, o ile tylko rozróżnienie pomiędzy twierdzeniami intersubiektywnie ważnymi a subiektywnymi przeświadczeniami podmiotu ma zostać utrzymane. Jak pisze Apel: „Poznanie oparte na obserwacji na poziomie relacji podmiotowo-przedmiotowej od początku presuponuje już poznanie jako rozumienie znaczenia na poziomie relacji międzypodmiotowej”¹⁷⁰. Hoppe, jak pamiętamy, podziela ten pogląd – obiektywność, jak mówi, oznacza dlań tyle, co intersubiektywność. Co więcej, widzimy teraz lepiej, dlaczego zarówno istnienie innych umysłów, jak i zewnętrzno światu nie tylko nie stanowią u Hoppego zdroworozsądkowych, aczkolwiek niedowodliwych założeń, lecz wprost przeciwnie – postrzegane są jako konieczne warunki możliwości poznania.

Apel wprowadza w związku z powyższym jeszcze jedną kluczową ideę – pojęcie nieograniczonej wspólnoty komunikacyjnej. Stanowi ono przekształcenie pochodzącego od Charlesa Sandersa Peirce’a konceptu nieograniczonej wspólnoty badaczy. Różnica polega tu na tym, że podczas gdy amerykański pragmatysta ograniczał się do rozważań dotyczących natury postępu naukowego i z zasady fallibilizmu wszelkich sądów nauk szczegółowych wywodził koncepcję prawdy jako pojęcia granicznego (Kantowskiej idei regulatywnej), którego treścią jest ostateczna zgoda wszystkich kompetentnych badaczy¹⁷¹, o tyle Apel rozszerza ideę wspólnoty komunikacyjnej na wszystkie racjonalne istoty. To właśnie taka nieograniczona wspólnota komunikacyjna jest ostatecznym adresatem wszelkich roszczeń do prawdy. Zgodnie z rozwijaną przez Apla ideą językowo-pragmatycznej transformacji filozofii Kanta, transcendentálna jedność apercepcji zostaje w ten sposób, w duchu semiotyki Peirce’a i dwudziestowiecznego zwrotu językowego, zastąpiona przez „intersubiektywną jedność interpretacji”¹⁷². Jednocześnie, wiążąc prawdę z nieograniczoną wspólnotą komunikacyjną, Apel – a w ślad za nim Hoppe – uznaje za warunek możliwości czynności poznawczych etykę.

Hoppe w żadnym z opublikowanych przez siebie tekstów nie wprowadza co prawda *explicite* pojęcia wspólnoty komunikacyjnej, zaś koncepcja prawdy jako Kantowskiej idei regulatywnej wraz z nawiązaniem do Peirce’a pojawia się u niego

¹⁷⁰ *Idem, Transformation der Philosophie*, Bd. 2, s. 234.

¹⁷¹ Ch.S. Peirce, *Niektóre konsekwencje braku czterech zdolności*, [w:] *O nieskończonej wspólnocie badaczy*, tłum. A. Hensholdt, Opole 2009, s. 71; por. A. Hensholdt, *Charles Sanders Peirce o nieskończonej wspólnocie badaczy*, [w:] *O nieskończonej wspólnocie...*, s. 9-38.

¹⁷² K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. 2, s. 411. Oprócz konsensualnej teorii prawdy, Apel przejmuje od Peirce’a również podstawy jego pragmatycznej semiotyki, w szczególności zaś dwie tezy: a) że poznanie istotowo zakorzenione jest w języku oraz b) że język jako system znaków wymaga działającego interpretatora. Stąd nazwa teoretycznego projektu Apla: transcendentálna pragmatyka. *Idem, Refleksja transcendentálno-pragmatyczna. Główna perspektywa aktualnej transformacji filozofii Kanta*, przeł. Z. Zwoliński, [w:] *Dwieście lat z filozofią Kanta*, red. M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa 2006, s. 509-530.

otwartym tekstem tylko raz, i to na marginesie, w jednym z przypisów do *Handeln und Erkennen*¹⁷³. Jednakże w korespondencji z nami wskazuje on na tę koncepcję jako jeden z elementów swojej epistemologii zaczerpniętych od Apla. W udzielonej nam odpowiedzi Hoppe podaje ponadto systematyczne podsumowanie swoich związków z Aplem. Podsumowanie to warto przytoczyć *in extenso*, ponieważ zbiera ono w całość większość wątków poruszanych w tym podrozdziale, jak również potwierdza całkowitą kompatybilność tej części epistemologii Hoppego, która wiąże się z *a priori* argumentacji (a w pewnym stopniu także tych jej aspektów, które dotyczą *a priori* działania), z zasadniczymi tezami filozofii Apla:

Zgadzam się z Aplem w czterech fundamentalnych kwestiach: (a) co do tego, że mówienie, komunikowanie i argumentowanie stanowią celowe działania (podklasy działań), wyrażające te same ogólne kategorie charakterystyczne dla wszystkich działań; (b) co do jego transformacji Kantowskiej filozofii transcendentalnej, polegającej na zastąpieniu „solipsystycznego” punktu wyjścia samotnego podmiotu intersubiektywnym bądź też „publicznym” punktem wyjścia; (c) że wszystkie sporne roszczenia prawdziwościowe, tj. roszczenia przypisujące prawdziwość jakiemuś sądowi, mogą zostać rozstrzygnięte jedynie w drodze argumentacji, oraz że nie można temu zaprzeczyć pod groźbą podpięcia w sprzeczność; (d) że argumentacja, demonstrując zaangażowanie na rzecz prawdy, presuponuje uznanie pewnej etyki.

Następnie Hoppe dodaje:

Lecz jakkolwiek faktyczna zgoda nie stanowi gwarancji prawdy. Obaj (bądź wszyscy) zgadzający się ze sobą dyskutanci wciąż mogą się mylić. Zatem, i tu zgadzam się z Aplem (i Peirce’em), roszczenie prawdziwościowe jest w rzeczy samej stawiane wobec nieograniczonej wspólnoty argumentujących, wobec czego wszelka faktyczna zgoda pozostaje zawsze otwarta na zakwestionowanie w przyszłości¹⁷⁴.

Tytułem podsumowania tego podrozdziału warto przytoczyć jeszcze identyfikowane przez Beatę Sierocką cztery podstawowe składniki filozofii Apla, które

¹⁷³ H.-H. Hoppe, *Handeln und Erkennen*, s. 109, przyp. 193.

¹⁷⁴ „I agree with Apel on four fundamental insights. (A) that speaking, communicating, arguing are purposeful actions (subclasses of action exhibiting the same general categories characteristic of all action); (B) his transformation of Kantian transcendental philosophy from a ‘solipsistic’ starting point of a lone subject to an intersubjective, if you will ‘public,’ starting point, in recognizing that all philosophizing is, undeniably and inescapably so, done in and with a public language; (C) that all contentious truth claims, i.e. claims that some proposition in question or in dispute is true (or not), can be settled only in the course of an argumentation and that this cannot be denied on pain of contradiction; and (D) that argumentation, demonstrating a commitment to the truth, presupposes and involves the acceptance of an ethic. [...] But any actual agreement is no guarantee of truth. Both (or all) agreeing disputants may still be wrong. So, and in this I agree with Apel (and Peirce), a truth-claim is indeed made vis-à-vis an indefinite community of arguers and hence any actual agreement always remains open to future challenges”. *Idem*, Korespondencja prywatna, 2017.

z powodzeniem przypisać można również Hoppemu, a które objaśniają sens *a priori argumentacji* jako wyrażającego intersubiektywną naturę poznania: „(1) językową konstytucję wiedzy; (2) komunikacyjny charakter działań językowych; (3) dwoistą, performatywno-propozycjonalną strukturę aktu językowego; (4) niezbywalnie argumentacyjny walor wiedzy”¹⁷⁵.

3. Istota i ocena aprioryzmu Hoppego

3.1. Dwa *a priori*, jedna teoria prawdy

Przedstawivszy szczegółowo różne wątki epistemologii Hoppego, podsumujmy je teraz, starając się wpisać je w istniejące literaturze dotyczącej teorii poznania stanowiska i podziały, a jednocześnie wydobyć istotę epistemologicznego stanowiska Hoppego.

Jak widzieliśmy, ós gnozeologicznej koncepcji filozofa wyznaczają dwa aksjomaty: *a priori* działania oraz *a priori* argumentacji. Hoppe charakteryzuje zachodzące pomiędzy nimi relacje logiczne w sposób następujący:

Nietrudno odkryć, że oba aksjomaty aprioryczne – działania i argumentacji – są blisko powiązane. Z jednej strony, działania są bardziej fundamentalne niż argumentacja, z której istnieniem pojawia się idea słuszności, ponieważ argumentacja jest tylko podklasą działania. Z drugiej strony, uznanie tych cech działania i argumentacji i ich wzajemnych stosunków wymaga argumentacji. A zatem, w tym sensie, argumentację trzeba traktować jako bardziej fundamentalną od działania, gdyż bez argumentacji nie można powiedzieć, że cokolwiek wiadomo o działaniu. Sama argumentacja jednak ujawnia możliwość, że argumentacja zakłada działanie, ponieważ o słuszności też można dyskutować otwarcie w toku argumentacji tylko, jeśli czyniące to jednostki wiedzą już, co to znaczy działać i posiadają wiedzę zawartą w działaniu. Wobec tego o znaczeniu działania w ogóle, jak również, w szczególności, argumentacji, trzeba myśleć jako o koniecznie splecionych logicznie nurtach wiedzy *a priori*¹⁷⁶.

Innymi słowy, sięgając po klasyczną dystynkcję Arystotelesa, można powiedzieć, że oba aksjomaty są ze sobą bezpośrednio powiązane, przy czym argumentacji przysługuje pierwszeństwo w porządku poznania, natomiast działaniu – prymat w porządku bytu. Zdolność do argumentacji jest bowiem warunkiem poznania działania, zdolność do działania zaś stanowi warunek zdolności do argumentacji.

Relacje pomiędzy tymi dwoma teorematami wymagają wszelako dodatkowej precyzacji. Jak bowiem widzieliśmy, każdy z osobna prowadzi Hoppego do dwu – na

¹⁷⁵ B. Sierocka, *op. cit.*, s. 60.

¹⁷⁶ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 280, wyd. polskie: s. 292.

pierwszy rzut oka odmiennych – koncepcji prawdy; *a priori* argumentacji wyraża teorię konsensualną, natomiast *a priori* działania – teorię pragmatyczną.

Z dwiema różnymi koncepcjami prawdy mamy tu jednak do czynienia tylko na pozór. Nie jest bynajmniej kwestią wyłącznie historyczną fakt, że twórca koncepcji konsensualnej – Peirce – jest zarazem jednym z najważniejszych twórców teorii pragmatycznej. Właściwie, jak podaje Bohdan Chwedeńczuk, w pracach Peirce'a znajduje się tylko jedna wypowiedź mogąca uchodzić za definicję prawdy¹⁷⁷. Tak się składa, że jest to definicja konsensualna: „Pogląd, którego ostatecznym przeznaczeniem jest to, że zgodzą się nań wszyscy badacze, jest tym, co rozumiemy przez prawdę, a przedmiot, który jest przez ów pogląd przedstawiany, jest rzeczywisty”¹⁷⁸. Jest to zarazem, jak słusznie zauważa Chwedeńczuk, teoria pragmatyczna: „cofa bowiem pojęcie prawdy dosłownie w głąb procesu dochodzenia do przekonań (twierdzeń, sądów), dokonawszy zaś owego cofnięcia, wiąże je – jak na myślenie pragmatyczne przystało – z pewnym działaniem (mianowicie z postępowaniem badaczy) i jego oczekiwanymi rezultatami (mianowicie z przekonaniem jednomyślnie uznawanym przez badaczy)”¹⁷⁹. Równie celnie ujmuje to Apel:

Sądzę [...], że *konsensualna* [podkreślenie w oryginale – N.S.] teoria prawdy Peirce'a może być uważana za zastosowanie „zasady pragmatyzmu” w wyjaśnianiu znaczeń idei prawdy. Wskazuje ona procedury, które pozwalają wyjaśnić proces dochodzenia do prawdy [...]. Nie próbuje ona zredukować pragmatycznego znaczenia prawdy do zadowalających lub *pożytecznych* skutków, jakie wiara w pewne poglądy mogłaby mieć dla życia jakichś ludzi lub grup ludzi. Ten sposób zastosowania „zasady pragmatyzmu” do pojęcia prawdy Peirce przypisywał „uzurpatorom” idei „pragmatyzmu”. W naszych czasach kimś takim jest Richard Rorty, który – idąc śladami Williama Jamesa – definiuje predykat „prawdziwy” jako „to, w co wygodnie jest nam wierzyć”¹⁸⁰.

Z powyższymi wywodami Chwedeńczuka i Appla współbrzmi zarówno wiara Hoppego w obiektywizm prawdy, jak i wielokrotnie powtarzane przez niego twierdzenie, że sama argumentacja – *narzędzie* dochodzenia do konsensu – jest działaniem. Ostatecznie więc, gdy Hoppe powiada, że prawda ujawnia się w argumentacji, twierdzi on zarazem, że ujawnia się ona w działaniu. Można zatem stwierdzić, że również w ujęciu konsensualnym prawda jest dla Hoppego tym, co – zgodnie z tezą pragmatyzmu – sprawdza się w działaniu, rzecz jasna w nieweryfikacjonistycznym,

¹⁷⁷ B. Chwedeńczuk, *Spór o naturę prawdy*, Warszawa 1984, s. 138.

¹⁷⁸ Ch.S. Peirce, *How to Make Our Ideas Clear*, [w:] *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, Vol. 3: 1872-1878, Bloomington 1986, s. 273.

¹⁷⁹ B. Chwedeńczuk, *op. cit.*, s. 171.

¹⁸⁰ K.O. Apel, *Semiotyka transcendentálna a prawda. Znaczenie konsensualnej teorii prawdy Peirce'a we współczesnej dyskusji na temat prawdy*, „Principia. Pisma z Filozofii i Socjologii Teoretycznej” 1991, t. 4, s. 21.

niefalsyfikacjonistycznym i w ogóle nieempirycznym sensie słowa „sprawdzać”. W tym sensie teoria ta odnosi się ponadto do wiedzy transcendentальной: samych aksjomatów działania oraz argumentacji oraz ich implikacji. O kategoriach działania – celach, środkach, zyskach, kosztach etc. – można w związku z tym powiedzieć, że są prawdziwe, to znaczy sprawdzają się w działaniu, ale nie dlatego, że przechodzą one pozytywnie test instrumentalnego zastosowania, którego *a priori* równie dobrze mogłyby nie przejść, lecz z tego powodu i w tym znaczeniu, że są one zawsze obecne w każdym możliwym działaniu, uchwytnie (sprawdzalne) w procedurze refleksyjnej, czyniąc możliwym sprawdzanie tego, co sprawdza się jedynie przygodnie. Kiedy zatem Hoppe wskazuje na instrumentalny sukces jako kryterium prawdy, to mamy do czynienia wyłącznie ze specyficznym kryterium nauk przyrodniczych, pragmatyczną koncepcją prawdy w znaczeniu węższym, nieco bliższym empirystycznemu ujęciu tej teorii, typowemu choćby dla filozofii Jamesa¹⁸¹. Filozofia transcendentальная, logika, arytmetyka, geometria i protofizyka, którym przypisuje Hoppe prawdziwość konieczną, w oczywisty sposób nie są w tej perspektywie zawisłe od tego, czy umożliwiają skuteczne przewidywanie i nie mogą być zastąpione żadną lepszą teorią, która swoją wyższość czerpałaby stąd, że umożliwiałaby je w większym stopniu. Co więcej, biorąc pod uwagę opisywane przez Hoppego ograniczenia mocy predykcyjnej prakseologii, przykładanie do jej sądów kryterium instrumentalnego sukcesu równałoby się błędowi kategorialnemu. Mimo to – odnosząc się do warunków możliwości działania jako takiego – pozostają one pragmatycznie prawdziwe.

3.2. Zarzuty i zarys obrony

Choć oba główne motywy epistemologii Hoppego dają się ze sobą łatwo uzgodnić i wkomponować w jednolitą teorię, nie oznacza to, że teoria ta wolna jest od niejednoznaczności i niedopowiedzeń. Hoppe, co – jak jeszcze niejednokrotnie zobaczymy – typowe dla jego manieri pisarskiej, wypowiada się, zwłaszcza w późniejszych pismach, w tonie apodyktycznym, przedstawiając swoje stanowisko jako nieobalalne i niewiele uwagi poświęcając dyskusji z zarzutami, jakie faktycznie bądź potencjalnie podnosi się albo podnieść można przeciw jego koncepcjom. Jednocześnie jego wywody mają częstokroć charakter skrótowy, wymagający dalszego rozwinięcia. Niekiedy też rozwinięcie takie znajduje się u innych, inspirujących Hoppego autorów, zaś jego własne teksty zawierają wyłącznie streszczenie tez poprzedników. Tak jest właściwie w przypadku całości teorii stojącej za *a priori* argumentacji (przejętej od Habermasa, a przede wszystkim Apla) oraz konstruktywistycznej teorii

¹⁸¹ Zob. np. W. James, *Pragmatyzm*, tłum. W.N. Kozłowski, Kraków 2016; H. Buczyńska-Garewicz, *James*, Warszawa 1973.

logiki, arytmetyki, geometrii i profizyki (zaczerpniętej od Lorenzena, Kambartela i innych myślicieli szkoły erlangenńskiej, a następnie zintegrowanej z Misesowską prakseologią). W rezultacie Hoppe pomija milczeniem obiekcje, jakie dyskutowane były w dotychczasowej literaturze w odniesieniu do koncepcji, które aprobuje. Przedyskutujmy krótko najważniejsze z nich.

Wobec Apłowskiej transcendentalnej pragmatyki podnosi się na przykład zarzut, że – wbrew swoim programowym deklaracjom – musi ona zaakceptować istnienie jakiegoś rodzaju Kartezjańsko-Husserlowskiej, niesprawdzalnej intersubiektywnie oczywistości. Jak wskazuje Hans-Michael Baumgartner, jądro filozofii Apła stanowią trzy twierdzenia: zasada fallibilizmu (przejęta od Peirce'a i dotycząca wszelkiej wiedzy empirycznej), konsensualna teoria prawdy oraz idea ostatecznego uprawomocnienia. Ten ostatni postulat odnosi się do *a priori* argumentacji, które, samo niefallibilne, stanowi warunek możliwości wszelkiej wiedzy fallibilnej – a więc podatnej na rewizję ze strony wspólnoty komunikacyjnej. Zdaniem Baumgartnera, to, co ugruntowane ostatecznie, tj. niepodatne na rewizję ze strony wspólnoty komunikacyjnej, nie wymaga najwyraźniej dla swojego ugruntowania argumentacji. Gdyby jej wymagało, byłoby zaledwie uzasadnione prowizorycznie. Aby zatem ratować *a priori* argumentacji, Apel musiałby przyjąć, że wszystko, co pisze na jego temat – że uprawomocnienie wiedzy wymaga rozróżnienia między subiektywnym mniemaniem a intersubiektywną prawdą, że wypowiedzanie twierdzeń jest zgłaszaniem roszczeń prawdziwościowych etc. – jest w jakiś niezapośredniczony argumentacyjnie sposób oczywiste, co z kolei uchylałoby bądź przynajmniej poważnie ograniczało samo *a priori* argumentacji wraz z konsensualną teorią prawdy¹⁸².

Z kolei piszący z pozycji Popperowskich Radnitzky stwierdza przeciwko Apłowi i Hoppemu, że obalenie trylematu Münchhausena poprzez rekurs nie do zdań (sądów), lecz gruntujących poznanie działań chybia celu, ponieważ aby uzyskać poznawczą ważność, wiedza o tych działaniach także musi być – zgodnie zresztą ze stanowiskiem Apła i Hoppego – opisana w języku, czyli w zdaniach (sądach), co ponownie wikła transcendentalno-pragmatyczne ostateczne uprawomocnienie w któryś z trzech członów trylematu¹⁸³. Jest to obiekcja korespondująca z krytyką Baumgartnera o tyle, że podobnie jak ona wskazuje na wadliwość proponowanej przez Apła i Hoppego procedury ostatecznego uprawomocnienia. Narzuca się ona

¹⁸² H.M. Baumgartner, *Rozum skończony: ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 1996, s. 224-246. Zob. też *idem*, *Geltung durch Antizipation? Eine kritische Anfrage zur Möglichkeit einer hermeneutisch orientierten und pragmatisch unterlegten Transformation der Kantischen Transzendentalphilosophie*, [w:] *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik Antworten auf Karl-Otto Apel*, red. W. Kuhlmann, D. Böhler, Frankfurt am Main 1982, s. 46-53.

¹⁸³ G. Radnitzky, *op. cit.*, s. 191-192.

nawet mocniej, jeśli weźmie się pod uwagę cały towarzyszący *a priori* argumentacji bagaż teoretyczny, który zaprezentowaliśmy w tym rozdziale, tj. fakt, że obejmuje ono tak różne teorie filozoficzne jak Wittgensteina koncepcję publicznej natury języka, Austina i Searle'a teorię aktów mowy czy też Habermasa teorię roszczeń ważnościowych. Można mianowicie zapytywać: jak teoremat obciążony tak długim i złożonym łańcuchem filozoficznych uzasadnień może pretendować do bycia ostatecznie, bezzałożeniowo uzasadnionym?

Wobec Hoppeańskiej filozofii nauk przyrodniczych można by natomiast podnieść przynajmniej część zarzutów kierowanych tradycyjnie przeciwko pragmatycznej teorii prawdy. Jak pisze Chwedeńczuk, jedną z właściwości tej teorii stanowi wariabilizm: to, co praktycznie stosowalne w danym punkcie czasu, może nie być takie w innym. Co za tym idzie, prawdziwości nie dałoby się orzekać o sądach raz na zawsze¹⁸⁴. Ta relatywistyczna konsekwencja pragmatyzmu byłaby tym bardziej kłopotliwa dla Hoppego, stojącego przeciw na stanowisku realizmu naukowego (sukces instrumentalny sygnalizuje według niego zgodność teorii z rzeczywistością). Jak pogodzić ze sobą przekonanie, że skuteczne zastosowanie teorii powiadamia nas o jej zgodności ze światem, z konstatacją, że teorie o węższym zakresie zastosowania wypierane są przez teorie o zakresie szerszym? I jak możliwe jest to – o której to możliwości Hoppe sam wspomina – że obok siebie mogą jednocześnie występować dwie teorie o równych zakresach stosowalności, a zarazem składające się z sądów wzajemnie ze sobą sprzecznych albo sobie przeciwstawnych? Uwidacznia się tu drugi znany problem pragmatycznej teorii prawdy: może ona wchodzić w kolizję z podstawowymi zasadami metalogicznymi¹⁸⁵.

Wymieniając powyższe obiekcje, nie przesądzamy wcale o ich słuszności. Przeciwnie: sądzimy, że da się je uchylić. Choć wyczerpujące ich rozpatrzenie wykracza poza ramy tego opracowania, spróbujmy przynajmniej wskazać na kierunki, w jakich pójść mogą odpowiedzi na wymienione obiekcje. Na te z nich, które wymierzone są w naukowy pragmatyzm Hoppego, można by odpowiedzieć, odwołując się do idei prawdy jako pojęcia granicznego, rozumianej pragmatycznie jako eliminująca wszelki błąd (praktyczne niepowodzenie) całość poznania naukowego oraz konsensualnie jako zbiór twierdzeń zasługujących na aprobatę całej wspólnoty komunikacyjnej. Z tego stanowiska należałoby stwierdzić, że orzekanie prawdy o konkurencyjnych teoriach naukowych jest zaledwie prowizoryczne, a zatem zarówno wariabilizm, jak i przypisywanie prawdziwości dwóm wykluczającym się teoriom jednocześnie mają charakter jedynie tymczasowy, ponieważ ostatecznie prawdziwość sądów nauk empirycznych można stwierdzić jedynie w zawsze

¹⁸⁴ B. Chwedeńczuk, *op. cit.*, s. 206-207.

¹⁸⁵ *Ibidem*, s. 213-230.

antycypowanej, ale nigdy nieaktualizowanej w poznaniu sytuacji powszechnej zgody i całkowitego instrumentalnego sukcesu.

Interesującą odpowiedź na zarzut, że rekurs do pragmatycznej (nie)sprzeczności nie pozwala bynajmniej na przełamanie trylematu Münchhausena, sformułował z kolei Wolfgang Kuhlmann. Zwraca on m.in. uwagę, że sceptycki trylemat w samej swojej konstrukcji zakłada już prawdziwość przesłanki, że dla każdego twierdzenia wolno żądać uzasadnienia, a to dopiero ma zostać wykazane. Założenie to tkwi u podstaw każdego z członów trylematu: nieskończonego regresu, błędnego koła i dogmatycznego zakończenia. Argument Alberta sam wikła się więc w błędne koło¹⁸⁶. Szczególnie warte uwagi są jednak pozytywne propozycje Kuhlmana odnośnie do rozumienia idei ostatecznego uzasadnienia w transcendentalnej pragmatyce. Pomagają one zarówno w uchwyceniu samej idei bezzałożeniowości na gruncie tej filozofii, jak i w odpowiedzi na zarzuty krytyków takich jak Baumgartner czy Radnitzky. Otóż, jak pisze Kuhlmann, błędem byłoby patrzenie na transcendentalną pragmatykę jak na teorię dedukcyjną, w której ciąg przesłanek kończy się ostatecznie wnioskiem w postaci *a priori* argumentacji. Zamiast tego filozofujący podmiot musi przyjąć postawę refleksyjną, tj. spróbować wydobyć reguły, jakimi kieruje się w sposób przedteoretyczny, ilekroć dąży do uprawomocnienia własnych aktów poznawczych. Zauważy wtedy, że zanim jeszcze zapoznał się z jakimkolwiek filozoficznym stanowiskiem, w tym transcendentalną pragmatyką, formułował roszczenia ważnościowe, których zakwestionowanie przez niego samego lub innych skłaniało go do wysuwania argumentów w publicznym języku. Dostrzeże ponadto, że jego działania w tym zakresie nie stanowiły przygodnych faktów, lecz postępowanie według reguły, nawet jeśli nieuświadomianej i niezwerbalizowanej; będącej przedmiotem wiedzy „jak”, nie „że”¹⁸⁷. Tak jak pianista czy sportowiec nie muszą być zdolni do precyzyjnego (fachowego, fizycznego itd.) opisu swoich działań (wiedza „że”), aby sprawnie – tj. zgodnie z jego regułami – uprawiać swoje rzemiosło (wiedza „jak”), tak też argumentujący nie musi być zaznajomiony z arkanami filozofii dyskursu, by wiedzieć, jak argumentować¹⁸⁸. Autor tej książki oraz jej czytelnik mogą zauważyć na przykład, że to, co właśnie czynią, tj. wysuwanie argumentów i osądzanie ich w świetle innych argumentów, nie jest po prostu podążaniem za formułą pisania i czytania tekstu filozoficznego, ustanowioną konwencjonalnie

¹⁸⁶ W. Kuhlmann, *Refleksyjne ostateczne uzasadnienie. Przyczynek do tezy o nieprzekraczalności sytuacji argumentacyjnej*, tłum. B. Sierocka, [w:] *Wspólnota komunikacyjna w teorii i praktyce*, red. B. Sierocka, Wrocław 2007, s. 237-239.

¹⁸⁷ *Ibidem*, s. 243 i nn.

¹⁸⁸ Na temat rozróżnienia między wiedzą „że” (zwerbalizowaną, propozycjonalną i teoretyczną) oraz wiedzą „jak” (niezwerbalizowaną i niepropozycjonalną, praktyczną) zob. G. Ryle, *The Concept of Mind*, London-New York 2009, s. 16-20.

na gruncie wielowiekowej akademickiej tradycji. Gdyby prezentacja tej filozofii dyskursu odbywała się w jakichś innych okolicznościach, na przykład przy kuflu piwa, nadal nie istniałby inny sposób dowiedzenia się, czy treści zawarte w tej książce są prawdziwe niż właśnie argumentowanie. Na podobnej zasadzie nie jest przypadkiem, że filozofowie, którzy zaprzeczają istnieniu intersubiektywnie komunikowalnej wiedzy, postępują dokładnie tak samo: chcąc zapewnić swojemu stanowisku intersubiektywną ważność, wysuwają argumenty (na rzecz tezy głoszącej, że nie sposób wysuwać intersubiektywnie ważnych argumentów) i wypełniają nimi swoje książki (których nie chowają w szufladzie, lecz przedkładają do oceny innym użytkownikom publicznego języka). Idea komunikacyjnego aprioryzmu polega zaś właśnie na wzięciu kierującej nimi reguły poważnie, poprzez zrekonstruowanie jej w postaci teorii i tym samym wyniesienie odnoszącego się do niej poznania na poziom wiedzy „że”.

Powyższa odpowiedź kieruje nas jednak ponownie w stronę zarzutu Baumgartnera: mogłoby się wydawać, że *a priori* argumentacji istotnie wymaga uznania pewnych poznań za bezpośrednio dane – oczywiste. Dotyczyłoby to mianowicie tej przedteoretycznej wiedzy, którą argumentujący uzyskuje, reflektując własne akty argumentacji, zanim jeszcze zostaną one opisane w kategoriach teorii Wittgensteina, Habermasa czy Apla. Sprawa jest jednak bardziej złożona. Z jednej strony, nie da się ukryć, że – co wiadomo przynajmniej od czasów Platona i Arystotelesa – każda racjonalistyczna epistemologia potrzebuje mieć u swoich podstaw element wiedzy pozawerbalnej, niededukcyjnej¹⁸⁹. Jak jednak pogodzić to z filozofią głoszącą konieczność argumentowania na rzecz wszelkich roszczeń do prawdy? Otóż należy rozróżnić pomiędzy subiektywną, kartezyjańsko-husserlowską bezpośrednią oczywistością doznawaną przez samotne *ego-cogito* a praktyczną wiedzą „jak”. Ta druga, choć *niezwerbalizowana*, pozostaje *intersubiektywna*. Po pierwsze, odnosi się ona do potencjalnie powtarzalnych (również przez inne podmioty) praktyk. Co więcej, w szczególnym przypadku wiedzy o argumentacji, chodzi o praktykę z natury interpersonalną. Po drugie, wiedza „jak” jest możliwa do wyrażenia w języku i jako taka podlega procesowi rozumienia przez inne podmioty. Możemy rozumieć (w znaczeniu *Verstehen*), co robi pianista, kiedy gra, gdyż jego intencje wyrażone są w języku muzyki; podobnie możemy zrozumieć, co robią argumentujący, tj. zarówno nasi interlokutorzy, jak i my sami, ponieważ nasze argumentacyjne intencje są komunikowane w ramach wspólnoty poprzez określony dobór słów („uważam, że...”, „ponieważ...”, „dlatego, że...”) i gestów (powstrzymanie się od przemocy!¹⁹⁰).

¹⁸⁹ S. Judycki, *Epistemologia*, t. 1, Poznań-Warszawa 2020, s. 613 i nn.

¹⁹⁰ Zob. rozdz. II.

To powiedziawszy, nadal stoimy przed problemem: nawet jeśli przedteoretyczna wiedza o argumentacji wymaga argumentacji (ponieważ zostaje uchwycona w toku spełniania aktów argumentacyjnych), to najwyraźniej nie potrzebuje ona doprowadzenia argumentacji do pomyślnego końca, czyli do konsensusu. Prawdziwość sądu dotyczącego warunków możliwości argumentacji nie może zależeć od jej rezultatu. W tym punkcie w sukurs przychodzi nam poręczne rozróżnienie omawiane przez samego Baumgartnera. Intersubiektywny i argumentacyjny charakter wiedzy można mianowicie rozumieć dwojako: jako *potrzebę* bycia przedmiotem konsensusu (*Konsensbedürftigkeit*) lub jako *zdolność* do stania się takim przedmiotem (*Konsensfähigkeit*)¹⁹¹. Są to zarazem dwa wymogi, jakie może nałożyć na sądy konsensualna teoria prawdy. Pierwszy z nich jest silniejszy, a drugi słabszy. Według Apla, prawdziwość obejmuje zawsze oba te warunki. Pogląd ten wymaga korekty. Silniejszy warunek konieczności stania się przedmiotem konsensu dotyczyłby wówczas tylko sądów empirycznych – to wartość logiczna tych sądów, ze względu na ich fallibilną naturę, może, jak pisaliśmy, zostać ostatecznie skonstatowana tylko w hipotetycznej, nigdy niezaktualizowanej, eliminującej wszelki praktyczny błąd idealnej wspólnoty komunikacyjnej. Natomiast twierdzenia dotyczące warunków możliwości wszelkiego poznania, jakie wysuwa transcendentalna filozofia, cechowałaby się wyłącznie podatnością na konsensus, ale nie wymagałaby go ani na poziomie wiedzy „jak”, ani jako uteoretyzowana wiedza „że”. Wiedza będąca warunkiem możliwości konsensusu nie może bowiem być od niego uzależniona. Może go jedynie – jak ujmuje się to w filozofii Apla – *antycypować*, tzn. zakładać, że wyidealizowana, nieograniczona wspólnota komunikacyjna by ją uznała¹⁹².

3.3. Składniki aprioryzmu Hoppego

Na ostatek, przedstawmy zwięźłą, podsumowującą charakterystykę transcendentalizmu Hoppego. W naszej ocenie składają się na niego następujące elementy:

A. *Aprioryzm*. Hoppe stoi na stanowisku głoszącym istnienie wiedzy koniecznej, to jest takiej, która z jednej strony nie jest przedmiotem konwencji, z drugiej zaś nie wywodzi się z doświadczenia i nie z doświadczenia czerpie swoją ważność. *Loci* takiej wiedzy stanowią dla niego filozofia, arytmetyka, geometria, logika i prakseologia.

Ponadto Hoppe, podobnie jak przed nim Kant czy Hermann Cohen, wyraźnie odróżnia problem tego, co aprioryczne, od problemu idei wrodzonych, innymi

¹⁹¹ H.M. Baumgartner, *Rozum skończony...*, s. 229-232.

¹⁹² *Idem*, *Geltung durch Antizipation...*, *passim*.

słowy – *questio iuris* i *questio facti* poznania¹⁹³. Co więcej, wbrew na przykład znanym sugestiom płynącym z prac Saula Kripkego, identyfikuje Hoppe wiedzę *a priori* z wiedzą konieczną. Pisze:

Tym, czy istnieje wiedza wrodzona lub intuicyjna, zajmuje się psychologia wiedzy. Z kolei epistemologia zajmuje się wyłącznie kwestią ważności wiedzy oraz tym, jak ową ważność stwierdzić – oczywiście problem wiedzy apriorycznej to problem wyłącznie epistemologiczny. [...] Możliwe, że [...] zdobycie wiedzy apriorycznej wymaga uprzedniego posiadania pewnego rodzaju doświadczeń. Należy jednak powtórzyć, że jeśli chodzi o problem stwierdzania ważności wiedzy – a tylko pod tym względem wiedza aprioryczna i empiryczna różnią się kategorialnie – wszystko to nie ma żadnego znaczenia¹⁹⁴.

B. *Transcendentalizm*. Hoppemu, przynajmniej w dojrzałej fazie jego rozwoju, chodzi nie o żaden rodzaj *a priori* wrodzonego – pojętego idealistycznie, spirytualistycznie czy też naturalistycznie – lecz, by posłużyć się terminem Stanisława Judyckiego, o *a priori* „konstytutywne”, na które składają się konieczne warunki wszelkiej wiedzy¹⁹⁵. Jest to więc nawiązanie do klasycznego programu Kantowskiego transcendentalizmu, z tą różnicą, że Kantowskie pojęcie możliwego doświadczenia zostaje tu zastąpione pojęciem możliwego działania. Tak jak Kant twierdził, że wiedza *a priori* nabywana jest przy okazji (ale nie z) doświadczenia¹⁹⁶, tak Hoppe przyjmuje, że jest ona uzyskiwana przy okazji działania, którego doświadczenie jest tylko jednym z aspektów. Hoppe *expressis verbis* pozycjonuje się w tradycji Kantowskiej, wielokrotnie powołując się na Kanta, a nawet parafrazując sławne zawołanie Otto Liebmana z pracy *Kant und die Epigonen*: „A zatem musimy zwrócić się do Kanta”¹⁹⁷.

Należy przy tym zaznaczyć, że jest to opis adekwatny względem dojrzałej myśli Hoppego, w której nie mamy już do czynienia z próbą wywiedzenia tego, co aprioryczne, z biologii i procesów ewolucyjnych. W przypadku wczesnych poglądów Hoppego można mówić o swoistej naturalizacji *a priori*, która ostatecznie oznacza przecież jego zniesienie. Jak bowiem słusznie zauważa Judycki, to, co biologicznie wytworzone, jest tylko „jednym ze zdarzeń w świecie”, podczas gdy filozofia trans-

¹⁹³ P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003, s. 25-42; H. Cohen, *op. cit.*, s. 254.

¹⁹⁴ W polskim przekładzie czytamy, że wiedza aprioryczna i empiryczna różnią się „kategorycznie”. Zgodnie z polską terminologią filozoficzną, zgodnie z którą odnoszący się do kategorii to „kategorialny”, nie „kategoryczny”, zastępujemy w cytowanym fragmencie drugi z tych przymiotników pierwszym. H.-H. Hoppe, *A Theory of Socialism and Capitalism...*, s. 127.

¹⁹⁵ S. Judycki, *Wiedza a priori*, [w:] *Przewodnik po epistemologii*, s. 359 i nn.

¹⁹⁶ P. Łaciak, *op. cit.*, s. 35.

¹⁹⁷ H.-H. Hoppe, *Economic Science and the Austrian Method*, s. 17. Na temat Liebmana i jego pracy zob. A. Noras, *Historia neokantyizmu*, s. 200-207.

cidentalna, zawierająca wiedzę *a priori*, ma za swój przedmiot „syntetyczną aktywność, nieredukowalną do żadnych elementów kategoryalnych w świecie”, innymi słowy – taką, która poprzedza wszelką wiedzę szczegółową, w tym biologiczną¹⁹⁸. Tym samym w miarę swojego filozoficznego rozwoju Hoppe przechodził na pozycje bardziej konsekwentnego transcendentalizmu, porzucając swoją pierwotną ideę drogi pośredniej między transcendentalizmem a empiryzmem.

C. *Epistemologiczny fundamentalizm*. Jednocześnie w swoich pismach angielskich Hoppe z rzadka jedynie używa słowa „transcendentalizm” i jego dezywotów. Zamiast tego woli on mówić ogólniej o „racjonalizmie”, w ten sposób określając własne stanowisko¹⁹⁹. Jest to oczywiście – by odwołać się do znanego rozróżnienia – racjonalizm klasyczny, nie zaś krytyczny w rozumieniu Poppera i jego następców. Racjonalizm tego typu uznaje istnienie racjonalnych pewników – niewzruszonych fundamentów wiedzy – a kluczową rolę w poznaniu przyznaje dedukcji, pozwalającej przejść od owych pewników do wtórnych twierdzeń systemu. W świetle powyższego widać, że dla Hoppego racjonalizm tożsamy jest właśnie z teoriopoznawczym fundamentalizmem czy też inaczej – absolutyzmem, fundacjonalizmem bądź filozofią ostatecznego punktu wyjścia. Znajduje to swój wyraz w aksjomatycznym rozumieniu podstaw wiedzy oraz pojmowaniu samych aksjomatów jako nieobalalnych, ostatecznie uprawomocnionych²⁰⁰.

D. *Krytycyzm*. Obecność tego aspektu u Hoppego może budzić pewne wątpliwości. Etymologicznie termin „krytyka” odsyła do greckiego słowa *krenein* – rozróżniać, rozgraniczać, osądzać. I tak też pojmował krytykę Kant – jako oddzielanie poznań prawomocnych od nieprawomocnych, w szczególności w odniesieniu do rozumu²⁰¹. Jak pisał Kant,

[...] jest ona wezwaniem skierowanym do rozumu, żeby się na nowo podjął najuczulliwszego ze wszelkich swych zadań, a mianowicie poznania samego siebie, i żeby ustanowił trybunał, który by go umocnił w jego sprawiedliwych wymaganiach, a natomiast mógł odrzucić wszelkie bezpodstawne uroszczenia i to nie za pomocą dowolnych rozstrzygnięć, lecz na podstawie wiecznych i niezmiennych praw; a trybunałem takim jest tylko sama krytyka czystego rozumu²⁰².

¹⁹⁸ S. Judycki, *Czy filozofia transcendentalna jest filozofią umysłu?*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 243.

¹⁹⁹ Zob. np. H.-H. Hoppe, *The Great Fiction...*, *passim*; *idem*, *The Economics and Ethics...*, *passim*.

²⁰⁰ W. Kuhlmann, *Die Kommunikationsgemeinschaft als Bedingung der Möglichkeit sinnvoller Argumentation*, [w:] *Kommunikation du Reflexion...*, s. 160-161; A.J. Noras, *Kant i Hegel w sporach filozoficznych XVIII i XIX wieku*, Katowice 2007, s. 57-58.

²⁰¹ O. Höffe, *Immanuel Kant*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 2003, s. 45-46.

²⁰² I. Kant, *op. cit.*, A XII.

Krytyka taka była dla Kanta, jak wiadomo, zarazem krytyką metafizyki co do jej „źródeł, jak i jej zakresu i granic”²⁰³. Komponent krytyki rozumu wydaje się tymczasem, przynajmniej na pierwszy rzut oka, nieobecny u Hoppego. Co więcej, filozof wprost sytuuje samego siebie na pozycjach „racjonalizmu w tradycji Leibniza i Kanta”²⁰⁴, pomijając uznanie przez samego Kanta filozofii transcendentalnej/krytycznej za drogę pośrednią między racjonalizmem i empiryzmem, dogmatyzmem a sceptycyzmem²⁰⁵. Dodatkowo, w literaturze można spotkać opinie, że krytycyzm w ogóle jest „sprzeczny z tendencją do budowania systemu filozoficznego”²⁰⁶, a to przecież czyni Hoppe, osadzając cały gmach wiedzy na fundamentach apriorycznych aksjomatów. Uważa tak Andrzej Noras, który podkreśla zapoznanie elementu krytycyzmu przez kontynuatorów Kanta, dążących do przekształcenia krytyki rozumu w system – pokantowskich twórców *Grundsatzphilosophie* („filozofii pierwszej zasady”), zwłaszcza Karla Leonarda Reinholda i Salomona Meimona, a następnie Fichtego i – w ślad za nim – cały idealizm niemiecki i w dużej mierze neokantyzm²⁰⁷. Podobne podejście znajdujemy także w transcendentalnej pragmatyce, a to ze względu na upatrywanie istoty argumentacji transcendentalnej w ujawnianiu za pomocą performatywnej (nie) sprzeczności niepodważalnego fundamentu poznania, czyli *a priori* argumentacji²⁰⁸.

Mimo to moment krytycystyczny da się w myśli Hoppego odnaleźć, aczkolwiek – ze względu na rozkład punktów ciężkości w obrębie zainteresowań intelektualnych filozofa – jest on u niego względnie niedowartościowany. Teza Norasa o istnieniu sprzeczności pomiędzy krytycyzmem a myśleniem systemowym, w tym ideą ostatecznego uzasadnienia, wydaje nam się bowiem zbyt mocna – stąd, że wiedza rozumowa ma zawarte w samej naturze rozumu granice, nie wynika wszak, że granic tych nie może wyznaczać jakiś absolutny punkt wyjścia. Również osadzenie przez Hoppego swoich poglądów w spektrum „racjonalizmu w tradycji Leibniza-Kanta”, jakkolwiek historycznie niewątpliwie nieprecyzyjne, daje się obronić o tyle, że Kant istotnie inspirował się Leibnizem, a zwłaszcza jego odróżnieniem problemu wiedzy *a priori* od kwestii idei wrodzonych, a negatywnym punktem odniesienia bardziej niż koncepcje Leibniza była tzw. metafizyka szkolna uprawiana przez Christiana Wolffa i jego zwolenników, usiłująca wywieść prawdy rozumu z samej zasady niesprzeczności, bez jakiegokolwiek udziału doświadczenia²⁰⁹.

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 282, wyd. polskie: s. 294.

²⁰⁵ I. Kant, *op. cit.*, A10.

²⁰⁶ A.J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, s. 165.

²⁰⁷ *Idem*, *Kant i Hegel...*, s. 44-45.

²⁰⁸ W. Kuhlmann, *Die Kommunikationsgemeinschaft als Bedingung...*, s. 160-161.

²⁰⁹ P. Łaciak, *op. cit.*, s. 35-37. Co w tym kontekście znamienne, Hoppe mówi raz o prawach prakseologii jako o Leibniziańskich „prawdach rozumu” (*Verstandeswahrheit*): H.-H. Hoppe, *Kritik der Kausalwissenschaftlichen...*, s. 59.

W filozofii Hoppego krytycyzm rozumiany jako zerwanie z dogmatyczną tradycją Wolffiańską manifestuje się na dwu poziomach – ogólnym i szczegółowym. Na poziomie ogólnym, myśl Hoppego wpisuje się w *dictum* Kanta, że „Choć jednak wszelkie nasze poznanie rozpoczyna się [...] z doświadczeniem, to przecież nie całe poznanie wypływa właśnie dlatego z doświadczenia”²¹⁰. U Hoppego, jak wskazywaliśmy wyżej, pojęcie doświadczenia zostaje wpisane w pojęcie działania; poznanie musi pozostawać w granicach działania, tj. zgadzać się z praktyką bądź transcendentálnymi warunkami możliwości wszelkiej praktyki (*a priori* działania) oraz transcendentálnymi, dyskursywnymi warunkami poznania owej praktyki (*a priori* argumentacji).

Na poziomie szczegółowym Hoppe przeprowadza krytykę rozumu odnośnie do trzech zagadnień, z których wszelako tylko pierwsze pojawia się w jego pracach otwartym tekstem, podczas gdy drugie wspomniane zostaje w odpowiedzi na nasze zapytanie, trzecie zaś jest w pismach filozofa tylko dorozumiane.

Po pierwsze, jak widzieliśmy, Hoppe – powielając tezy szkoły erlangenńskiej – odrzuca pewne działy współczesnej matematyki jako bezprzedmiotowe, bo nieugruntowane w działaniu gry symboliczne.

Po drugie, zapytany przez nas o stosunek swojej filozofii do religii, powołując się na Misesa, mówi Hoppe o niekompatybilności teizmu z apriorycznymi kategoriami prakseologii: atrybuty wszechwiedzy i wszechmocy wykluczają się wzajemnie, ponieważ wybór dokonywany przez wszechwiedzącą istotę jest zdeterminowany jej wcześniejszą wiedzą. Nie wynika stąd jednak, że nie ma w ogóle sensu mówić o Bogu – nie można mówić o nim jedynie w sposób antropomorficzny, czyli przypisując mu działania. Bóg może mimo to pozostawać przedmiotem wiary jako byt nieosobowy²¹¹. Wyraźnie przypomina to Kantowskie: „Musiałem więc zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla wiary”²¹².

Po trzecie wreszcie, stojąc na stanowisku Apłowskiego „językowego *a priori*”²¹³, Hoppe odrzuca całą nowożytną filozofię świadomości i jej „solipsystyczny punkt

²¹⁰ I. Kant, *op. cit.*, B1.

²¹¹ H.-H. Hoppe, Korespondencja prywatna, 2017. Dokładniej rzecz biorąc, wkład prakseologii w problem wszechwiedzy i wszechmocy polega na tym, działanie z konieczności zakładać ma komponent czasowy, a zatem na powyższą krytykę nie sposób odpowiedzieć, jak czynił to na przykład Boecjusz, że Bóg istnieje przecież poza czasem, zatem nie ma sensu mówić, że jego wcześniejsza wiedza determinuje późniejsze działanie. Według Misesa, jeśli jest osobą, to działa, a jeśli działa, to czyni to w czasie. Co więcej, jako absolut, Bóg nie może działać – być osobą – jako że działanie zakłada element potrzeby-braku. Zob. L. von Mises, *The Ultimate Foundation...*, s. 4; *idem*, *Ludzkie działanie...*, s. 59-60.

²¹² I. Kant, *op. cit.*, B XXX.

²¹³ P. Vandavelne, *The a priori of language in Apel's Transcendental Philosophy*, [w:] K.O. Apel, *Towards a Transformation of Philosophy*, s. XII-XXXVIII.

wyjścia” jako naruszającą transcendentalny wymóg argumentacyjnego użycia publicznego języka²¹⁴.

Tym samym wyróżnić można kolejny składnik epistemologii Hoppego:

E. *Lingwistycyzm* (uwypuklenie roli języka w poznaniu), tj. uznanie za Aplem decydującego charakteru lingwistycznego zwrotu w dwudziestowiecznej filozofii. Odwołując się do Herberta Schnädelbacha znanego trójpodziału głównych paradygmatów filozofowania na paradygmat ontologiczny (filozofia klasyczna), mentalistyczny (nowożytna, pokartezjańska filozofia świadomości) oraz lingwistyczny (filozofia analityczna, hermeneutyka), należy stwierdzić, że myśl Hoppego wyraźnie należy do tego trzeciego paradygmatu²¹⁵.

Z uwagi na funkcjonowanie w filozofii Hoppego obok *a priori* argumentacji *a priori* działania, należy także – co nie wymaga raczej dodatkowego uzasadnienia – mówić o

F. *Pragmatyzmie (aktywizmie)* tego filozofa. Część tego stanowiska stanowi opowiedzenie się za kryterium sukcesu instrumentalnego w filozofii nauk przyrodniczych. Zaznaczmy jednocześnie, że mamy tu na myśli pewną generalną tendencję myślową, nie zaś związek logiczny – z przesłanki, że działanie jest poznaniem, nie wynika przecież logicznie wniosek, że powinno się przyjmować takie teorie, które pozwalają skutecznie kontrolować środowisko, nawet jeśli istnieją dla nich empiryczne kontrprzykłady (falsyfikatory). Byłoby to wszak przykładem błędu naturalistycznego²¹⁶.

Hoppe nie jest mimo to w kwestiach naukowych instrumentalistą. Wyraźnie opowiada się on za

G. *Realizmem*. Realizm ten polega, po pierwsze, na rozpoznaniu w instrumentalnym sukcesie sygnału zgodności z rzeczywistością (realizm naukowy²¹⁷). Realizm naukowy odgrywa przy tym dużą rolę w metodologii szkoły austriackiej, której podejście określane jest przez jej zwolenników jako realistyczno-przyczynowe (*causal-realist approach*)²¹⁸. Należy ponadto zauważyć, że stanowisko realistyczne stanowi założenie całego szeregu twierdzeń podnoszonych zarówno przez

²¹⁴ Apel określa to naruszenie jako *abstractive fallacy*, tzn. błąd polegający na abstrahowaniu od języka i wspólnoty komunikacyjnej jako mediów poznania. K.O. Apel, *Transcendental Semiotics as First Philosophy*, [w:] *Selected essays*, Vol. 1, tłum. E. Mendieta, New Jersey 1994, s. 112-131. Por. B. Sierocka, *op. cit.*, s. 27-40.

²¹⁵ H. Schnädelbach, *Podstawowe problemy filozoficzne*, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. H. Schnädelbach, E. Martens, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 57-97.

²¹⁶ B. Chwedeńczuk, *op. cit.*, s. 147.

²¹⁷ O pojęciu realizmu naukowego zob. np. A. Chalmers, *Czym jest to, co zwiemy nauką?*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1993, s. 186-201.

²¹⁸ J. Salerno, *Menger's Causal-Realist Approach in Modern Economics*, „The Review of Austrian Economics” 2010, 23 (1), s. 1-16.

Hoppego, jak i innych austriaków. Przyjęcia realizmu, a dokładniej właściwej dla niego tezy normatywnej, że celem nauki jest prawda, nie zaś predykcyjny i praktyczny sukces, wymaga chociażby wyprowadzenie z ontologicznego indywidualizmu („Tylko jednostki działają”) indywidualizmu metodologicznego („Należy badać działania jednostek jako ostateczne dane analizy społecznej”)²¹⁹. To samo dotyczy austriackich argumentów na rzecz metodologicznego dualizmu: jeśli celem poznania naukowego nie jest prawda, tylko skuteczne działanie, to ontologiczne różnice pomiędzy człowiekiem a przyrodą tracą na znaczeniu. Nie ma zatem powodu, by nie badać ludzkiego działania tymi samymi metodami, którymi bada się przyrodę, o ile metody te pozwalają skutecznie przewidywać wydarzenia i panować nad nimi.

Oprócz tego, Hoppe uznaje istnienie Kantowskiej rzeczy samej w sobie, rozumianej jako idea regulatywna: całość poznania naukowego (eliminująca możliwość porażki w działaniu), konieczne założenie wszelkiego rodzaju dyskursu oraz możliwy przedmiot ostatecznej, powszechnej zgody. Jest zatem Hoppe również (umiarkowanym) rzecznikiem realizmu *metafizycznego*.

Wreszcie, niejako drugą stroną medalu, jaki stanowi pragmatyzm, jest dla Hoppego

H. *Antynaturalizm*. Ponieważ pojęcie rzeczywistości zdeterminowanej przyczynowo zakłada według Hoppego jako swoje dopełnienie pojęcie rzeczywistości przyczynowo niezeterminowanej, znajdujemy u tego myśliciela ideę wolnej woli. Także język, w którym tkwią roszczenia ważnościowe, oraz kultura jako całość, w której ludzie kierują się regułami działania, nie zaś prawami natury, wynoszą człowieka ponad świat przyrody²²⁰. Jak stwierdza Hoppe, człowieka odróżniają od królestwa zwierząt trzy atrybuty: język (wyposażony w nieznanne zwierzętom funkcje – opisową i argumentacyjną), własność i produkcja²²¹. Jak zobaczymy w kolejnych rozdziałach, pierwszy – język – jest według filozofa warunkiem możliwości pozostałych. Na takiej właśnie podstawie ufundowany jest *ontologiczny*, ale też *antropologiczny* antynaturalizm Hoppego. Stąd wyprowadza on konkluzję *metodologiczną*: autonomię nauk społecznych względem przyrodoznawstwa. Jest to *antynaturalizm* metodologiczny, który za Misesem możemy też nazwać „metodologicznym dualizmem”. Ze względu na niego, jak również mając na uwadze częstotliwość i natężenie ataków Hoppego na ten myśl pozytywistyczną, możemy

²¹⁹ Na temat różnych tez realizmu naukowego i związków logicznych między nimi zob. U. Mäki, *Aspects of Realism about Economics*, „Theoria: An International Journal for Theory, History, and Foundations of Science” 1998, Segunda Epoca, Vol. 13, No. 2 (32), s. 301-319.

²²⁰ H.-H. Hoppe, *The Great Fiction...*, s. 133-146; *idem*, *Economy, Society, and History*, Auburn 2021, s. 1-16. Zob. też wykład: H.-H. Hoppe, *The Failure of Ontological Naturalism*, <https://www.youtube.com/watch?v=sgQ6fq5Pjcs> [dostęp 1.06.2023].

²²¹ *Idem*, *Economy, Society, and History*, s. 2 i nn.

wymienić i) *antypozytywizm* jako ostatnią z zasadniczych cech teoriopoznawczej myśli Hoppego.

Podsumowanie

W rozdziale tym zajmowaliśmy się epistemologicznymi podstawami libertarianizmu Hoppego, tak, by móc dokładniej określić, czym właściwie jest w jego ujęciu to, co aprioryczne, a jednocześnie wskazać na metodologiczne schematy, wewnątrz których porusza się myśl tego filozofa. Zidentyfikowaliśmy *a priori* argumentacji oraz *a priori* działania jako dwa centralne filary, na których spoczywają następujące główne komponenty gnozeologii Hoppego: aprioryzm, transcendentalizm, fundamentalizm, krytycyzm, lingwistyca, pragmatyzm, realizm, antynaturalizm i antypozytywizm. Stosując zarówno narzędzia racjonalnej rekonstrukcji, jak i analizy porównawczej, umiejscowiliśmy zarazem Hoppego w szerszej panoramie współczesnej filozofii, zwłaszcza niemieckiej. Pokazaliśmy go mianowicie jako kontynuatora Kanta (a po części także Leibniza), Karla-Otto Apla, Jürgena Habermasa czy też Paula Lorenzena i szkoły erlangenkiej oraz innych niemieckich filozofów współczesnych o orientacji racjonalistycznej i antypozytywistycznej. Z drugiej strony, olbrzymi wpływ na Hoppego wywarł oczywiście Ludwig von Mises. Ponadto wskazaliśmy na pobieżność ujęcia niektórych aspektów filozofii Hoppego przez niego samego, zwracając uwagę na konieczność studiowania myśli jego prekursorów dla pełnego uchwycenia tez, jakie wysuwa Hoppe.

Stwierdzając to, nie sugerujemy, że Hoppe jest względem swoich prekursorów zaledwie epigonem. Choć pewne elementy jego systemu stanowią istotnie po prostu powielenie ich dokonań (Aplowskie *a priori* argumentacji i stojąca za nim koncepcja języka oraz wiedzy, zapożyczone od Lorenzena i jego szkoły ugruntowanie apriorycznego statusu logiki, arytmetyki, logiki i protofizyki), inne zaś wprowadzają do spuścizny mistrzów tylko niedotykające istoty przejmowanych tez poprawki i uzupełnienia (Misesowski aksjomat działania), całość tego systemu, ze względu na dobór części składowych i sposób ich powiązania ze sobą, a niekiedy także kontekst uzasadnienia (Hoppeański argument na rzecz niemożliwości naturalizmu), jest jednak oryginalna.

Przede wszystkim jednak przedstawiona tu epistemologia Hoppego stanowi punkt wyjścia jego filozofii praktycznej, co będziemy jeszcze wielokrotnie pokazywać.

Etyka

W tym rozdziale podejmujemy zagadnienie dla libertarianizmu bodaj najbardziej fundamentalne: kwestie etyki libertariańskiej oraz jej uzasadnienia. Libertarianizm można bowiem scharakteryzować jako formę politycznego moralizmu: jego jądro stanowią treści normatywne należące do dziedziny teorii sprawiedliwości. Nie oznacza to oczywiście, że deskryptywny komponent filozofii politycznej: charakterystyka optymalnego ustroju społecznego oraz krytyka rozwiązań alternatywnych z punktu widzenia tego, co empirycznie możliwe, nie odgrywa w myśli libertariańskiej żadnej roli. Jak pokazuje zawartość tej książki, jest dokładnie odwrotnie. Rzecz w tym, że w procesie uzasadniania libertariańskich postulatów politycznych kwestie sprawiedliwości odgrywają rolę prymarną. Jak emfaticznie pisał Rothbard: „Umilowanie sprawiedliwości. Tu musi tkwić główna sprężyna naszych dążeń, zbroja, która ochroni nas przed wszystkimi nadciągającymi burzami. [...] Aby z kolei mieć umilowanie dla sprawiedliwości, potrzebna jest *teoria* [podkreślenie w oryginale – N.S.] tego, czym są sprawiedliwość i niesprawiedliwość [...]”².

Nic dziwnego zatem, że Hoppe w różnych wypowiedziach jako swoje najważniejsze osiągnięcie intelektualne wskazuje właśnie wkład, jakiego dokonał w libertariańską teorię sprawiedliwości³. Wkład ten polega przede wszystkim na

¹ Niektóre fragmenty tego rozdziału ukazały się wcześniej w języku angielskim w tekście N. Slenzok. *The Libertarian Argumentation Ethics, the Transcendental Pragmatics of Language, and the Conflict-Freedom Principle*, „Analiza i Egzystencja” 2022, 58, s. 33-64.

² M.N. Rothbard, *Why Be a Libertarian?*, [w:] *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, Auburn 2000, s. 241. Na temat teorii sprawiedliwości jako fundamentu libertarianizmu zob. też H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics of Private Property. Studies in Political Economy and Philosophy*, Auburn 2006, s. 311-312, wyd. polskie: *Ekonomia i etyka własności prywatnej. Studia z zakresu ekonomii politycznej i filozofii*, tłum. K. Nowacki, Warszawa 2011, s. 324-325; R. Nozick, *Anarchia, państwo i utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szubińska, Warszawa 2010, s. 5 i nn.

³ H.-H. Hoppe, *On the Ethics of Argumentation*, <http://propertyandfreedom.org/2016/10/hans-hermann-hoppe-on-the-ethics-of-argumentation-pfs-2016/> [dostęp 1.06.2023].

dostarczeniu dla niej zupełnie nowego uzasadnienia, ale również na wprowadzeniu do treści samej tej teorii pewnych istotnych korekt i precyzacji. Uzasadnienie zaproponowane przez Hoppego – nazywane „etyką argumentacyjną” bądź „etyką argumentacji” – wywołało wśród teoretyków libertarianizmu ożywioną, trwającą do dziś debatę. Jak pokażemy – a część tego zadania została wykonana już w poprzednim rozdziale – debata ta, na skutek kiepskiej znajomości najnowszej filozofii niemieckiej wśród jej uczestników, omijała sedno zagadnienia. Prowadziło to do niedostrzegania związku też Hoppego ze stojącym za nim szerszym zapleczem filozoficznym, a w konsekwencji do ich niezrozumienia.

Tak też brzmi jedna z głównych tez tego rozdziału: etyka Hoppego nie daje się pojąć bez uwzględnienia owego zaplecza. Ponadto postaramy się pokazać, że dotychczas podnoszone przeciw Hoppemu obiekcje chybiamą celu. Innymi słowy, prezentujemy tu obronę etyki Hoppego. Jest to zarazem obrona warunkowa: nie podejmujemy się wyczerpującej analizy trafności wszystkich przesłanek omawianej teorii (a niektóre z nich, jak będzie można zobaczyć, wymagałyby pogłębienia). Inaczej mówiąc, bronimy głównie formalnej, a częściowo tylko materialnej poprawności etyki argumentacyjnej. Dokończenie tego ostatniego zadania pozostawiamy innemu, przysłemu studium, które mamy nadzieję napisać.

Będziemy postępować wedle następującego porządku. Najpierw zaprezentujemy metaetyczne i ogólnoetyczne podstawy koncepcji Hoppego, eksponując ich deontologiczny, transcendentalno-komunikacyjny oraz prakseologiczny charakter. Następnie szczegółowo omówimy etykę argumentacyjną w aspektach zasad teorii sprawiedliwości oraz jej uzasadnienia. Naszą tezą będzie tu twierdzenie, że centralną kategorią teorii Hoppego jest wolność od konfliktów i to w jej świetle odczytywać należy etykę argumentacyjną. Opierając się na niej, dokonamy jednocześnie przeformułowania libertariańskiej zasady nieagresji, która – twierdzimy – w jej obecnej, pochodzącej od Rothbarda postaci jest albo myląca, albo redundantna. Na tym samym gruncie dokonamy także przeformułowania obecnej w pismach Rothbarda i Hoppego definicji wolności. W dalszej kolejności skupimy się na zarzutach wobec etyki argumentacyjnej, odpowiedziach Hoppego oraz odparciu obiekcji. Na koniec dokonamy (nieformalnej) standaryzacji teorii Hoppego, wyraźnie wyodrębniając poszczególne przesłanki jego rozumowania oraz pokazując zachodzące między nimi związki uzasadniania.

1. Metaetyka i etyka ogólna

Teoria Hoppego stanowić ma „ostateczne uzasadnienie etyki własności prywatnej”⁴. Oznacza to, że według Hoppego libertarianizm jest nie tylko prawdziwy, ale co

⁴ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 339, wyd. polskie: s. 353.

więcej – prawdziwy w sposób nieobalalny. Wszystkie nielibertariańskie teorie sprawiedliwości są natomiast nie tylko fałszywe, ale również fałszywe z konieczności. Pryncypia libertarianizmu, pojęte w taki, osadzony w transcendentalnej pragmatyce języka sposób, stanowią aksjomaty, których negacja musi prowadzić do performatywnej sprzeczności, ponieważ zaprzeczając im, chcąc nie chcąc założyło się już z góry ich ważność.

Jak pisze Hoppe,

[...] argumentacja to nie zawieszono w próżni twierdzenia, które roszczą sobie prawdziwość. Argumentowanie jest zawsze czynnością. Skoro roszczenia do prawdziwości przedstawia się i osądza przez argumentację, a argumentacja, bez względu na to, jaką kwestię porusza, jest zawsze sprawą praktyczną, to wynika z tego, że muszą istnieć normy o znaczeniu intersubiektywnym – sprawiające, że dane działanie staje się argumentacją – które mają szczególny status poznawczy w tym sensie, iż stanowią praktyczny warunek wstępny obiektywności i prawdy⁵.

Gdzie indziej Hoppe stwierdza z naciskiem: „sprawiedliwość jest warunkiem wstępnym prawdy”⁶. W tym, jego zdaniem, tkwi także kolejny fałsz pozytywizmu: naukowiec, przystępując do badań – również będących przecież argumentacyjno-komunikacyjnymi działaniami – czyniąc to, uznał już obowiązywanie pewnych norm, których wybór stanowić miał rzekomo kwestię swobodnej decyzji⁷. Podobnie samoobalająca jest teza relatywizmu etycznego wszelkiego typu: aby jej bronić, trzeba wpieryw uznać – przynajmniej *implicite* – normatywne warunki działań składających się na taką obronę⁸.

Na tej podstawie w metaetyce Hoppego przewyciężony zostaje dualizm faktów i norm. Hoppe zgadza się, że te drugie nie mogą być nigdy wyprowadzone logicznie z pierwszych: „Nie musimy wcale wyprowadzać sądów typu »powinno się« z sądów typu »jest«”. Należy się od razu zgodzić z właściwie powszechnie akceptowanym poglądem, że nie można zasypać przepaści między tymi dwoma typami sądów” – pisze⁹. Dalsze uściślenia w tej kwestii sugerowane przez Hoppego są wszelako silnie mylące. Stwierdza on mianowicie, że jego teoria „oferuje całkowicie wolne od wartościowania uzasadnienie własności prywatnej. Pozostaje wyłącznie w obszarze stwierdzeń »jest« i nigdy nie próbuje wyprowadzić »należy«

⁵ *Idem, A Theory of Socialism and Capitalism*, Auburn 2016, s. 149, wyd. polskie: *Teoria socjalizmu i kapitalizmu. Ekonomia, polityka i etyka*, tłum. P. Nowakowski, Wrocław 2015, s. 133.

⁶ „Gerechtigkeit ist die Voraussetzung von Wahrheit”. *Idem, Eigentum, Anarchie und Staat. Studien zur Theorie des Kapitalismus*, Opladen 1987, s. 61.

⁷ *Ibidem*, s. 99.

⁸ *Ibidem*, s. 47.

⁹ *Idem, A Theory of Socialism and Capitalism*, s. 157, wyd. polskie: s. 139.

z »jest«¹⁰. To jednak banalny błąd, polegający na pomieszaniu językowej struktury zdania z jego treścią. Każdy sąd powinnościowy da się wyrazić w postaci zdania o strukturze opisowej, czyli zawierającej słówko „jest” zamiast „powinien”¹¹, ale nie ma to nic wspólnego z dychotomią faktów i norm. „Wolne od wartościowania uprawomocnienie własności prywatnej” czy też „wolny od wartościowania system etyki” to „drewniane żelazo”, *contradictio in adiecto*. Jak zauważa Kinsella, skądinąd zwolennik etyki argumentacyjnej Hoppego: „Własność prywatna oznacza prawa własności prywatnej; a »prawa« to w rzeczy samej normatywne, osadzone w wartościach (*value-laden*) pojęcie”¹².

Mimo to chwilę później Hoppe przedstawia przyswecającą mu myśl znacznie trafniej:

Dowód ten oferuje także klucz do zrozumienia natury dychotomii fakt-wartość: stwierdzenia „należy” nie mogą być wyprowadzone ze stwierdzeń „jest”. Należą do różnych obszarów logicznych. Jest jednak też jasne, że nie można nawet stwierdzić, że istnieją fakty i wartości, jeśli nie ma wymiany zdań i z kolei ta praktyka wymiany zdań zakłada akceptację etyki własności prywatnej jako słusznej. Innymi słowy, poznanie i poszukiwanie prawdy jako takiej mają fundament normatywny [...] ¹³.

Krótko rzecz ujmując, choć norm nie można nigdy wywieść z faktów, pewne fakty, a mianowicie działania poznawcze, których charakter uznaje się za niezbywalnie argumentacyjny, zakładają obowiązywanie pewnych norm.

W powyższych stwierdzeniach łatwo dostrzec obecność konsensualnej teorii prawdy. Jak bowiem słusznie zauważa Ilja Schmelzer, na gruncie teorii klasycznej – ale też, dodajmy, koherencyjnej, ewidencyjnej bądź semantycznej, by ograniczyć się do teorii głównych – argumentowanie wobec innych odnośnie do prawdziwości sądów w ogóle nie jest konieczne, a zatem nie zachodzi również konieczność sformułowania intersubiektywnie ważnej etyki, która wiązałaby wszystkich argumentujących. Oczywiście, skonfrontowanie swojego stanowiska z punktem widzenia innych może być – i często rzeczywiście jest – niezwykle pomocne, podobnie jak cywilizowane zachowanie względem tych, którzy mogą wnieść wkład w rozwiązanie interesującego nas problemu. W żadnym razie zgoda na podjęcie takich działań nie stanowi wszelako transcendentalnego warunku możliwości wiedzy. To, co jest prawdą, jest nią niezależnie od czyjejkolwiek faktycznej bądź antycypowanej opinii¹⁴.

¹⁰ *Idem, The Economics and Ethics...*, s. 345, wyd. polskie: s. 359.

¹¹ Jak np. w zdaniu „Ojczyzna jest najwyższą wartością”.

¹² S. Kinsella, *The Undeniable Morality of Capitalism*, „St. Mary’s Law Journal” 1994, 25, s. 1432.

¹³ H.-H. Hoppe, *Economics and Ethics...*, s. 345, wyd. polskie: s. 360.

¹⁴ I. Schmelzer, *Against Absolute Certainty*, [nieodstępny] ilja-schmelzer.de/papers/againstCertainty.pdf, s. 8-9 [ostatni dostęp 26.09.2022].

Konsultowanie przekonań z innymi należy zaś – by użyć znanej dystynkcji Poppera – do kontekstu odkrycia, nie zaś uzasadnienia.

Aparat pojęciowy Hoppeańskiej metaetyki jest ponadto silnie nacechowany Kantowsko. Według Hoppego, dzięki *a priori* argumentacji zasada uniwersalizacji – wyartykułowana między innymi w tzw. Złotej Zasady oraz Kantowskim imperatywie kategorycznym – stwierdzająca, że sądy etyki muszą z istoty swojej stosować się w jednakowy sposób do wszystkich podmiotów moralności, może zostać osadzona na odpowiednim fundamencie. Pisze Hoppe: „Ponieważ z argumentacją w istocie wiąże się to, że każdego, kto jest w stanie zrozumieć argument, można co do zasady do tego argumentu z racji jego argumentacyjnej siły przekonać, to możemy teraz zrozumieć i wyjaśnić, dlaczego etyczna zasada uniwersalizacji znajduje grunt w szerszej koncepcji, jaką jest »*a priori* komunikacji i argumentacji«”¹⁵.

Powyższy fragment pochodzi z anglojęzycznej *Teorii socjalizmu i kapitalizmu*. We wcześniejszej, mniej znanej książce *Eigentum, Anarchie und Staat*, Hoppe rozwija swoją koncepcję zasady uniwersalizacji szerzej. Przede wszystkim, w duchu Habermasa i Apla, uściśla, że uniwersalizowalne normy to takie, na które „co do zasady” (*im Prinzip*) mógłby zgodzić się każdy podmiot¹⁶. Obwarowanie kryjące się w wyrażeniu „co do zasady” wskazuje tu, że faktycznie zgoda może nie zostać osiągnięta na skutek kilku możliwych okoliczności: (a) czas jest dobrem rzadkim; niektórzy są więc zbyt zajęci czymś innym, by brać udział w osądzaniu proponowanych norm etycznych; (b) niektórzy nie są intelektualnie dość kompetentni, by uczestniczyć w tym zadaniu; (c) niektórzy są zwyczajnie nieuczciwi. Co jednak najistotniejsze, warunkiem prawomocności zgody jest to, aby (d) podmioty jej udzielające cieszyły się autonomią, tj. nie działały pod przymusem¹⁷.

Takie ujęcie zasady uniwersalizacji, w tym wskazane wyżej obostrzenie, wskazuje na dwie zasadnicze kwestie: jedną metaetyczną, drugą etyczną. Co do pierwszej, należy zwrócić uwagę na to, że zgodnie z prezentowaną przez Hoppego konsensualną teorią prawdy, pomiędzy sądami powinnościowymi z jednej strony oraz sądami opisowymi z drugiej, nie zachodzi różnica co do fundamentalnej procedury uzasadniania – prawdziwość w obu przypadkach pojmuje się jako możliwą zgodę wszystkich poznających podmiotów. Punkt wyjścia nonkognitywistycznych metaetyk, jakim jest założenie o całkowitej epistemologicznej odmienności tych dwóch typów sądów, zostaje więc unieważniony. Nie oznacza to jednak zatarcia różnicy pomiędzy działaniem rozumu w ustalaniu sądów empirycznych a jego rolą w ustalaniu sądów moralnych. Pierwsze, mimo apriorycznej przymieszki w postaci

¹⁵ H.-H. Hoppe, *A Theory of Socialism and Capitalism*, s. 151, wyd. polskie: s. 135.

¹⁶ *Idem*, *Eigentum, Anarchie und Staat*, s. 58.

¹⁷ *Ibidem*.

transcendentalnych kategorii działania, formułuje rozum, opierając się na doświadczeniu. Drugie stanowią natomiast „wewnętrznie wytworzone, mentalne konstrukty, którym w żadnym razie nie przysługuje istnienie niezależne od intelektu”¹⁸.

W kwestii *stricte* etycznej łatwo zauważalne jest to, że w tak ujętej zasadzie uniwersalizacji zawarta jest już – poprzez pojęcie autonomii *vel* wolności od przymusu – libertariańska etyka, jako że – jak wkrótce pokażemy – pojęcia te da się zdaniem Hoppego uchwycić właściwie wyłącznie w znaczeniu, które nadaje im libertariańska teoria sprawiedliwości. Jest to o tyle istotne, że w późniejszych tekstach anglojęzycznych Hoppe obiera, by tak rzec, okrężną drogę do uprawomocnienia libertariańskiej etyki. Stwierdza mianowicie, że zasada uniwersalizacji ma charakter wyłącznie formalny, wobec czego nie sposób wyprowadzić z niej wprost żadnych konkretnych norm. Odgrywa ona w uzasadnieniu reguł postępowania wyłącznie rolę negatywną – pewne normy muszą zostać odrzucone z góry jako nieuniwersalizowalne. Hoppe stwierdza, że większość alternatywnych dla libertarianizmu propozycji etycznych:

[...] tak jak się je praktykuje i głosi, musi polegać na narzuceniu reguł w rodzaju „niektórzy ludzie mają obowiązek płacić podatki, a inni mają prawo je konsumować”, albo „niektórzy ludzie wiedzą, co jest dla ciebie dobre, i wolno im uzyskiwać dla ciebie takie rzekome dobrodziejstwa, nawet jeśli ich nie chcesz, ale tobie nie wolno wiedzieć, co jest dobre dla nich, i stosownie do tego im pomagać”, albo „niektórzy ludzie mają prawo ustalać, kto ma czegoś za dużo, a kto za mało, inni zaś mają obowiązek to akceptować”, albo nawet wprost „przemysł komputerowy musi finansować dotacje dla farmerów, pracownicy dla bezrobotnych, bezdzietni dla mających dzieci”, albo na odwrót¹⁹.

Mimo to, jeśli by sformułować je odpowiednio skrupulatnie, test ten nadal mogłyby przejść nawet takie normy jak „należy ukarać każdego, kto spożywa alkohol” czy też „należy ukarać każdego, kto nie upija się w soboty”²⁰. W *Eigentum...* Hoppe pisze tymczasem *expressis verbis*, że wszelkie sprzeczne z libertarianizmem etyki nie mogłyby spełnić kryterium uniwersalizacji po prostu dlatego, że nie mogłyby uzyskać zgody powszechnej, przy czym „nie mogłyby” nie powinno rzecz jasna być tu pojmowane jako empiryczna prognoza, lecz jako rozpoznanie warunków możliwości wszelkiej wiążącej zgody, do których należy autonomia²¹. Jest to zarazem podejście bardziej spójne z całością metaetyki Hoppego, której ramy wyznacza *a priori* argumentacji. Co więcej, można powiedzieć, że ponieważ zgodnie z tą koncepcją normy wbudowane są w samą teorię poznania jako transcendentalne

¹⁸ *Ibidem*, s. 60.

¹⁹ *Idem*, *The Economics and Ethics...*, s. 324, wyd. polskie: s. 336.

²⁰ *Idem*, *A Theory of Socialism and Capitalism*, s. 151-152.

²¹ *Idem*, *Eigentum, Anarchie und Staat*, s. 48.

warunki możliwości wiedzy, to są one wbudowane również w samą teorię metaetyczną, tak że konwencjonalne rozróżnienie pomiędzy metaetyką a etyką zostaje tu właściwie przekroczone.

W *Eigentum...* Hoppe silnie eksponuje ponadto Kantowski – deontologiczny – moment swojej etyki. Jest to etyka obowiązku o mocnym zabarwieniu racjonalistycznym i fundamentalistycznym. Wszystkie godne wyboru reguły postępowania muszą być uniwersalizowalne albo bezpośrednio, albo pośrednio, jako wynikające z innych, bezpośrednio uniwersalizowalnych reguł. Celem uniknięcia możliwych konfliktów pomiędzy regułami wszystkie one muszą zaś być ostatecznie sprowadzalne do jednej normy najwyższej, „zasady naczelnej” (*Grundprinzip*)²². Norma taka, a w ślad za nią jej logiczne derywaty, ma (Hoppe nie używa tego terminu w tym kontekście) status Kantowskiego imperatywu kategorycznego i musi być przestrzegana bezwarunkowo, niezależnie od wynikających z tego konsekwencji²³. Hoppe wyraźnie występuje tym samym przeciwko wszelkim etykom teleologicznym, w tym – eudajmonistycznym i konsekwencjalistycznym. W społeczeństwie respektującym w pełni uniwersalne zasady sprawiedliwości nadal istnieją dyskomfort i nieszczęście²⁴. Funkcją norm nie jest wszelako ich usunięcie. Hoppe wprowadza tu rozróżnienie pomiędzy regułami „filtrującymi” (*Filter-Regeln*), pozwalającym *a priori* oddzielić („odfiltrować”) działania moralnie słuszne od niesłusznych, oraz regułami „zorientowanymi na stany rzeczy” (*zustandsorientierte Regeln*). Właściwy przedmiot etyki stanowią tylko te pierwsze, ponieważ tylko one, dzięki abstrahowaniu od różnorodnych ludzkich preferencji oraz zmiennych warunków zewnętrznych, dają się zuniwersalizować, konstytuując system powszechnie obowiązującej etyki²⁵.

Choć Hoppe dystansuje się werbalnie także od etyki deontologicznej (aczkolwiek nie rozwija tego wątku, powołując się jedynie na zasadzie wzmianki, i to w przypisie, na jej krytykę autorstwa Henry’ego Veatcha)²⁶, sądzymy, że potraktowanie go jako przedstawiciela etyki obowiązku jest zasadne. Jego przynależność do Kantowskiej tradycji w etyce i metaetyce manifestuje się już w sferze metodologicznej. Hoppeńska charakterystyka różnic pomiędzy rolą rozumu w ustalaniu praw przyrody i jego działaniem przy ustalaniu norm moralnych stanowi przecież nic innego, jak ufundowane na Apłowsko-Habermasowskiej filozofii komunikacji rozwinięcie Kanta koncepcji faktu rozumu. Jak pisze Otfried Höffe: „Na fakt rozumu

²² *Ibidem*, s. 44.

²³ Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Kęty 2002; *idem*, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2013.

²⁴ H.-H. Hoppe, *Eigentum, Anarchie und Staat*, s. 37-38.

²⁵ *Ibidem*, s. 36 i nn.

²⁶ *Idem*, *A Theory of Socialism and Capitalism*, s. 151, przyp. 7, wyd. polskie: s. 134, przyp. 118.

natyka się Kant jedynie w obszarze tego, co praktyczne, ale już nie w obszarze tego, co teoretyczne. Podczas gdy rozum teoretyczny zawsze związany jest możliwym doświadczeniem, to w obszarze działania (i tylko tu) występuje *czysty rozum*²⁷. Opis ten równie dobrze pasowałby do tez Hoppego, z tą różnicą, że Kantowskie wyrażenie „możliwe doświadczenie” należałoby zastąpić Hoppeańskim „możliwym działaniem” w odniesieniu do świata urządzonego przyczynowo. Podobnie jak Kant, Hoppe stoi więc na stanowisku moralnej autonomii podmiotu, który źródło norm znajduje nie w świecie, lecz refleksyjnie w samym sobie (jako argumentującym akto-rze). Z Kantem i deontologią łączy Hoppego ponadto jego absolutyzm (rygoryzm), rozpoznający zobowiązanie do przestrzegania praw własności jako bezwzględne.

Z tego stanowiska krytykuje Hoppe wszelkie postaci konsekwencjalizmu, w tym – utylitaryzm. Tak jak konsekwencjalizm w ogóle nie jest zdolny do sformułowania powszechnie wiążących norm postępowania, tak też utylitarystyczne argumenty ekonomistów nie mogą dostarczyć adekwatnego uzasadnienia dla etyki praw własności. Hoppe, podobnie jak Rothbard, odrzuca w tym kontekście poglądy Misesa. Mises, jako nonkognitywista, negował możliwość istnienia obiektywnej, racjonalnej etyki. Według niego, aby uzasadnić rynek, wystarczy odwołać się do wolnego od wartościowania uzasadnienia ekonomicznego i pokazać, że tylko instytucje rynkowe sprzyjają w dłuższej perspektywie urzeczywistnieniu powszechnie akceptowanego celu, jakim jest wzrost materialnego dobrobytu²⁸. Jak pisze Hoppe, nie ma jednak żadnych racji, by uznawać, że jest to ostateczny i obowiązujący dla wszystkich ludzi cel. Nie ma niczego niedopuszczalnego w praktykowaniu ubóstwa. Niektórzy ludzie mogą też cenić sobie własne bogactwo, ale nie interesować się poziomem życia innych albo być krótkowzroczni i dbać tylko o dobrobyt w krótkim terminie (co może czynić rozsądnym stanie się beneficjentem etatyizmu)²⁹.

Jednocześnie Hoppe nazywa swoją etykę „prakseologiczną”, po raz kolejny czyniąc tym samym zadość Misesowskiemu postulatowi rozszerzenia ogólnej teorii działania poza obszar ekonomii³⁰. W ten sposób demonstrowuje, po pierwsze, że wyłącznie libertariańska etyka argumentacyjna stanowi właściwą odpowiedź na pytania moralne stające przed podmiotem działającym w warunkach rzadkości (więcej na ten temat w następnym podrozdziale). Ponadto prakseologiczny – dostosowany do rzeczywistości działania – charakter etyki wiąże się z wymogiem

²⁷ O. Höffe, *Immanuel Kant*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 2003, s. 189; I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 47.

²⁸ L. von Mises, *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2011, s. 132-133; *idem*, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, tłum. S. Czarnik, Kraków 2015, s. 16-18.

²⁹ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 312, wyd. polskie: s. 324. Zob. też. M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, tłum. J. Wozinski, J.M. Fijor, Warszawa 2010, s. 315-333.

³⁰ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 341, wyd. polskie: s. 355.

operatywności, przez co rozumie Hoppe zdolność teorii etycznej do udzielenia niedwuznacznej odpowiedzi na Kantowskie pytanie „co wolno mi czynić?”

Dokładnie tego warunku nie spełnia etyka konsekwencjalistyczna. Normy etyki argumentacyjnej, jako warunki możliwości argumentacji, muszą być znane przed jakąkolwiek argumentacją. Dlatego „przydzielenie praw wyłącznej kontroli [własności – N.S.] nie może zależeć od poszczególnych rezultatów” – te bowiem mogą być rozpoznane dopiero w drodze argumentacji³¹. Co więcej, gdyby kierować się „absurdalną etyką oczekiwania na rezultat”, nikt nigdy nie mógłby zrobić niczego – a więc również uczestniczyć w argumentacji – jako że skutki działań ujawniają się w nieskończonej perspektywie czasowej³².

Stosunek Hoppego do filozoficznej tradycji prawa naturalnego, reprezentowanej z kolei przez Rothbarda, wydaje się natomiast, przynajmniej na pierwszy rzut oka, dwuznaczny. Z jednej strony, Hoppe wyraźnie odcina się od tego nurtu, przypisując mu przy tym pozytywną rolę historyczną w zaszczepianiu cywilizacji zachodniej wiary w istnienie racjonalnej etyki³³. Choć przytaczane wyżej twierdzenia myśliciela z *Eigentum...* odnoszą się do etyk teleologicznych w ogóle, w tekstach anglojęzycznych w kilku miejscach odnosi się on krytycznie wprost do teorii prawa naturalnego. Hoppe przeciwstawia iusnaturalizmowi następujące, raczej standardowe zarzuty: po pierwsze, jak pisze, „pojęcie natury ludzkiej jest o wiele za bardzo rozmyte, by umożliwić wyprowadzenie ścisłego zbioru reguł postępowania”³⁴. Po drugie, teoretycy prawa naturalnego nie zdołali nigdy przezwyciężyć dychotomii faktów i wartości, co możliwe jest wyłącznie na gruncie etyki argumentacyjnej³⁵. Po trzecie, według Hoppego, inaczej niż w etyce argumentacyjnej i w ogóle filozofii transcendentальной, „niejasny jest też przedstawiany przez tradycję prawnonaturalną opis racjonalności, w którym nie dostrzega się różnej roli rozumu przy ustalaniu empirycznych praw przyrody i normatywnych praw dotyczących ludzkiego postępowania”³⁶.

Z drugiej strony, Hoppe wielokrotnie klasyfikuje swoje własne podejście jako prawnonaturalne. Trudno jednak mówić tu o sprzeczności. Hoppe pisze bowiem na przykład: „Należy zwrócić uwagę na fakt, że proponowane rozwiązanie [...] ma charakter »prawa naturalnego« – własność prywatna i jej nabycie poprzez

³¹ *Ibidem*, s. 344, wyd. polskie: s. 358.

³² *Ibidem*, s. 407, wyd. polskie: s. 421.

³³ Zob. rozdz. VI.

³⁴ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 345, wyd. polskie: s. 359.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Idem*, *A Theory of Socialism and Capitalism*, s. 156, przyp. 118, wyd. polskie: s. 134, przyp. 118. W przekładzie polskim słowo „conduct” oddano jako „zachowanie”. Mając na względzie behawiorystyczne asocjacje niesione przez ten termin, jak również dokonywane przez Hoppego rozróżnienie pomiędzy działaniem a zachowaniem, decydujemy się zaingerować tu w przekład.

akty pierwotnego zawłaszczenia nie są jedynie konwencjami, lecz instytucjami koniecznymi (zgodnie z naturą człowieka jako racjonalnego zwierzęcia). Konwencja służy celowi, przy czym istnieje dla niej alternatywa³⁷. Mówiąc inaczej, gdy Hoppe pozycjonuje się w nurcie iusnaturalizmu, to operuje tym terminem w szerszym znaczeniu: takim, które odsyła do każdej koncepcji prawa i uprawnień o charakterze uniwersalnym i racjonalnym, przed-pozytywnym i przed-konwencjonalnym. Istotę prawa (uprawnienia) naturalnego w tym ujęciu trafnie wyraził Herbert Hart, pisząc: „1. Uprawnienie to jest tego rodzaju, że posiadają je wszyscy ludzie, o ile są zdolni do dokonywania wyboru [Hoppe powiedziałby – »zdolni do argumentacji« – N.S.]: mają je jako ludzie i bez względu na to, czy są członkami jakiegoś społeczeństwa albo czy znajdują się względem siebie w jakiejś szczególnej relacji. 2. Uprawnienie to nie jest stworzone ani nadane w wyniku woli politycznego działania ludzkiego [...]»³⁸.

W ten sposób odchodzi Hoppe od koncepcji Rothbarda, którego można by scharakteryzować jako iusnaturalistę w sensie wąskim. Choć Rothbard przedstawił teorię sprawiedliwości, której zasady Hoppe przejął niemal bez zastrzeżeń, uzasadniał ją z zupełnie innej niż uczeń filozoficznej perspektywy. Rothbard opierał się na klasycznej teorii prawa naturalnego, opartej – mimo agnostycyzmu myśliciela – na teleologicznej metafizyce arystotelesowsko-tomistycznej³⁹. Etyka była dla niego obiektywną nauką o szczęściu, ufundowaną na trafnym rozpoznaniu wymagań ludzkiej natury: „Doszedłem jednak do wniosku, że może istnieć naukowa racjonalna etyka, oparta na naturze ludzkiej i tym, co jest dla niej dobre” – pisał⁴⁰. Rothbard podkreślał przy tym, że do obiektywnych wymogów szczęścia należy wolność⁴¹. Przekonywał:

³⁷ Zob. np. *idem, The Economics and Ethics...*, s. 401, wyd. polskie: s. 415; *idem, The Great Fiction, Property, Economy, Society, and the Politics of Decline*, Auburn 2021, s. 15, przyp. 4, wyd. polskie: *idem, Etyka i ekonomia własności prywatnej*, [w:] *idem, Wielka fikcja. Państwo w epoce schyłku*, tłum. K. Nowacki, Warszawa 2014, s. 27, przyp. 5.

³⁸ H. Hart, *Czy istnieją uprawnienia naturalne?*, [w:] *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, red. D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, Kraków 2003, s. 209.

³⁹ M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, s. 73-104.

⁴⁰ Notatka dla Volker Fund: Progress Report, 1.01-1.10.1952, cyt. za: J.R. Stromberg, *Wstęp*, [w:] M.N. Rothbard, *Ekonomia wolnego rynku* (polska edycja *Man, Economy, and State*), t. 1, tłum. R. Rudowski, Warszawa 2007, s. 30.

⁴¹ Rothbard zaproponował ponadto na rzecz prawa autowłasności znany dowód nie wprost: „Jeśli żaden człowiek nie ma prawa do pełnej i stuprocentowej autowłasności, oto mamy do czynienia z jednym z dwóch modeli: (1) Modelem »komunistycznym«, Powszechnej i Równej Cudzołasności, albo (2) Częściowego Posiadania na Własność Jednej Grupy przez Drugą, a więc z systemem rządów jednej klasy nad drugą. Są to jedyne logiczne alternatywy dla stuprocentowej autowłasności wszystkich ludzi”. M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, s. 127. Dalej Rothbard argumentuje, że drugi z alternatywnych wariantów zakładałby potraktowanie klasy niewolników jako podludzi, a zatem byłby sprzeczny z samą ideą prawa naturalnego, narzucającą przypisanie równych praw wszystkim

Zachowanie roślin i przynajmniej niższych zwierząt określone jest przez ich naturę biologiczną lub przez ich „instynkty”, gdy tymczasem natura ludzka decyduje o tym, że człowiek, chcąc działać, musi sam stawiać sobie cele i dobierać metody ich osiągnięcia. Nie posiadając automatycznych instynktów, każdy musi poznać siebie i otaczający świat, świadomie wybierać wartości, zrozumieć związek między przyczyną i skutkiem; żeby

przedstawicielom gatunku ludzkiego. Pierwszy natomiast byłby prakseologicznie niemożliwy, ponieważ nikt nie mógłby zrobić niczego (a podmiot nie może nie działać) bez zgody wszystkich pozostałych, którzy z kolei nie mogliby nawet wyrazić swojej zgody, ponieważ sami potrzebowaliby do tego zgody innych. Następnie to samo rozumowanie stosuje Rothbard do zewnętrznych zasobów podlegających pierwotnemu zawłaszczeniu. Choć w literaturze pojawiały się sugestie – np. ze strony Edwarda Fesera – że lista wariantów podana przez Rothbarda nie jest wyczerpująca, można zgodzić się z Geraldem Caseyem i Davidem Gordonem, że inne możliwości podpadałyby również albo pod pierwszy, albo pod drugi zarzut Rothbarda. Mimo to, twierdzimy, na gruncie teorii prawa naturalnego Rothbardowski argument *a contrario* upada. Po pierwsze, rację ma Feser, wskazując, że krytyka wariantu „niewolniczego” jest u Rothbarda obarczona błędem *non sequitur*. Z przesłanki, że jedni ludzie uznani zostają za niższych od drugich i podporządkowanych im, nie wynika, że ci ostatni są przez to traktowani jako nieludzie. Dodajmy do tego, że teoria prawa naturalnego bynajmniej nie wymaga przyznania wszystkim ludziom identycznych praw – z pozycji antyegalitarystycznych, bliskich przecież Rothbardowi, można by przecież argumentować, że naturalna ludzka nierówność uzasadnia raczej nierówność praw. Tak sądził przecież choćby ceniony przez Rothbarda Akwinata, nie dostrzegający – i słusznie – sprzeczności między ideą prawa naturalnego a istnieniem społeczeństwa feudalnego. Co więcej, z samej idei naturalnego prawa nie wynika też potrzeba przyznania ludziom praw własności – wystarczy, że przyzna się każdemu Hobbesowską wolność czynienia tego, co zechce, bez oglądania się na (nieistniejące) innych (nt. logiczno-deontycznego rozróżnienia między prawami a wolnościami (zob. s. 99-100 niniejszego rozdziału, w szczególności przyp. 69 i 72, i cytowaną tam literaturę). W takiej sytuacji każdy mógłby konsultować swoje działania ze wszystkimi pozostałymi bez praw własności, a zatem alternatywa „komunistyczna” nie byłaby prakseologiczną niemożliwością. Rację ma więc cytowany przez samego Rothbarda George Mavrodes, który miał zarzucać Rothbardowi, że nic nie stoi na przeszkodzie, by nikt nie był właścicielem niczego. Na gruncie tradycyjnej teorii prawa naturalnego należałoby więc wykonać więcej pracy: pokazać, dlaczego natura ludzka faktycznie wymaga ustanowienia praw własności. Rothbard, przyznajmy, czyni to w różnych miejscach (np. *Etyka wolności*, s. 107-126). Tak czy inaczej, obrona libertariańskich zasad nie może być tak prosta, jak wynikałoby z jego argumentu *a contrario*. Mimo powyższych uwag sądzimy, że argument Rothbarda da się przeformułować poprzez dokonanie jego transpozycji na grunt etyki argumentacyjnej. Zwolennikiem tego argumentu jest sam Hoppe, który w kilku miejscach powtarza go za Rothbardem. Nie sugeruje on co prawda nigdzie, że Rothbardowskie *a contrario* daje się obronić jedynie na bazie etyki argumentacyjnej, niemniej postaramy się poniżej pokazać, że tak właśnie jest (zob. s. 125 niniejszego rozdziału, przyp. 175). Na temat przeprowadzonej przez Fesera krytyki Rothbarda zob. E. Feser, *Rothbard as a Philosopher*, <http://edwardfeser.blogspot.com/2009/08/rothbard-as-philosopher.html> [dostęp 1.06.2023]; *idem*, *Rothbard Revisited*, <http://edwardfeser.blogspot.com/2009/08/rothbard-revisited.html> [dostęp 1.06.2023]. Por. też naszą rozbudowaną krytykę: N. Slenzok, *Dwa argumenty na rzecz libertarianizmu w teorii prawa naturalnego Murraya Rothbarda*, „Dialogi Polityczne – Political Dialogues” 2017, 22, s. 31-37. Na temat obrony ze strony Caseya i Gordona zob. G. Casey, *Feser on Rothbard as a Philosopher*, „Libertarian Papers” 2009, 1 (34), s. 1-13; D. Gordon, *The Essential Rothbard*, Auburn 2007, s. 90. Zob. też powtórzenia argumentu Rothbarda przez Hoppego: H.-H. Hoppe, *The Great Fiction...*, s. 11-12, wyd. polskie: s. 22-23; *idem*, *The Economics and Ethics...*, s. 383-384, wyd. polskie: s. 397-398; *idem*, *Introduction*, [w:] M.N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, Auburn 2016, s. xvi-xvii, wyd. polskie: *Wstęp do wydania amerykańskiego*, [w:] M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, s. 16-17. W tym ostatnim miejscu Hoppe nazywa nawet argument Rothbarda „dowodem ostatecznym”.

utrzymać się przy życiu i rozwijać się, musi działać z nastawieniem na cel. Ponieważ ludzie mogą myśleć, czuć i oceniać tylko jako jednostki, to każdy musi mieć zagwarantowaną wolność poznawania, wybierania, rozwijania zdolności i działania według posiadanej wiedzy i wyznawanych wartości⁴².

Jak słusznie zauważa Dariusz Juruś: „Podkreślając wielokrotnie obiektywizm i indywidualizm tej etyki, łączy Rothbard klasyczną tradycję prawnonaturalną z nowożytną”, innymi słowy – koncepcję obiektywnego prawa naturalnego z ideą przyrodzonych praw podmiotowych⁴³.

Brak tu miejsca, by szczegółowo przedstawić metaetyczne i etyczne poglądy Rothbarda. Istnieje już na ten temat pokaźna literatura przedmiotu, również w języku polskim⁴⁴. Mimo to pewna zestawiająca Rothbarda z Hoppeem uwaga jest tu niezbędna, by właściwie podkreślić oryginalność tego drugiego na tle stanowiska mentora. Mianowicie, chociaż Rothbard z entuzjazmem wypowiadał się o etyce Hoppego, to mylił się, sądząc, że podejście jego następcy można łatwo zintegrować z filozofią prawnonaturalną, a między obiema teoriami nie ma żadnej sprzeczności⁴⁵. Tak nie jest, mimo że Hoppe nigdy nie podjął w tej kwestii polemiki z Rothbardem, a nawet wprost głosił, że ich podejścia są zbieżne⁴⁶. Filozofie

⁴² M.N. Rothbard, *O nową wolność. Manifest Libertariański*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2007, s. 51.

⁴³ D. Juruś, *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu. W perspektywie Rothbardowskiej koncepcji własności*, Kraków 2012, s. 109. Na temat różnicy pomiędzy klasyczną i nowożytną koncepcją praw/ uprawnień naturalnych zob. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Warszawa 1969, s. 227-228.

⁴⁴ Zob. np. D. Gordon, *The Essential Rothbard*, s. 87-94; D. Juruś, *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu*, s. 101-110; R. Wojtyś, *Anty-Lewiatan: doktryna polityczna i prawna Murraya Newtona Rothbarda*, Wrocław 2017, s. 77-82; zob. też nasze opracowanie krytyczne: N. Slenzok, *Dwa argumenty na rzecz libertarianizmu...*, s. 23-40.

⁴⁵ M.N. Rothbard, *Beyond Is and Ought*, „Liberty” 1988, 2, s. 44.

⁴⁶ Hoppe odwołuje się w tej kwestii do wyводу Rothbarda na temat obiektywnej wartości życia. Rothbard utrzymywał, że trudno temu zaprzeczyć, ponieważ sam akt argumentacji przeciwko temu stanowiłby afirmację życia – argumentować mogą bowiem tylko żywi. Człowiek, pisze Rothbard, „powinien opowiadać się za życiem (w sensie jego długości i jakości)”. Pozostawiając na boku wartość logiczną tego argumentu, należy zauważyć, że Hoppe odczytuje go powierzchownie (być może celem podkreślenia myślowego pokrewieństwa z nauczycielem). Ani użycie terminu „argumentacja” (nie jest łatwo napisać dzieło filozoficzne, ani razu nie sięgając po to słowo), ani argumentowanie na podstawie performatywnej (nie)sprzeczności nie przesądza bowiem o tym, że poglądy danego autora kompatybilne są z komunikacyjną filozofią Hoppego bądź w jakikolwiek sposób ją antycypują. Argumenty tego rodzaju pojawiają się w filozofii od czasu do czasu na gruncie różnych paradygmatów – np. John Finnis, bynajmniej nie orędownik etyki argumentacyjnej, twierdzi, że niepodobna zaprzeczyć wartości rozumu, ponieważ argumentując przeciw niej, trzeba by posłużyć się rozumem, tym samym go afirmując. Podobieństwa do teorii Hoppego są tu jednak, powtórzmy, powierzchowne. Ani bowiem Rothbard, ani Finnis nie przypisywali argumentacji statusu transcendentnej, nieprzekraczalnej sytuacji poznawczej, nie twierdzili, że wszelka wiedza jest z istoty argumentacyjnie (komunikacyjnie) zapośredniczona, jak również nigdy nie stali na stanowisku, że prawdziwym bądź słusznym jest to,

tych dwóch autorów należą jako systemowe całości do różnych paradygmatów filozofowania – pierwsza do ontologicznego, druga do lingwistycznego. W ramach podejścia ontologicznego, zmierzająca do konsensusu argumentacja pojęta jako pokojowa, międzyoosobowa interakcja nie jest niezbędnym warunkiem prawdy i słuszności. Z kolei na gruncie należącej do tego paradygmatu klasycznej teorii prawa naturalnego etykę wywodzi się ze standardów doskonałości przypisanych człowiekowi, nie zaś ze standardów pokojowej wymiany roszczeń ważnościowych. Należy więc zgodzić się w tym punkcie z Juruś, którego zdaniem nie sposób mówić o jednej libertariańskiej etyce, której rzecznikami byłiby Rothbard i Hoppe. Jest raczej tak, że myśliciele ci wyznają różne koncepcje etyczne (i metaetyczne), które łączą libertariańskie konkluzje społeczne⁴⁷.

2. Libertariańska teoria sprawiedliwości

2.1. Argumentacja a rzadkość

Celem wydobycia z *a priori* argumentacji zasad libertariańskiej etyki Hoppe wprowadza trzy następujące przesłanki:

Po pierwsze, argumentacja ma nie tylko charakter poznawczy, lecz jest również sprawą praktyczną. Po drugie, argumentacja, stanowiąc formę działania, wiąże się z wykorzystaniem rzadkiego zasobu, jakim jest ciało. Po trzecie, argumentacja jest bezkonfliktowym sposobem interakcji – ale nie w tym sensie, że strony zgadzają się w kwestii tego, o czym rozmawiają, tylko w tym sensie, że dopóki trwa proces argumentacji, strony zawsze mogą się zgodzić przynajmniej co do tego, że występuje między nimi różnica zdań w kwestii ważności tego, o czym rozmawiają⁴⁸.

Nim przejdziemy do Hoppeańskiego ugruntowania libertariańskiej teorii uprawnień, musimy poczynić kilka wyjaśnień odnośnie do pojęć argumentacji i rzadkości. W pierwszej kolejności należy zauważyć, że pierwsza z powyższych przesłanek, a po części także druga – nie są dodane do *a priori* argumentacji niejako z zewnątrz. Wprost przeciwnie, mieszczą się one w samym pojęciu argumentacji – takim, jakie znajdujemy w filozofii komunikacji Apla i Habermasa. Zgodnie z nią argumentacja nie może być zredukowana do wewnętrznego rozumowania

co do czego zgodzić się mogą wszyscy, o ile nie działają nieuczciwie, pod przymusem lub w stanie ignorancji. W ich wywodach słowo „argumentacja” mogłoby więc bez przeszkód zostać zastąpione wyrazem „rozumowanie”. Na temat Hoppego interpretacji argumentu Rothbarda zob. H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 321, wyd. polskie: s. 333-334; nt. samego argumentu zob. M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, s. 111; nt. argumentacji Finnis, zob. J. Finnis, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. K. Lossman, Warszawa 2001, s. 74-79.

⁴⁷ D. Juruś, *Czy istnieje etyka libertariańska?*, „Filo-Sofija” 2015, 29, s. 167-176.

⁴⁸ H.-H. Hoppe, *A Theory of Socialism and Capitalism*, s. 152, wyd. polskie: s. 135-136.

prowadzonego na własny użytek przez – na przykład – Kartezjańskie *ego-cogito*. Jest ona praktycznym działaniem dokonywanym przez wspólnotę argumentujących podmiotów w obiektywnym, fizycznym świecie. Sugestywna pod tym względem jest wypowiedź Hoppego, który – przedstawiwszy libertariańską konkluzję etyki argumentacyjnej – pisze: „wraz z tym krokiem tracę raz na zawsze towarzystwo filozofów takich jak Habermas i Apel”⁴⁹. Oznacza to, że drogi Hoppego i jego niemieckich mistrzów rozchodzą się dopiero w tym punkcie, nie wcześniej. Decydująca rozbieżność pojawia się natomiast, gdy chodzi o przesłankę drugą, mianowicie – uwzględnienie fundamentalnego faktu rzadkości: „To, że Habermas i Apel nie są zdolni do tego kroku, wynika, jak sądzę, z faktu, że oni również, jak wielu innych filozofów, dotknięci są zupełną ignorancją w sprawach ekonomii i związaną z tym ślepotą na fakt rzadkości”⁵⁰. W tym miejscu należy rozjaśnić obszerniej, na czym polegają w ujęciu Hoppego rzadkość dóbr – w tym ludzkiego ciała – oraz, logicznie z nią powiązana, wolność od konfliktów. Są to bowiem kluczowe kategorie filozofii praktycznej Hoppego⁵¹.

Na temat pojęcia rzadkości wiele mówi poniższy hipotetyczny scenariusz spotkania Robinsona Crusoe i Piętaszka na rajskiej wyspie, przytaczany przez Hoppego wielokrotnie w wielu jego pracach:

W raju istnieją tylko dwa rzadkie dobra: fizyczne ciało człowieka i przestrzeń, jaką zajmuje. Crusoe i Piętaszek mają tylko po jednym cielem i każdy z nich może stać tylko

⁴⁹ *Idem*, *The Economics and Ethics...*, s. 335, wyd. polskie: s. 347.

⁵⁰ *Ibidem*. W polskim przekładzie termin „scarcity” oddany został jako „niedostatek”. Ponieważ jest to w filozofii Hoppego termin techniczny, przekładamy go ujednolicająco jako „rzadkość”, w zgodzie z przekładem innych ustępów z prac Hoppego oraz terminologią ekonomiczną.

⁵¹ Jeśli chodzi o poglądy praktyczne Apla i Habermasa, to egalitarne i socjaldemokratyczne stanowisko Habermasa jest dobrze znane. Podobnie jest z Aplem. Według niego etyka argumentacyjna pociąga za sobą obowiązek racjonalności, a także równość mówiących. Ideał równości ma zostać osiągnięty przez jakiś rodzaj socjalizmu, nie wykluczając jego odmiany marksistowskiej. Dodatkowo, w epoce globalizacji, etyka argumentacyjna ma przekształcić się w uniwersalną makroetykę współodpowiedzialności, nakazującą zaangażowanie na rzecz ochrony środowiska. Zob. K.O. Apel, *A Planetary Macroethics for Humanity*, [w:] *Selected Essays*, vol. 2, New Jersey 1996, s. 275-292; *idem*, *Transformation der Philosophie*, Bd. 2: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt am Main 1976, s. 432; *idem*, *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*, tłum. Z. Zwoliński, [w:] *Idea etyczności globalnej*, red. J. Sekuła, Siedlce 1999, s. 173 i nn. Tu zdaniem Hoppego widać niezrozumienie fundamentalnego znaczenia rzadkości przez obu etyków dyskursu. Podczas gdy Apel utrzymuje, że „jako potencjalne roszczenia, które można zakomunikować międzyosobowo, ludzkie potrzeby są etycznie istotne”, Hoppe podkreśliłby raczej dalszą część tej samej wypowiedzi: „potrzeby te muszą być uznane, jeśli można je uprawomocnić międzyosobowo w drodze argumentacji” (K.O. Apel, *Transformation...*, Bd. 2, s. 425). Dla Hoppego istnienie potrzeb ludzkich może być jedynie punktem wyjścia etyki, nigdy zaś – punktem dojścia. Realizacji całego szeregu ludzkich potrzeb nie sposób racjonalnie uprawomocnić, ponieważ – jak zobaczymy – w warunkach rzadkości prowadziłyby to do nieuchronnego konfliktu, tym samym uchylając samemu celowi norm społecznych. Nie do przyjęcia jest ponadto dla Hoppego egalitaryzm zarówno Apla, jak i Habermasa.

w jednym miejscu naraz. A zatem nawet w rajku może dojść do sporów pomiędzy Crusoe a Piętaszkiem: obaj nie mogą zajmować jednocześnie tego samego miejsca, nie wchodząc tym samym w fizyczny konflikt. Wobec tego nawet w rajku muszą istnieć zasady regulujące porządek społeczny – zasady dotyczące właściwego umiejscowienia i ruchu ciał. Poza rajem, w krainie rzadkości, muszą obowiązywać zasady regulujące nie tylko posługiwanie się ciałami, ale też wszystkim, co rzadkie, by wykluczyć wszelkie możliwe konflikty. Oto problem ładu społecznego⁵².

Zrekapitulujmy to, co w cytowanym fragmencie pisze odnośnie do pojęcia rzadkości Hoppe. Po pierwsze, o rzadkości możemy mówić w znaczeniu, w jakim terminu tego używa się w nauce ekonomii – jest to po prostu taka relacja pomiędzy celami a dobrami ekonomicznymi stanowiącymi środki do ich osiągnięcia, w której te drugie są względem pierwszych niewystarczające w taki sposób, że to samo dobro (środek) może być użyte do realizacji więcej niż jednego celu. Wobec tego pojawia się konieczność ekonomizacji dóbr – wyboru pomiędzy bardziej i mniej pilnymi celami, którym dobra jako środki mogą posłużyć. Aspekt ten wolno określić jako podstawowy a zarazem indywidualny – ujawnia się on bowiem nawet w aktach gospodarowania dokonywanych przez pojedynczego człowieka. Robinson Crusoe, zanim jeszcze napotka na swojej drodze Piętaszka, również staje przed koniecznością ekonomizowania środków⁵³.

Drugi, bardziej relewantny w wymiarze etycznym – aczkolwiek powiązany z pierwszym – aspekt rzadkości nazywa się „rywalizacyjnością” (*rivalrousness*). Zjawisko to polega na tym, że dane dobro nie może być wykorzystywane jednocześnie przez dwa podmioty, jeśli te chcą za jego pomocą realizować niekompatybilne cele⁵⁴. Ten wymiar rzadkości określić możemy jako międzyosobowy. Oprócz rzadkości, tj. braku nieograniczonej obfitości dóbr (*superabundance of goods*), warunkiem możliwości konfliktu jest zatem także nieistnienie doskonałej harmonii wszystkich interesów (*perfect harmony of all interests*)⁵⁵. Mając na względzie te dwa warunki, Hoppe stawia tezę, że choć dziedziny przedmiotowe ekonomii i etyki różnią się od siebie, dzielą one ze sobą punkt wyjścia – fakt rzadkości.

Rozpoznanie rzadkości jest nie tylko punktem wyjścia ekonomii politycznej; jest też punktem wyjścia filozofii politycznej. Oczywiście, gdyby istniała nieograniczona obfitość dóbr, nie byłoby w ogóle żadnych problemów ekonomicznych. Przy nieograniczonej

⁵² H.-H. Hoppe, *The Great Fiction...*, s. 9-10, wyd. polskie: s. 20.

⁵³ Zob. klasyczne omówienie problemu rzadkości w: L. Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London 1932, s. 12-22.

⁵⁴ H.-H. Hoppe, *Getting Libertarianism Right*, Auburn 2018, s. 57. Zob. też. R. Barnett, *The Structure of Liberty. Justice and the Rule of Law*, Oxford 2014, s. 37-39; S. Kinsella, *How We Come to Own Ourselves*, <https://mises.org/library/how-we-come-own-ourselves> [dostęp 1.06.2023].

⁵⁵ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 333; *idem*, *Getting Libertarianism Right*, s. 24.

obfitości dóbr moje obecne ich wykorzystanie ani nie zmniejszyłoby mojej własnej przyszłej podaży, ani ich obecnej czy przyszłej podaży dla żadnej innej osoby, a problemy etyczne właściwego i niewłaściwego, sprawiedliwego i niesprawiedliwego nie pojawiłyby się, ponieważ nie mógłby wystąpić żaden konflikt o wykorzystanie takich dóbr. Ekonomia i etyka są konieczne tylko tak długo, jak dobra pozostają rzadkie⁵⁶.

Zarówno twierdzenia ekonomiczne, jak i etyczne muszą zatem być formułowane „w kategoriach praw własności”⁵⁷.

Trzeci i ostatni warunek zaistnienia sporów o sprawiedliwą dystrybucję dóbr stanowi natomiast zdolność aktorów do argumentacji, będąca w ujęciu Hoppego fundamentem podmiotowości moralnej. Zagadnienie sprawiedliwości pojawia się jedynie z punktu widzenia takich podmiotów i wyłącznie w odniesieniu do nich. Jak mówi Hoppe, gdyby się okazało, że w powyższym scenariuszu spotkania Robinsona z Piętaszkiem – „Piętaszek” jest imieniem goryla, do konfliktu o rzadkie zasoby – co najmniej ciała człowieka i zwierzęcia – wciąż mogłoby dojść, nie byłaby to jednak sytuacja relewantna z perspektywy etycznej. Goryl mógłby zgnieść lub pożreć Robinsona, Robinson zaś zabić bądź ujarzmić goryla; problem sprawiedliwego rozstrzygnięcia nie zachodziłby w relacji między nimi dwoma⁵⁸.

Postulat sformułowania etyki w kategoriach praw własności nie oznacza rzecz jasna, że dowolne systemy normatywne mogą być równie dobre, o ile wyrazi się je za pomocą struktury pojęciowej praw własności. Wprost przeciwnie: wymogiem, jaki koniecznie spełnić musi racjonalny system etyczny, jest ustanawianie takich norm postępowania, które stanowią uniwersalne, niezależne od czasu i miejsca panaceum na wszelkie możliwe konflikty o rzadkie zasoby. „Co stanowi cel norm? Uniknięcie konfliktu o zastosowanie rzadkich zasobów fizycznych. Normy prowadzące do konfliktu stoją w sprzeczności z samym celem norm” – pisze Hoppe⁵⁹. Mamy tu do czynienia z rozróżnieniem co do istoty – normy i konflikt stanowią opozycję dysjunktywną.

Wolności od konfliktów nie należy, dodajmy, pojmować w sensie empirycznym – socjologicznym czy też psychologicznym. Nie chodzi tu o takie normy, co do których można domniemywać, że ich implementacja w systemie prawnym złagodzi

⁵⁶ *Idem, The Economics and Ethics...*, s. 333, wyd. polskie: s. 345. Powyżej korygujemy polski przekład, zmieniając tłumaczenie „just and unjust” jako „właściwego i niewłaściwego”, pisząc zamiast tego „sprawiedliwego i niesprawiedliwego”. Z kolei wyrażenie „in terms of property rights” przekładamy jako „w kategoriach praw własności”. W polskim tłumaczeniu przełożono je w sposób mylący jako „w języku praw własności”. Dodatkowo, polski tłumacz błędnie oddaje termin „superabundance” jako „nadmiar”. W to miejsce wprowadzamy właściwy odpowiednik: „nieograniczona obfitość”.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 385, wyd. polskie: s. 399. Koncepcja podmiotowości moralnej, na której opiera się Hoppe, wyraźnie wyklucza zatem istnienie praw zwierząt. Na podobnym stanowisku stał Rothbard: M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, s. 261-264.

⁵⁹ H.-H. Hoppe, *The Great Fiction...*, s. 15, przyp. 4, wyd. polskie: s. 27, przyp. 5.

napięcia społeczne bądź obniży prawdopodobieństwo walki. Chodzi o takie normy, które – jeśli działający zastosują się do nich – logicznie wykluczają wszelkie konflikty „od samego początku ludzkości”⁶⁰. Tam, gdzie takich norm brakuje – a ściślej: tam, gdzie brakuje jednej normy naczelnej, z której partykularne rozstrzygnięcia czerpałyby swoją moc obowiązywania – tam spory rozwiązywać można jedynie opierając się na arbitralnych regułach. Jeśli strony nie wyrażają na nie zgody – tzn. jeśli nie znajdzie przygodnie między nimi harmonia interesów – rozstrzygnięcie może w ostatecznej instancji zapaść tylko poprzez użycie siły. Krótko mówiąc: gdzie nie ma zasad sankcjonowanych przez rozum, tam jest jedynie „nieuniknione panowanie” (*unvermeidbare Herrschaft*)⁶¹.

W tym miejscu możemy przedstawić naszą konceptualizację sprzeczności performatywnej, w jaką wikła się według Hoppego oponent etyki libertariańskiej, jak również szczególnego statusu jej norm jako warunków możliwości poznania. W naszej ocenie sprzeczność ta manifestuje się w dwójnasób.

1. Hoppe, przypomnijmy, uznaje za wstępne założenie argumentacji to, że uczestnicy wolni są od przymusu (a więc wolni w sensie negatywnym). Powiada, że argumentacja wymaga tego, by argumentujący „byli zdolni do tego, by działać *niezależnie* od siebie i dojść do konkluzji samodzielnie, tj. *autonomicznie*”⁶². Mając na uwadze nieempiryczny oraz transcendentálny charakter etyki argumentacyjnej, autonomię, o której mowa u Hoppego, pojmować należy jako bycie chronionym przez rozumną, a więc powszechnie obowiązującą i niezawisłą od niczyjej uznaniowej decyzji normę. Kto próbowałby podważać ważność takiej zasady, ten popadałby w performatywną sprzeczność, ponieważ czyniąc to, argumentowałby, a tym samym uznawał siebie samego i swoich oponentów za autonomiczne podmioty. Jak pisze Hoppe: „Odmówić osobie prawa do autowłasności oraz jej pierwotnie nabytych dóbr to tyle, co odmówić jej autonomii oraz autonomicznej pozycji w osądzeniu argumentów. Afirmuje to zależność i konflikt, tj. *heteronomię*, raczej niż wolną od konfliktu i autonomicznie osiągniętą zgodę [...]”⁶³.

2. Norma poręczająca autonomię czerpie swoją uniwersalną moc wiążącą stąd, że pozwala na uniknięcie wszelkich konfliktów o rzadkie zasoby. To ostatnie jest zaś moralnym obowiązkiem, ponieważ, jak pamiętamy, „argumentacja jest bezkonfliktowym sposobem interakcji”. Ale Hoppe mówi coś jeszcze. Nie tylko sama argumentacja ma charakter bezkonfliktowy, ale również jej *celem* jest usunięcie konfliktów. Dokładniej – jak wyjaśnia Hoppe w swojej ostatniej prezentacji etyki

⁶⁰ „From the very beginning of mankind”. *Ibidem*.

⁶¹ *Idem*, *Eigentum, Anarchie und Staat*, s. 42.

⁶² *Idem*, *On the Ethics of Argumentation*.

⁶³ *Ibidem*.

argumentacyjnej – usunięcie konfliktów stanowi cel argumentacji normatywnej (praktycznej). Obok niej występuje, jako drugi człon logicznego podziału pojęcia argumentacji, argumentacja co do faktów. Hoppe pisze: „Argumentacja może dotyczyć faktów bądź norm. Źródłem argumentacji na temat faktów jest coś, co nazywam *niezgodą*; jej celem jest zaś rozwiązanie tej niezgody [...]. Źródłem argumentacji na temat norm jest natomiast *konflikt*; jej celem jest zaś rozwiązanie tego konfliktu [...]”⁶⁴.

Naszym zdaniem, z idei argumentacji praktycznej jako formy interakcji, której celem jest rozstrzygnięcie konfliktu, wydobyć można drugą przesłankę częściowo niezależnie prowadzącą u Hoppego do ostatecznego uprawomocnienia libertariańskiej teorii sprawiedliwości. Argumentacja presuponuje etykę – tak głosi centralne twierdzenie metaetyki Hoppego. Kiedy zaś zapytamy, jaka to etyka, odpowiedź będzie musiała brzmieć – taka, która pozwala na uniknięcie konfliktów. Ponownie: kto chciałby obejmującą takie normy etykę podważyć lub zaproponować jakąś inną, ten uwikłałby się w pragmatyczną sprzeczność, ponieważ czyniąc to, działałby wbrew celowi, na rzecz którego zaangażował się poprzez sam fakt uczestnictwa w normatywnej argumentacji. Jak stwierdza Hoppe: „Jeśli chcesz żyć w pokoju z innymi osobami – a demonstrujesz, że chcesz tego, angażując się w argumentację z nimi – wówczas istnieje tylko jedno rozwiązanie: prywatna (wyłączna) własność”⁶⁵. Krótko mówiąc: celem argumentacji praktycznej jest uniknięcie konfliktu⁶⁶.

2.2. Prawa własności

Zdaniem Hoppego istnieje naprawdę tylko jeden zbiór norm spełniający ideał unikania konfliktów, mianowicie – libertariańska etyka praw własności. Aby uniknąć konfliktów, reguły regulujące dystrybucję tytułów własności muszą pozwalać na przypisanie wyłącznej kontroli nad rzadkimi zasobami indywidualnym właścicielom – „ostatecznym decydentom” (*ultimate decision-makers*) bądź, by użyć terminu Herberta Harta, „suwerenom w małej skali” w odniesieniu do dowolnego dobra mogącego stanowić przedmiot sporu⁶⁷. Wtedy i tylko wtedy widmo fizycznego

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Idem*, *Getting Libertarianism Right*, s. 59.

⁶⁶ Z punktu widzenia historii idei warto dodać, że o ile generalna orientacja filozoficzna Hoppego wykazuje najsilniejsze związki z myślą Apla, o tyle koncepcja etyki jako dyscypliny wyrastającej z konfliktów międzyludzkich i zajmującej się formułowaniem zasad pozwalających je rozstrzygać wyraźnie głoszona jest nie przez Apla, lecz przez Lorenzena i szkołę erlangenńską. Zob. P. Lorenzen, *Normative Logic and Ethics*, Mannheim 1969, s. 73-89; J. Herbut, *Konstruktywistyczna etyka Paula Lorenzena i Otto Schwemmera*, [w:] P. Lorenzen, *Myslenie metodyczne*, tłum. S. Blandzi, Warszawa 1997, s. 117-123.

⁶⁷ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 389, wyd. polskie: s. 397; H. Hart, *Essays on Bentham. Jurisprudence and Political Theory*, Oxford 2001, s. 183.

starcia może zostać zażegnane. „Dwie osoby nie mogą być jednoczesnym wyłącznym właścicielem tej samej rzeczy” – mówi Hoppe⁶⁸.

Aby zrozumieć, dlaczego taki przydział wyłącznych praw decyzyjnych jest konieczny, uzupełnijmy naszą charakterystykę Hoppeańskiego postulatu wolności od konfliktów o istotną uwagę z zakresu logiki jurystycznej. Hoppe co prawda nie korzysta z aparatu pojęciowego tej gałęzi wiedzy, jednakże została ona z powodzeniem wdrożona do libertariańskiej teorii praw własności przez takich autorów jak Hillel Steiner, Randy Barnett czy Łukasz Dominiak.

Jak zauważał Wesley N. Hohfeld, normy prawne stanowią sądy deontyczne, mogące być dla siebie nawzajem członami różnorodnych logicznych relacji, przy czym główne kategorie deontyczne dzielił Hohfeld na pary połączone relacją sprzeczności albo równoważności. Prawa w sensie wąskim (roszczenia – *claim-rights*) definiuje się w ramach Hohfeldowskiej analizy jako logiczne korelaty obowiązków (*duties*): A ma prawo do X wtedy i tylko wtedy, gdy na B spoczywa obowiązek poszanowania prawa A do X⁶⁹. Do praw w tym znaczeniu należy główny incydent prawa własności, jakim jest prawo posiadania – A ma prawo własności do przedmiotu X wtedy i tylko wtedy, kiedy na B spoczywa obowiązek nieingerowania w wyłączną kontrolę A nad X⁷⁰. Ten sam obowiązek dotyczy innych osób – C, D i tak dalej. Prawa własności dzierżone są bowiem – jak wskazuje Steiner – przeciwko całemu światu. Innymi słowy, w języku logiki jurystycznej, prawa własności po stronie podmiotu A są równoważne obowiązkowi wszystkich innych podmiotów do nienaruszania suwerennej kontroli A nad danym zasobem⁷¹. Jak z kolei zauważa Dominiak, ponieważ normy prawne są sądami deontycznymi, koniecznym warunkiem tego, by dany zbiór uprawnień czynił zadość postulatowi wolności od konfliktów, jest jego niesprzeczność – zbiór sprzecznych uprawnień będzie jednocześnie zbiorem generującym konflikty⁷².

⁶⁸ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 197, wyd. polskie: s. 208.

⁶⁹ W.N. Hohfeld, *Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, [w:] *idem, Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning and Other Legal Essays*, New Haven-London 1919, s. 35 i nn. Zob. też M.H. Kramer, *Rights Without Trimmings*, [w:] M.H. Kramer, N.E. Simmonds, H. Steiner, *A Debate Over Rights. Philosophical Inquiries*, New York 1998, s. 7-59.

⁷⁰ A.M. Honoré, *Ownership*, [w:] *The Nature and Process of Law*, red. P. Smith, New York 1993, s. 370-375.

⁷¹ H. Steiner, *An Essay on Rights*, Oxford 1994, s. 95.

⁷² Ł. Dominiak, *Libertarianism and Original Appropriation*, „Historia i Polityka” 2017, 22 (29), s. 53.

Uściślijmy, że choć niesprzeczność stanowi konieczny warunek niosącego wolność od konfliktów zbioru uprawnień, nie jest ona oczywiście warunkiem wystarczającym. Spójne prawa mogą nadal generować konflikty (starcia fizyczne), jeśli nie będą miały postaci Hoffeldowskich praw (uprawnień – *rights*) w sensie wąskim, tj. logicznych korelatów obowiązków, lecz wolności (*liberties*). Zgodnie z tabelą Hohfelda, A posiada wolność czynienia X wtedy i tylko wtedy, gdy A nie ma obowiązku

Steiner wskazuje, że prawa muszą w związku z tym charakteryzować się wzajemną spójnością (*compossibility*), inaczej mówiąc – łączną wykonywalnością równoważnych im obowiązków. Prawa – argumentuje – odnoszą się do działań, działania zaś – co silnie eksponuje również Hoppe – obejmują dwa wymiary: intencjonalny i fizyczny⁷³. W tym drugim aspekcie działania mają zawsze charakter czasoprzestrzenny, tj. dokonują się poprzez ciało w określonym miejscu i czasie. Wzajemnie niespójnymi (*impossible*) nazwiemy więc takie działania, które nie mogłyby zostać dokonane zarazem w tym samym miejscu i czasie czy też które – mówiąc inaczej – posiadają co najmniej jeden wspólny fizyczny komponent. Wzajemnie niespójne prawa zaś to takie, których logiczną równoważność stanowią obowiązki dyktujące wzajemnie niespójne działania⁷⁴. Stąd też – stwierdza Steiner – za immanentnie niespójne uznać trzeba zbiory uprawnień pozytywnych; jeśli na przykład dana teoria praw obejmuje uprawnienie do opieki medycznej, to – mając na względzie fakt rzadkości dóbr – może zdarzyć się tak, że roszczenia różnych osób do opieki nie będą mogły zostać zaspokojone jednocześnie; jako niemożliwe do uzgodnienia roszczenia w stosunku do tych samych fizycznych zasobów, będą one generowały niemożliwe do uzgodnienia obowiązki⁷⁵. Steiner konkluduje: „zbiór kategorialnie spójnych ze sobą domen, ukonstytuowanych przez zbiór praw własności, to taki, w którym prawa każdej osoby są wyznaczone w taki sposób, że cechuje je wyłączość w stosunku do praw wszystkich innych osób. [...] Dwie osoby nie mogą jednocześnie posiadać praw do jednej i tej samej fizycznej rzeczy”⁷⁶.

Jak widzimy, zarówno Hoppe, jak i Steiner kładą nacisk na to, by prawa własności odnosiły się do przedmiotów fizycznych czy też, jak ujmuje to Stephan Kinsella, „namacalnych” (*tangible*)⁷⁷. Wynika to stąd, że jedynie one rzeczywiście są rzadkie. Idee – lub, by użyć filozoficznie ściślejszego terminu, byty intencjonalne – mogą bowiem, jak zauważa Kinsella, być powielane w nieskończoność bez uszczuplenia pierwotnego zasobu. A i B nie mogą jednocześnie władać tym samym przedmiotem fizycznym, mogą jednak jednocześnie korzystać z tego samego przepisu bądź

nieczynienia X. Korelatem wolności w sensie Hohfelda jest więc brak obowiązku, nie zaś obowiązek po stronie nie-A. Co za tym idzie, system nieprzyznający nikomu żadnych praw w podanym tu, węższym znaczeniu, za to równo dystrybuujący wśród podmiotów prawa wolność czynienia cokolwiek zechcą, w tym atakowania się nawzajem, nie będzie systemem sprzecznym, ponieważ nie będzie generował niezgodnych ze sobą obowiązków. Mimo to pozostanie systemem generującym konflikty. W.N. Hohfeld, *op. cit.*, s. 35 i nn.

⁷³ H. Steiner, *An Essay on Rights*, s. 86-101; por. H.-H. Hoppe, *The Great Fiction...*, s. 358-359, wyd. polskie: *Własność, sprawstwo i odpowiedzialność*, [w:] *idem*, *Wielka fikcja*, s. 338.

⁷⁴ H. Steiner, *An Essay on Rights*, s. 90-91.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 92-93.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 91.

⁷⁷ S. Kinsella, *Against Intellectual Property*, Auburn 2008, s. 28-29.

śpiewać tę samą piosenkę. W konsekwencji byty intencjonalne nie stanowią przedmiotu możliwego konfliktu. Jak wykazuje Kinsella, opierając się na Hoppeańskiej ontologii własności – a Hoppe *expressis verbis* zgadza się z nim – prawa własności intelektualnej stanowią sztuczne przywileje monopolistyczne, tworząc rzadkość tam, gdzie z natury rzeczy jej nie ma. Są zatem wypaczeniem autentycznych praw własności, które z istoty swojej odnoszą się jedynie do przedmiotów fizycznych⁷⁸. Na podstawie tych samych racji Hoppe, ilekroć mówi o autowłasności, rozumie przez to własność nie osoby jako całości (bytu psychofizycznego), lecz ciała. W tym aspekcie dokonuje on korekty poglądów Rothbarda, który – choć również zastrzegł, że prawa własności odnoszą się jedynie do dóbr rzadkich – pisał zawsze o prawie autowłasności w odniesieniu do całości osoby⁷⁹.

Hoppe uściśla dodatkowo, że zamachy na prawa własności muszą być definiowane jako działania wymierzone w fizyczną integralność (*physical integrity*) rzeczy będących przedmiotami tytułów własności, nie zaś jako naruszenie ich wartości (*value*) lub psychicznej integralności (*psychic integrity*) właściciela⁸⁰. Prakseologiczny charakter etyki wymaga bowiem, by rezultaty działań, do których odnoszą się normy, znajdowały się pod kontrolą działającego. O ile zaś aktor posiada co do zasady kontrolę nad tym, czy jego posunięcia prowadzą do uszczerbku fizycznej integralności przedmiotów należących do innych, o tyle zmiany wartości i psychicznej integralności ich własności nie zależą wyłącznie od niego: są one uzależnione od subiektywnych stanów oraz wycen innych ludzi⁸¹. Co więcej, ze względu na subiektywną naturę wartościowań, działający podmiot nie może *ex ante* wiedzieć, jaki będzie wpływ jego działań na psychiczne stany i wartość własności innych ludzi. Idea ochrony wartości i integralności psychicznej uchybia zatem samemu celowi etyki, którym jest dostarczenie aktorowi w konkretnym miejscu i czasie odpowiedzi na Kantowskie pytanie: „co mogę czynić?”⁸². W związku z tym granice pomiędzy przypisanymi poszczególnym jednostkom prywatnymi domenami „są granicami fizycznymi (uznawalnymi intersubiektywnie)”. Tymczasem rozwiązanie przeciwstawne „definiuje granice własności w subiektywny, oparty na wycenach sposób”⁸³. Ów subiektywizm przesądza o niemożliwości racjonalnego rozstrzygnięcia sporów,

⁷⁸ *Ibidem*, s. 29-36; H.-H. Hoppe, *The Great Fiction...*, s. 509-510.

⁷⁹ Zob. np. M.N. Rothbard, *Man, Economy, and State with Power and Market*, Auburn 2009, s. 92-93.

⁸⁰ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 325, wyd. polskie: s. 337.

⁸¹ Kinsella wskazuje, że za pojęciem własności intelektualnej stoi właśnie błędny postulat ochrony wartości – powielenie jakiegoś wzorca, np. utworu artystycznego, nie uszczupla zasobu jego fizycznych nośników, ale może prowadzić do obniżenia ich wartości rynkowej. S. Kinsella, *Against Intellectual Property*, s. 42.

⁸² H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 325-326, wyd. polskie: s. 338-339.

⁸³ *Ibidem*, s. 327, wyd. polskie: s. 339.

co czyni implikujące go normy pseudonormami, wywołującymi konflikty zamiast je rozwiązywać.

Z tego samego powodu – pisze Hoppe – dystrybucja tytułów własności do rzadkich fizycznych zasobów nie może być dokonywana na arbitralnej podstawie. Aby podział mógł spotkać się z powszechną zgodą (w nieempirycznym sensie tego wyrażenia właściwym dla etyki argumentacyjnej), roszczenia do własności muszą czerpać swą moc obowiązywania ze zgodności z intersubiektywnie weryfikowanymi kryteriami. Ogólna, jednolita zasada własności dla wszystkich rzadkich dóbr, zarówno ciała jednostki, jak i obiektów zewnętrznych, głosi, że roszczenia takie muszą być poparte „poprzez ustanowienie pewnego obiektywnego i możliwego do intersubiektywnego sprawdzenia związku między daną osobą i danym rzadkim zasobem [...]”⁸⁴.

Jeśli chodzi o pierwsze z pryncypiów libertarianizmu – prawo autowłasności – postulat „obiektywnego związku” spełniany jest przez bezpośrednie powiązanie pomiędzy wolą osoby a jej ciałem. Tym, co czyni podmiot X prawowitym właścicielem danego mu z natury (*nature-given*) ciała, jest fakt, że znajduje się ono pod jego bezpośrednią kontrolą, podczas gdy inni mogą sprawować nad nim kontrolę wyłącznie, czyniąc użytek ze swoich własnych ciał. Własność w odniesieniu do własnego ciała osoby poprzedza zatem logicznie i czasowo wszelką pośrednią kontrolę⁸⁵.

Prawo autowłasności można też osadzić w pojęciu argumentacji w bardziej bezpośredni sposób. Argumentacja, jako pokojowa forma interakcji, wymaga od stron powstrzymania się od inwazyjnych działań wymierzonych w ciało oponenta. Jak pisze Hoppe, „dopóki trwa argumentacja, strony muszą wzajemnie uznawać to, iż każda z nich sprawuje wyłączną kontrolę nad swoim ciałem”⁸⁶. Ktokolwiek chciałby podważyć ten wniosek, dopuszczałby się performatywnej sprzeczności, ponieważ musiałby czynić to w drodze argumentacji, tym samym uznając *implicite* jego ważność. W ten sposób ugruntowana zostaje pierwsza z zasad libertariańskiej teorii sprawiedliwości – prawo autowłasności czy też, dokładniej rzecz biorąc, prawo własności dotyczące ciała danej osoby.

Jak z kolei ugruntowane zostaje drugie libertariańskie pryncypium – absolutne prawo własności do obiektów zewnętrznych? W jaki sposób wolno nam brać je na własność? Hoppe wymienia trzy możliwości: (a) pierwotne zawłaszczenie, czyli uzyskanie tytułu własności do zasobu niczyjego, w sytuacji modelowej – zasobów naturalnych; (b) produkcję nowego dobra; (c) dobrowolny transfer⁸⁷. Do

⁸⁴ *Idem*, *A Theory of Socialism and Capitalism*, s. 155, wyd. polskie: s. 138.

⁸⁵ *Idem*, *On the Ethics of Argumentation*; *idem*, *Eigentum, Anarchie und Staat*, s. 74-75.

⁸⁶ *Ibidem*, wyd. polskie: s. 136.

⁸⁷ *Idem*, *The Great Fiction...*, sekcja II, wyd. polskie: s. 188; *idem*, *Krótką historia człowieka. Libertariańska rekonstrukcja postępu i upadku*, tłum. Ł. Dominiak, Warszawa 2014, s. 99.

nich należy dodać sposób czwarty, retrybutywny: restytucję bądź rekompensatę za poniesione szkody⁸⁸. Nietrudno zauważyć, że pierwszoplanową rolę w teorii sprawiedliwości odgrywa pierwszy z tych sposobów. W wymiarze fizycznym, dobra nie są bowiem przecież wytwarzane *ex nihilo* – produkuje się je poprzez wykorzystanie lub przekształcenie wcześniej istniejących czynników produkcji. Aby być prawowitym właścicielem produktu, producent musi więc być prawowitym właścicielem czynników lub nabyć je od takiego właściciela. Zasada dobrowolnego transferu także presuponuje zatem legitymowalny charakter tytułów własności wymieniających się stron. Wreszcie, rekompensata bądź restytucja należą się o tyle, o ile naruszono przedtem tytuł własności, który sam nabyty został sprawiedliwie. Ostatecznie więc, cofając się krok po kroku w łańcuchu aktów produkcji, dobrowolnych wymian oraz restrykcji i rekompensat, musimy dojść do punktu, w którym dobra znajdowały się w stanie naturalnym, nie należąc do nikogo. Aby wyjaśnić, jak działający wydobywają je ze stanu natury i czynią swoją własnością, potrzebna jest teoria pierwotnego zawłaszczenia.

Kwestie pierwotnego zawłaszczenia regulowane są przez zasadę, że „kto jako pierwszy użytkuje daną rzecz, staje się jej pierwszym właścicielem” (*first-use-first-own*)⁸⁹. Wśród teoretyków libertarianizmu trwa debata na temat tego, co dokładnie powinno służyć jako probierz prawowitego pierwotnego zawłaszczenia. W większości swoich prac, Hoppe odwołuje się wprost do Lockowskiej teorii laborystycznej – kto pierwszy zmiesza swoją pracę z danym zasobem, zyskuje do niego prawomocny tytuł własności⁹⁰. W najnowszych tekstach Hoppe nie odwołuje się już – przynajmniej otwarcie – do kryterium pracy, pisząc ogólniej o zasadzie pierwszeństwa⁹¹. Pisze na przykład o „wyłącznej kontroli nad wszystkimi innymi [oprócz ciała – N.S.] zewnętrznymi środkami działania zawłaszczonymi przez siebie pośrednio [za pośrednictwem ciała – N.S.] przed sobą nawzajem i niezależnie od siebie [...]”⁹².

Tak czy inaczej, akty pierwotnego zawłaszczenia muszą stanowić obiektywnie stwierdzalne, widzialne stany rzeczy wskazujące na dysponowanie przez określoną osobę tytułem własności do danej rzeczy. Gdyby innym przysługiwało prawo do skutecznego podważenia tytułu pierwszego użytkownika do zasobu, którego sami nigdy nie używali (nie posiadali), to prawo takie musiałyby opierać się wyłącznie

⁸⁸ Zob. szerzej przyp. 112 w tym rozdziale.

⁸⁹ H.-H. Hoppe, *A Theory of Socialism and Capitalism*, s. 145, wyd. polskie: s. 129.

⁹⁰ Zob. zwłaszcza najobszerniejszą eksplikację w: H.-H. Hoppe, *Eigentum, Anarchie und Staat*, s. 76-80. Por. koncepcję klasyczną: J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 2015, s. 269-284.

⁹¹ Zob. np. H.-H. Hoppe, *On the Ethics of Argumentation*.

⁹² *Ibidem*.

na werbalnej deklaracji – dekrecie. To jednak ewidentnie kolidowałyby z samym celem istnienia norm – unikaniem konfliktów. Jeśli bowiem dobra byłyby zawłaszczane za pomocą dekretu, nie mogłaby istnieć możliwość racjonalnego rozstrzygnięcia sporów wynikających z ogłoszenia przez zainteresowane osoby wzajemnie sprzecznych dekretów. Co więcej, prawo do zawłaszczania rzeczy poprzez dekret umożliwiałoby także roszczenie sobie praw własności do ciał innych ludzi, co naruszałoby zasadę autowłasności⁹³.

Kluczowe znaczenie w teorii pierwotnego zawłaszczenia ma idea pierwszeństwa. Wynika to z dwóch przesłanek. Pierwsza odsyła do ideału wolności od konfliktów, druga – do prakseologicznego wymogu dostarczania niedwuznacznych wskazówek dla działań. Po pierwsze, „jedynie pierwszy zawłaszczający dany zasób [...] może uzyskać kontrolę nad nim bez konfliktu, tj. pokojowo”⁹⁴. Jeśliby natomiast przyznać prawa własności spóźnionym (*late-comers*), rozwiązanie takie musiałyby generować konflikty – nie byłoby jednego wyłącznego właściciela, niemożliwe zaś do racjonalnego rozsądzenia roszczenia mogliby zgłaszać wszyscy. Po drugie, przyznanie praw własności spóźnionym pociągałoby za sobą niemożność zrobienia czegokolwiek przez kogokolwiek – przed wykonaniem dowolnego działania trzeba by bowiem uzyskać zgodę nie tylko wszystkich żyjących ludzi, ale również przyszłych pokoleń, których przedstawiciele także potrzebowaliby takiej zgody, i tak *in infinitum*. Nierobienie niczego jest wszelako prakseologicznym niepodobieństwem – zaniechanie działania samo bowiem stanowi działanie⁹⁵. Nadto, samo proponowanie takiego rozwiązania musi mieć charakter argumentacyjny, a tym samym stanowić działanie. Wysuwając je, popada się zatem w sprzeczność performatywną, czyniąc coś, czego na jego gruncie nie wolno byłoby czynić⁹⁶.

Nim zakończymy rozważania na temat pierwotnego zawłaszczenia, niech nam będzie wolno raz jeszcze w drodze racjonalnej rekonstrukcji zaingerować jawnie w wywody samego Hoppego poprzez postawienie tezy, że wzmiankowane wyżej porzucenie laborystycznego kryterium nabycia zawłaszczenia jest w istocie słusznym posunięciem teoretycznym.

Spór wokół kryterium pierwotnego zawłaszczenia toczy się w libertariańskiej literaturze między dwoma głównymi obozami. Po jednej stronie znajdują się rzecznicy teorii laborystycznej, do których – oprócz Hoppego z większości jego prac –

⁹³ *Idem*, *A Theory of Socialism and Capitalism*, s. 155-156, wyd. polskie: s. 138-139.

⁹⁴ *Idem*, *Getting Libertarianism Right*, s. 25.

⁹⁵ *Idem*, *The Economics and Ethics...*, s. 328-329, wyd. polskie: s. 340-341.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 329-330, wyd. polskie: s. 341-342.

należą między innymi Murray N. Rothbard i Walter Block⁹⁷. Konkurencyjnym podejściem jest natomiast teoria posesoryjna, upatrująca źródła tytułu własności do rzeczy w pierwszym posiadaniu (*possession*). Jej orędownikami są autorzy tacy jak Richard Epstein, Kinsella czy też Dominiak⁹⁸.

Posiadanie tym różni się od własności, że stanowi koncept nie normatywny, lecz deskryptywny – referuje do faktu sprawowania nad rzeczą kontroli przez daną osobę. Kontrola ta – co jest tautologią, a jednak ma istotne znaczenie analityczne – sprawowana jest z wyłączeniem innych ludzi. Jak pisze Steiner: „Większość słownikowych definicji »posiadania« odsyła albo do »kontroli«, albo do »wykluczenia innych«, albo do obu tych kryteriów naraz. Jest jednakże jasne, że gdy używa się pierwszego z tych wyrażen, drugie pomyślane jest jako jego synonim. [...] Osoba kontroluje (w znaczeniu *posiadania*) daną rzecz o tyle, o ile żadna osoba oprócz niej nie określa, co dzieje się z tą rzeczą [...]”⁹⁹. Posesoryjna teoria pierwotnego zawłaszczenia głosi, że prawowitym właścicielem zasobu staje się ten, kto pierwszy uzyskał nad nim taką kontrolę.

Brak tu miejsca na wyczerpujące omówienie zarzutów kierowanych w literaturze przeciwko teorii laborystycznej¹⁰⁰. W tym punkcie chcemy przywołać jedynie dwa argumenty, które w naszej ocenie przesądzają o tym, że to teoria posesoryjna, nie laborystyczna, okazuje się kompatybilna z libertariańską etyką argumentacyjną.

Pierwszy argument wiąże się z pojęciem wolności od konfliktów. Dominiak trafnie wskazuje, że podczas gdy dwie osoby mogą z powodzeniem równocześnie mieszać swoją pracę z tym samym zasobem, z definicji nie jest możliwe, by dwie osoby naraz objęły ten sam zasób kontrolą z wyłączeniem innych ludzi. Co za tym idzie, to kryterium posesoryjne pozwala na skonstruowanie zbioru wzajemnie koherentnych praw, a w konsekwencji – uniknięcie interpersonalnych konfliktów¹⁰¹.

Argument drugi nawiązuje do etycznego monizmu Hoppego, to jest logicznego sprowadzenia wszystkich norm etyki do jednej naczelnej zasady. Jak pisze Hoppe, jego etyka proponuje „składający się na [...] ogólną teorię własności (której celem jest sformułowanie *jednolitych* zasad, pozwalających na uniknięcie *wszelkich*

⁹⁷ M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, s. 113-114; W. Block, *Homesteading, Ad Coelum, Owning Views and Forestalling*, „The Social Sciences” 2008, 2 (3), s. 96-103.

⁹⁸ Ł. Dominiak, *Libertarianism and Original Appropriation*; R. Epstein, *Possession as the Root of Title*, „Georgia Law Review” 1979, 13, s. 1221-1244; S. Kinsella, *Against Intellectual Property*, s. 36-42; *idem*, *What Libertarianism Is*, [w:] *Property, Freedom, and Society. Essays in Honor of Hans-Hermann Hoppe*, red. S. Kinsella, J.G. Hülsmann, Auburn 2009, s. 187-193.

⁹⁹ H. Steiner, *An Essay on Rights*, s. 39, przyp. 44.

¹⁰⁰ Oprócz powyższych tekstów, zobacz interesujące omówienie krytyki teorii Locke'owskiej przeprowadzonej przez Kanta w: A. Ripstein, *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*, Cambridge-London 2009, s. 97-105.

¹⁰¹ Ł. Dominiak, *Libertarianism and Original Appropriation*, s. 54-55.

możliwych konfliktów) zbiór reguł, które mają zastosowanie w przypadku *wszystkich dóbr*¹⁰². Wydaje się jednak, że jeśli do tego zbioru reguł włączy się laborystyczną teorią pierwotnego zawłaszczenia, utraci on jednolitość. Należy w tej kwestii zgodzić się z Epsteinem, zdaniem którego teoria laborystyczna zakłada w istocie teorię posesoryjną, co – dodajmy – szczególnie wyraźnie widać u Hoppego. Epstein wywodzi:

Dlaczego sama praca stwarza prawa do rzeczy? Teoria laborystyczna oparta jest co najmniej na przekonaniu, że każda osoba jest właścicielem samej siebie¹⁰³. Jednak to twierdzenie [...] musi być w jakiś sposób uzasadnione [...]. Oczywista linia uzasadniania jest taka, że każda osoba jest w posiadaniu samej siebie – nie wskutek wyboru czy też świadomego aktu, lecz na mocy swoistej naturalnej konieczności. Jednak jeśli posiadanie wystarczy, by ustanowić własność samego siebie, to dlaczego wystarczającym nie jest posiadanie rzeczy zewnętrznych, do których nie mają tytułu inni? Ironia tkwiąca w tym stanowisku jest oczywista. Teoria laborystyczna ma uzupełniać teorię mówiącą, że posiadanie stanowi źródło tytułu; jednak uzależniona jest ona od prawdziwości sądu, że posiadanie samego siebie jest źródłem tytułu do samego siebie¹⁰⁴.

Jeśli natomiast przyjmie się teorię posesoryjną, dualizm kryteriów właścicielstwa znika – zamiast dwóch teorii, mamy jedną. Można bowiem przyjąć, że Hoppeańskie pojęcie bezpośredniego związku, w jakim każdy znajduje się ze swoim ciałem, stanowi szczególny przypadek kryterium posesoryjnego. Działający może, na co wskazuje Hoppe, wedle woli zawiadywać swoim ciałem, demonstrując tym samym swój bezpośredni i chronologicznie – względem innych – pierwotny związek z nim, co innymi słowy wyrazić można w ten sposób, że naturalnie sprawuje on nad nim kontrolę z wyłączeniem innych¹⁰⁵. W konsekwencji, zalecaną przez Hoppego zasadę

¹⁰² H.-H. Hoppe, *A Theory of Socialism and Capitalism*, s. 154, wyd. polskie: s. 137.

¹⁰³ Wnioskowanie, na którym wspiera się teoria laborystyczna, można bowiem przedstawić następująco: ponieważ człowiek jest właścicielem samego siebie (*resp.* swojego ciała), to jest też właścicielem swojej pracy. Jeśli więc zmiesza swoją pracę z jakimś przedmiotem, przedmiot ten staje się również jego własnością. Materialna trudność, jaką obarczony jest ten argument, polega na tym, że jako przesłankę większą wnioskowania musi on przyjmować ogólne twierdzenie, że połączenie przedmiotu X, do którego A posiada tytuł własności, z przedmiotem Y, do którego A nie ma tytułu własności, skutkuje uzyskaniem przez A tytułu własności do Y. Jest to przesłanka wątpliwa. Jak zauważa Nozick, nie jest jasne, dlaczego nie miałby zachodzić skutek odwrotny – utrata tytułu własności do X w rezultacie zmieszania go z Y. Nozick pisze: „Jeśli jestem właścicielem puszkę soku pomidorowego i wleję ją do morza, tak że molekuly soku [...] wymieszają się równomiernie z całą wodą, to czy stałem się właścicielem morza, czy też głupio zmarnowałem sok pomidorowy?”. R. Nozick, *Anarchia, państwo i utopia*, s. 209.

¹⁰⁴ R. Epstein, *op. cit.*, s. 1227.

¹⁰⁵ Takiemu rozwiązaniu sprzeciwia się Kinsella, który argumentuje, że zastosowanie kryterium posesoryjnego w stosunku do ludzkich ciał implikowałoby w istocie nie prawo autowłasności, lecz niewolniczy status każdego człowieka w stosunku do własnych rodziców, którzy sprawują wyłączną kontrolę nad jego ciałem, zanim jeszcze uzyska on samoświadomość. Obiekcja ta nie wytrzymuje

first-use-first-own należy – w imię postulatu rozwiązywania wszelkich możliwych konfliktów, jak również spistości teorii – wpisać w bardziej podstawową *first-possess-first-own*. W tym miejscu może jednak pojawić się następujący zarzut: czy wprowadzenie kryterium posiadania nie czyni kryterium użycia zbędnym? Zauważmy bowiem za Dominiakiem, że w ujęciu posesoryjnym, pierwotne zawłaszczenie nie wymaga *prima facie* nie tylko nakładu pracy, ale w ogóle fizycznego kontaktu z rzeczą – tym, co się liczy, jest tu wyłącznie fakt dostępu do danego dobra z wyłączeniem innych¹⁰⁶. To prawda, jednak na gruncie teorii libertariańskiej ta własność teorii posesoryjnej znika. W odniesieniu do prawa autowłasności posiadanie i użytkowanie są bowiem nierozłączne: nie sposób kontrolować własnego ciała, nie będąc z nim w fizycznym kontakcie (o ile bycie odseparowanym od własnego ciała jest w ogóle konceptualnie możliwe, jak ma to miejsce w Platonisko-Kartezyjskich teoriach duszy/jażni). Jeśli zaś chodzi o własność zasobów zewnętrznych, kluczowe znaczenie ma istnienie pierwotnego względem niej prawa autowłasności. Aby zrozumieć, dlaczego tak jest, wyobraźmy sobie pierwotne zawłaszczenie bez autowłasności. W takim świecie kwestia pierwszeństwa w kontroli nad zasobami obarczona jest dwoma powiązаныmi ze sobą problemami. Po pierwsze, ponieważ zdolność do kontrolowania rzeczy z wyłączeniem innych jest, trywialnie, zdolnością wyłączenia innych, a zdolność wyłączenia innych polega na tym, że jest się w stanie fizycznie odepchnąć ich od danego zasobu, własność staje się ostatecznie sprawą siły. Kant ujął to poetycko: „Całkiem jak gdyby ziemia mówiła: jeśli nie możecie mnie chronić, to nie możecie mi też wydać rozkazów”¹⁰⁷. Po drugie (i jeszcze gorsze), ocena potencjałów stron, jaka potrzebna jest do tego, by odpowiedzieć na pytanie, która z nich zdolna jest wykluczyć drugą z użytkowania dobra, nie zawsze jest wykonalna. Wiedzą o tym doskonale nie tylko generałowie przegrywający wojny, które w świetle zgodnej lub przynajmniej dominującej opinii ekspertów powinni byli wygrać, ale też amatorzy sportów walki toczący na forach internetowych niekończące się spory o to, czy na przykład Muhammad Ali ujarzmiłby dzięki swojej pracy nóg Mike’a Tysona, czy też raczej górę wzięłby ofensywny styl tego drugiego. Oznacza to, że w opisywanym przez nas świecie tylko bezpośrednie starcie dawałoby bezsporne rozstrzygnięcie spornych roszczeń do zasobów.

jednak krytyki. Gdy tylko podmiot uzyskuje samoświadomość czy też, mówiąc dokładniej, zdolność do argumentacyjnego użycia języka (to ona stanowi przecież warunek podmiotowości moralnej w świetle libertarianizmu Hoppego), mamy do czynienia z powstaniem bytu o odmiennym od rzeczy statusie moralnym. Tym samym zmienia się też status moralny samego ciała. Byt taki jest pierwszym posiadaczem swojego ciała, co zgodnie z teorią posesoryjną wyposaża go w prawo autowłasności; ciało to nie może więc stanowić przedmiotu własności innych. S. Kinsella, *How We Come to Own Ourselves*.

¹⁰⁶ Ł. Dominiak, *Libertarianism and Original Appropriation*, s. 48.

¹⁰⁷ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, tłum. J. Galewicz, Kęty 2006, s. 75.

Jednak świat projektowany przez libertariańską teorię sprawiedliwości jest, szczęśliwie, innym światem. Podział dóbr oparty na zdolności do skutecznego użycia siły jest w nim wykluczony przez prawo autowłasności: na przykład osiłek chcący zawłaszczyć las, grożąc wiarygodnie pozostałym zainteresowanym, że pobije ich, jeśli do niego wejdą, naruszyłby tą groźbą ich prawa do własnych ciał. W teorii libertariańskiej należy zamiast tego przyjąć, że pojęcie pierwszego posiadania odnosi się wyłącznie do bezpośredniej, fizycznej kontroli nad dobrem sprawowanej poprzez ciało – trzymania, stania – bądź siedzenia – na itp. Innymi słowy: elementem posiadania byłoby właśnie używanie. W takiej sytuacji odebranie pierwszemu użytkownikowi zasobu, który zajmuje, musiałoby tak czy inaczej wiązać się z naruszeniem jego praw autowłasności. W ten sposób wyłączność sprawowania kontroli staje się wyłącznością nie tylko fizyczną, ale i zarazem normatywną: zawłaszczyciel wyklucza innych nie mocą swojej pięści, lecz, ściśle rzecz biorąc, mocą swojego prawa autowłasności.

Tym sposobem uzyskujemy jeszcze jeden wysoce satysfakcjonujący wniosek. Otóż bez komplikowania teorii klauzulą w stylu Locke’a, na przedmiotowy zakres zawłaszczeń nałożone zostają pewne ograniczenia: nikt nie może nabyć pierwotnie więcej niż był w stanie – choćby przez moment – fizycznie używać. Tym samym znika trapiący od pokoleń liberalnych i libertariańskich teoretyków prawa własności problem: możliwość zawłaszczenia przez jedną osobę tak wielkich zasobów ziemi – ostatecznie nawet całego świata – że wolność wszystkich pozostałych nabrałaby czysto formalnego, pozbawionego praktycznego znaczenia charakteru¹⁰⁸.

2.3. Nieagresja i wolność

Nim zakończymy naszą prezentację etyki Hoppego, należy wspomnieć o pryncypium uchodzącym powszechnie za kamień węgielny libertariańskiej filozofii politycznej – zasadzie (bądź aksjomacie) nieagresji. Jeśli mimo to dotychczas jej nie omawialiśmy, to wynika to stąd, że Hoppe w swoich pracach znacznie silniej skupia się na prawach własności, w niektórych tekstach nie wspominając o zasadzie nieagresji ani słowem (nie bez słuszności, jak za moment zobaczymy). Jednocześnie kwestię stosunku logicznego pomiędzy tą zasadą a prawami własności uznać można za dotychczas niezadowolająco rozwiązaną.

W literaturze znaleźć można różne sformułowania zasady nieagresji. W *Eigentum, Anarchie und Staat* Hoppe pisze na przykład: „żadna osoba nie ma prawa stosować fizycznej przemocy wobec lub jej groźby wobec innej osoby [...]”. Nazywam

¹⁰⁸ Zob. klasyczną dyskusję w: H. Spencer, *Social Statics: or, the Conditions Essential to Human Happiness Specified and the First of Them Developed*, London 1851, rozdz. IX.

tę pierwszą normę [...] zasadą nieagresji¹⁰⁹. W podobny sposób wypowiadała się Ayn Rand: „Podstawową zasadą etyki obiektywistycznej jest, że żaden człowiek nie może *inicjować* [podkreślenie w oryginale – N.S.] użycia fizycznej siły przeciwko innym¹¹⁰. Libertarianie – w tym Hoppe – nie opowiadają się więc przeciwko użyciu siły jako takiemu, a jedynie – jak twierdzą – przeciwko *inicjacji* użycia siły. Siła może być prawomocnie używana na mocy dwustronnych ustaleń – jak w przypadku meczu bokserskiego, zabiegu eutanazji albo dobrowolnego stosunku seksualnego o charakterze sadomasochistycznym¹¹¹. Nadto użycie siły w celu samoobrony, uzyskania restytucji zagrabionych dóbr lub wymierzenia kary nie tylko pozostaje w zgodzie z libertariańską filozofią, ale wręcz stanowi jej część. Zgodnie z zasadą *ubi ius, ibi remedium*, w pojęciu uprawnień mieści się możliwość egzekwowania ich, gdy są one naruszane. Jak pisze o Rothbardzie Hoppe:

Odbiciem tego fundamentalnego realizmu (nastawienia antyutopijnego) anarchizmu prywatnej własności jest przyznanie przez Rothbarda kwestii kary centralnej roli, co różni go od większości współczesnych mu filozofów politycznych. Własność prywatna i prawo do obrony fizycznej były dla niego nierozdzielne. Nikt nie może być nazwany właścicielem czegoś, jeśli nie wolno mu bronić swej własności z użyciem fizycznej przemocy, przeciwko potencjalnym napastnikom i naruszeniom¹¹².

¹⁰⁹ H.-H. Hoppe, *Eigentum, Anarchie und Staat*, s. 13.

¹¹⁰ A. Rand, *The Objectivist Ethics*, <https://courses.aynrand.org/works/the-objectivist-ethics/> [dostęp 1.06.2023].

¹¹¹ H.-H. Hoppe, *Eigentum, Anarchie und Staat*, s. 110.

¹¹² *Idem*, *Introduction*, [w:] M.N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, 2010, s. xix-xx, wyd. polskie: *Wstęp do wydania amerykańskiego*, [w:] M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, s. 20-21. Decydujemy się nie podejmować obszernie problematyki sprawiedliwości naprawczej nie ze względu na jej niewielkie znaczenie dla libertariańskiej teorii sprawiedliwości – to, jak słusznie zauważa Hoppe, jest bowiem fundamentalne – lecz ze względu na ograniczony oryginalny wkład Hoppego w tym obszarze. Z tego samego względu odstępujemy tu od obszerniejszego referatu poglądów filozofa na rozmaite szczegółowe kwestie dotyczące aplikacji zasady nieagresji, takie jak problem dobrowolnego niewolnictwa, zanieczyszczenia środowiska czy też zagadnienia praw dzieci oraz zarodków i płodów. O problemach tych pisze Hoppe albo sporo, lecz powielając przy tym zasadniczo tezy Rothbarda (teoria kary), albo niewiele, również dzieląc całkowicie lub niemal całkowicie stanowisko mistrza. I tak, kontrakty ustanawiające dobrowolne relacje niewolnicze uważa on za nieważne, gdyż sprzeczne z podstawą ważności wszelkich kontraktów, jaką stanowi autowłasność umawiających się stron; prawem do emisji zanieczyszczeń, oprócz kontraktów, rządzić powinna zasada pierwszeństwa – kto rozpoczął emisję przed pojawieniem się w lokalizacjach, do których trafiają zanieczyszczenia, innych osób, ustanowił serwitut, tj. nabył prawo do kontynuowania emisji; o stosunku Hoppego do praw dzieci i zarodków wspominamy nieco szerzej w rozdziale VII tej rozprawy. Odrobinię szerszej wzmianki wymagają poglądy Hoppego na zagadnienia deliktu i kary, ponieważ w tej dziedzinie przeprowadził on częściową krytykę stanowiska Rothbarda. Rothbard i Hoppe zgadzają się w następujących kwestiach: prawo do karanía wyrasta z samej natury praw. Mieć prawo to móc tego prawa bronić. Aby to było możliwe, trzeba uznać, że agresor zrzuca się swoich praw w takim stopniu, w jakim je naruszył, co pozwala na ukaranie go. Kara nie jest jednak obligatoryjna: agresja jest wyłącznie sprawą między sprawcą a ofiarą, tak że ta druga może odstąpić od wymierzenia kary bądź złagodzić ją. Z kolei górny wymiar

Powyższe podejście do zasady nieagresji można za Mattem Zwolinskim nazwać „teorią pierwszego ciosu” (*the first punch theory of aggression*)¹¹³. W tej wersji zasada ta nie wytrzymuje jednakże krytyki. Po pierwsze: nie zakazuje oszustwa, które, choć niewątpliwie stanowi naruszenie praw własności, nie opiera się na przemocy fizycznej. Po drugie: nie obejmuje przypadków naruszeń innych praw własności niż autowłasność. Co więcej, jest ona wręcz z tymi prawami sprzeczna: jeśli osoba A dokonuje wtargnięcia na posesję osoby B i zostaje stamtąd wyrzucona przez B, to pierwszy cios zadaje B, nie A¹¹⁴. W konsekwencji, tak rozumiana zasada nieagresji wykluczałaby karanie za wtargnięcia i inne przestępstwa przeciwko prawom własności do zasobów zewnętrznych. Ściśle rzecz ujmując, prawa te po prostu by wówczas nie istniały. Skoro bowiem B miałyby – zawarty w zasadzie nieagresji – obowiązek niewyrzucania A oraz niekarania go za wtargnięcie, to nie mógłby zarazem być podmiotem prawa własności – czyli prawa posiadania, wyłącznej kontroli – do działki.

kary wyznacza zasada proporcjonalności. Rothbardowsko-Hoppeańska koncepcja kary jest przy tym koncepcją restytucyjno-retrybutywną. O ile to możliwe (jak w przypadku kradzieży) – przedmiot własności, którego pozbawiona została ofiara, musi zostać jej zwrócony. Ponadto, ponieważ sprawca sam zrzekł się swoich praw własności w takim stopniu, w jakim je naruszył, można dodatkowo wymierzyć mu karę odpowiadającą deliktowi, łącznie z wymierzeniem kary śmierci mordercy. Dokładne ustalenie proporcjonalnej kary wymaga jednak pewnego udziału konwencji – dokładna aplikacja apriorycznych zasad nie zawsze bowiem jest możliwa. Hoppe występuje przeciw Rothbardowi na polu teorii deliktu. Rothbard przyjmował – za Epsteinem – tzw. teorię ścisłej odpowiedzialności (*strict liability*), wiążącą odpowiedzialność za naruszenia dotyczące własności ze związkiem przyczynowym pomiędzy działaniami sprawcy i wydarzeniami dotyczącymi jego własności a szkodą, bez uwzględniania problemów intencji bądź zaniedbania. Hoppe, odwołując się do teorii sprawstwa Adolfa Reinacha, odrzuca teorię ścisłej odpowiedzialności jako nadmiernie obiektywistyczną. Jego zdaniem, jest ona niekompatybilna z bardziej podstawowymi teoriami działania oraz pierwotnego zawłaszczenia. Zarówno działania, jak i zawłaszczanie, obejmują nie tylko komponent fizyczny, ale i intencjonalny. Tak jak do skutecznych pierwotnych zawłaszczeń nie dochodzi wskutek wydarzeń przypadkowych, tak też nikt, według Hoppego, nie odpowiada za wypadki z udziałem swojej własności. Na temat problemu dobrowolnego niewolnictwa w ujęciu Rothbarda i Hoppego zob. M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, s. 122-123; H.-H. Hoppe, *Eigentum, Anarchie und Staat...*, s. 110-111. Por. krytykę stanowiska Rothbarda i Hoppego: Ł. Dominiak, *Problem dobrowolnego niewolnictwa w filozofii politycznej libertarianizmu*, „Atheneum. Polskie Studia Politologiczne” 2017, 54, s. 61-84. Na temat kwestii zanieczyszczeń zob. przede wszystkim: M.N. Rothbard, *Law, Property Rights, and Air Pollution*, [w:] *The Logic of Action Two*, Cheltenham 1997, s. 148-169. Por. współbrzmienie ze stanowiskiem Rothbarda uwagi Hoppego: H.-H. Hoppe, *Eigentum, Anarchie und Staat...*, s. 91-94. Na temat Rothbarda i Hoppego teorii kary zob. M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, s. 173-188; H.-H. Hoppe, *Eigentum, Anarchie und Staat...*, s. 112-118. Na temat teorii ścisłej odpowiedzialności i jej krytyki ze strony Hoppego zob. M.N. Rothbard, *Law, Property Rights, and Air Pollution*, s. 131-145; H.-H. Hoppe, *The Great Fiction...*, s. 357-368, wyd. polskie: s. 335-348.

¹¹³ M. Zwolinski, *The Libertarian Nonaggression Principle*, „Social Philosophy and Policy” 2016, Vol. 32, No. 2, s. 69.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 69-70.

Tylko na pozór podobne do teorii pierwszego ciosu ujęcie zasady nieagresji znajdujemy u Rothbarda. Pisał on:

Libertariańskie credo opiera się na jednym centralnym pewniku: żaden człowiek, ani grupa ludzi, nie ma prawa do agresji skierowanej przeciwko osobie lub własności innego człowieka. Twierdzenie to można nazwać „aksjomatem nieagresji”. „Agresję” definiuje się jako zainicjowanie użycia lub groźbę użycia fizycznej przemocy przeciwko osobie lub własności innego człowieka. *Agresja jest więc synonimem naruszenia praw* [podkreślenie – N.S.]¹¹⁵.

To odmienne rozumienie zasady nieagresji możemy, ponownie za Zwolinskim, określić jako zmoralizowane¹¹⁶. Zgodnie z nim agresją nie jest dowolna inicjacja przemocy: stanowi ją raczej nieproszona ingerencja w przedmiot, do którego inna osoba posiada tytuł własności: ciało bądź zasób zewnętrzny. Jak jednak zauważają niezależnie od siebie Kinsella i Zwolinski, w tej zmoralizowanej interpretacji zasada nieagresji, jakkolwiek trafnie odzwierciedla libertariańskie stanowisko, nie dodaje w gruncie rzeczy niczego do teorii sprawiedliwości: mówi ona tyle, że postulowanych przez tę teorię praw nie można naruszać¹¹⁷. Ponieważ zaś prawa są logicznie równoważne obowiązkom, zasada nieagresji w swojej Rothbardowskiej postaci stanowi zwykłą tautologię. Ponadto próba argumentowania na rzecz libertariańskiej koncepcji praw własności *na podstawie* zasady nieagresji niechybnie prowadziłyby na gruncie podejścia zmoralizowanego do błędnego koła – kwestia tego, co jest agresją, zależałaby przecież na poziomie definicyjnym od tego, co jest sprawiedliwym prawem własności.

Hoppe widzi zakres zasady nieagresji wężej niż Rothbard, ale zarazem popada w tę samą tautologię, której nie uniknął mistrz. W *Teorii socjalizmu i kapitalizmu* przyjmuje już Hoppe Rothbardowską, zmoralizowaną interpretację: „Aby można było mówić o argumentacji, musi przynajmniej implicite być uznane *prawo własności* każdej osoby do jej ciała [podkreślenie – N.S.]”. Następnie kontynuuje: „Nikt nie ma prawa dokonać nieproszonej agresji przeciwko ciału innej osoby, ograniczając w ten sposób jej kontrolę nad nim”¹¹⁸. Jednocześnie zasada nieagresji odniesiona zostaje wyłącznie do naruszeń praw własności do ciała danej osoby, natomiast prawo do pierwotnego zawłaszczenia wynikać ma z tej zasady logicznie¹¹⁹. Ponownie widzimy tu jednak znaną nam już tautologię: jeśli zasada nieagresji oznacza zakaz naruszania praw autowłasności, to jest redundantna, gdyż w samym pojęciu

¹¹⁵ M.N. Rothbard, *O nową wolność*, s. 45.

¹¹⁶ M. Zwolinski, *op. cit.*, s. 64.

¹¹⁷ S. Kinsella, *What Libertarianism Is*, s. 180; M. Zwolinski, *op. cit.*, s. 66-68.

¹¹⁸ H.-H. Hoppe, *A Theory of Socialism and Capitalism*, s. 152-153, wyd. polskie: s. 136.

¹¹⁹ *Ibidem*, s. 155-156, wyd. polskie: s. 136-137.

uprawnienia zawiera się już obowiązek jego nienaruszania¹²⁰. Innymi słowy, pisząc w powyższym fragmencie, że „nikt nie ma prawa dokonać agresji”, Hoppe mówi tyle, że nikomu nie wolno dokonać tego, czego nie wolno mu dokonać.

Czy powyższe oznacza, że zasadę nieagresji należy porzucić, uznając, że libertarianizm opiera się nie na niej, lecz wyłącznie na prawach własności? Otóż nie. Nasza niechęć do pozbycia się zasady nieagresji umotywowana jest jej urzekającą prostotą (w przeciwieństwie do skomplikowanej i pedantycznej teorii praw własności). Trudno bowiem nie dostrzec, że intuicyjna atrakcyjność moralna libertarianizmu – a zarazem popularność zasady nieagresji wśród libertarianów – bierze się właśnie z siły idei, że stosowanie przemocy wobec niewinnych osób jest złem. Byłoby z pewnością pożądanym dla libertarianina rezultatem, gdyby od tej prostej intuicji można było dojść logicznie aż do anarchizmu prywatnej własności. Jak celnie charakteryzuje tę linię rozumowania Zwolinski: „Przyjmij ideę, że jest czymś złym uderzyć twojego sąsiada w nos i voilà! – zaakceptowałeś tym sposobem legalizację handlu nerkami oraz zniesienie państwa opiekuńczego”¹²¹.

Szczęśliwie na gruncie filozofii Hoppego można znaleźć dla zasady nieagresji nowe miejsce: nie w treści uprawnień, lecz na poziomie ich uzasadnienia. Jak pokazaliśmy w tym rozdziale, fundament Hoppeańskiej etyki tworzy zasada wolności od konfliktów. Libertarianie normy sprawiedliwości muszą zostać uznane dlatego, że jako jedyne pozwalają na rozstrzygnięcie wszystkich konfliktów o rzadkie zasoby, co stanowi transcendentally ugruntowany obowiązek każdego rozumnego podmiotu. Jak widać, zasada wolności od konfliktu łudząco przypomina zasadę nieagresji w jej najprostszym, niezamoralizowanym sformułowaniu: uniknięcie konfliktu o rzadkie zasoby to przecież nic innego jak właśnie sytuacja, w której nikt nie inicjuje przemocy wobec innych ludzi. Mówiąc inaczej: tak długo, jak wszyscy stosują się do norm pozwalających na pokojowe rozstrzygnięcie konfliktu, do inicjacji przemocy nie dochodzi. Z kolei do jej inicjacji musi dojść, jeśli za słuszne

¹²⁰ Jak zauważyliśmy, sedno koncepcji Hoppego manifestuje się w postulatcie rozstrzygnięcia wszystkich możliwych konfliktów za pomocą praw własności opartych na jednolitych, intersubiektywnie stwierdzalnych kryteriach. Pomimo zatem pewnych wypowiedzi Hoppego, które mogłyby świadczyć o czymś innym, stwierdzenie, że prawo pierwotnego zawłaszczenia wyprowadzone zostaje z prawa autowłasności, wydaje się nietrafne. W istocie oba te prawa stanowią komponenty ogólnej teorii własności, formułującej zbiór uprawnień podmiotowych testowanych w świetle kryterium zdolności do jednoznacznego rozstrzygnięcia wszelkich konfliktów. Co charakterystyczne, rozumowanie „od autowłasności do własności rzeczy zewnętrznych” cechuje te prace Hoppego, w których odwołuje się on do laborystycznej teorii pierwotnego zawłaszczenia. Teoria ta w istocie bowiem przewiduje, że własność przenosi się z ciała (ew. osoby) człowieka na efekty jego pracy. Z kolei w ramach preferowanej przez nas teorii posesoryjnej oba rodzaje prawa własności zostają ugruntowane niejako w jednym ruchu.

¹²¹ M. Zwolinski, *op. cit.*, s. 64.

przyjmie się normy generujące konflikty: choćby socjalistyczne i socjalliberalne teorie uprawnień pozytywnych. Tam, gdzie więcej niż jedna osoba posiada prawomocne roszczenie do danego dobra – wyrastające, powiedzmy, z Rawlowskiej zasady dyferencji czy też obecnych we współczesnym międzynarodowym systemie praw człowieka uprawnień socjalnych – tam rozstrzygnięcie sporu może zapaść wyłącznie za pomocą politycznej decyzji, której ostateczną sankcją jest właśnie użycie siły¹²². W naszym ujęciu zasada nieagresji – tożsama z zasadą unikania konfliktów – brzmiałaby zatem następująco „Postępuj według takiej maksymy, która, gdyby stała się prawem powszechnym, wykluczałaby wszelką inicjację przemocy”. Traktując tę zasadę jako metanormę uzasadniającą libertariańską dystrybucję praw własności, a nie uprawnienie *sensu stricto* (egzekwowalne roszczenie), unikamy zarówno uproszczeń i sprzeczności teorii pierwszego ciosu, jak i redundancji oraz kółkości ujęcia zmoralizowanego.

Na koniec, opierając się na tym, co powiedzieliśmy do tej pory, możemy wyjaśnić, co na gruncie libertarianizmu Hoppego oznacza wolność. Z jednej bowiem strony pojęcie to tkwi w samej etymologii słowa „libertarianizm”, z drugiej jednak – *explicite* przywoływaaliśmy je dotychczas wyłącznie jako składową wyrażenia „wolność od konfliktu”. Czyniliśmy tak nie bez powodu. W istocie, centralną kategorią filozofii Hoppego – podobnie jak całego libertarianizmu w sensie wąskim – jest własność. W związku z tym Frank van Dun mówi o redukcji wolności do własności w myśli Hoppego – koncepcja ta streszcza się w jego ujęciu w hasło: „wolność jako własność (*freedom as property*)”¹²³. Wygląda więc na to, że – jak zauważa Dominiak – mamy do czynienia z sytuacją cokolwiek paradoksalną: kierunek filozoficzny, którego nazwa wywodzi się od słowa „wolność”, traktuje w rzeczywistości wolność jako pojęcie wtórne, w centrum swojej refleksji stawiając własność¹²⁴. Można by w związku z tym sugerować, że „libertarianizm” w ogóle nie jest terminem adekwatnym względem stanowiska, do którego referuje i należałoby być może zastąpić go nazwą „propertarianizm”.

Podejście takie wydaje nam się poprawne jedynie częściowo. Jest ono słuszne o tyle, że, mówiąc ściśle, pojęcie wolności nie ma w libertariańskim katalogu uprawnień swojego niezależnego miejsca. W teorii tej istnieje wyłącznie jedno uprawnienie: prawo własności. Być wolnym to zaś tyle, co móc cieszyć się swoją – legitymowaną – własnością. Tak w każdym razie definiował wolność Rothbard:

¹²² Zob. krytykę współczesnych praw człowieka z pozycji libertariańskich: F. Van Dun, *Human Dignity: Reason or Desire? Natural Rights versus Human Rights*, „Journal of Libertarian Studies” 2001, Vol. 15, No. 4, s. 1-28.

¹²³ *Idem*, *Freedom and Property: Where They Conflict*, [w:] *Property, Freedom, and Society*, s. 223.

¹²⁴ Ł. Dominiak, *Must Right-Libertarians Embrace Easements by Necessity?*, „Diametros” 2009, 16 (60), s. 37, przyp. 12.

„Wolność to stan, w którym prawa jednostki do własności swojego ciała i uczciwie nabytej własności materialnej nie są naruszane, nie spotykają się z agresją”¹²⁵. Hoppe zaś stwierdza w tym samym duchu:

Spółczeństwo jest wolne, jeśli każda osoba rozpoznawana jest jako wyłączny właściciel swojego (rzadkiego) fizycznego ciała, jeśli każdemu wolno zawłaszczając przedtem niezawłaszczone rzeczy jako prywatną własność, jeśli każdemu wolno używać swojego ciała i swoich zawłaszczonych dóbr, by produkować cokolwiek zechce (o ile nie narusza w ten sposób fizycznej integralności własności innych ludzi) oraz jeżeli każdemu wolno zawierać z innymi umowy odnośnie do własności każdego z nich na wszelkie sposoby, jakie uznają oni za obopólnie korzystne¹²⁶.

Definicje te wskazywałyby, że wolność trapi w libertarianizmie podobny problem, z którym zetknęliśmy się w przypadku zmoralizowanego pojęcia nieagresji. Jako określenie sytuacji, kiedy prawa własności nie są gwałcone, byłaby ona redundantna: nie wnosłaby do teorii normatywnej niczego, czego nie wprowadza do niej kategoria własności. Dodatkowo również i w tym aspekcie libertarianizmowi groziłoby błędne koło w rozumowaniu. Jak bowiem zauważył Gerald A. Cohen, błąd ten byłby nieuchronny, gdyby chcieć – jak często ma to miejsce – argumentować na rzecz libertariańskich zasad sprawiedliwości, dowodząc, że chronią one wolność. Wolność bowiem zostałaby już uprzednio zdefiniowana na gruncie tych samych zasad¹²⁷.

Istnieją zatem dobre powody, by ponownie przemyśleć pozycję wolności w ramach filozofii libertarianizmu. Oprócz wymienionych problemów, można tu także wymienić motywację hermeneutyczną. Motywacja ta wyrasta z tradycji myślenia o wolności, jaką wytworzyła na przestrzeni ostatnich ponad trzystu lat myśl liberalna. W tradycji tej wolność rozpatruje się mianowicie w sposób, który scharakteryzować można jako symetryczny. Wolność postrzegana jest tu jako uniwersalna, w identyczny sposób dystrybuowana wśród dysponujących pełnią moralnej podmiotowości jednostek. Zasadniczym pytaniem dla liberała jest zatem pytanie o to, czym jest nie dowolna wolność – na przykład Stirnerowska nieograniczona wolność egoisty albo kolektywna wolność narodu – lecz wolność jednostki, którą da się pogodzić z taką samą wolnością wszystkich pozostałych jednostek. Taki

¹²⁵ M.N. Rothbard, *O nową wolność*, s. 67. W tym miejscu nieznacznie modyfikujemy polski przekład. W tłumaczeniu czytamy bowiem o „prawach jednostki do posiadania własnego ciała”, podczas gdy w oryginale mamy „a person's ownership rights in his own body”. Zgodnie z przyjętą w tej pracy za Jurusiem zasadą, „ownership” przekładamy jako „własność”, nie „posiadanie”. Por. M.N. Rothbard, *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, Auburn 2006, s. 50.

¹²⁶ H.-H. Hoppe, *The Great Fiction...*, s. 509.

¹²⁷ G.A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, New York 1995, s. 61. Por. Ł. Dominiak, *Libertarianism, Freedom, and the Problem of Circularity*, „Athenaeum. Polish Political Science Studies” 2018, 59, s. 7-17; I. Wysocki, *An Austro-Libertarian Theory of Voluntariness: a Critique*, Toruń 2021, s. 41-62.

ideał wolności znajdujemy u Milla w jego (jak wiadomo, nader nieostrej) zasadzie krzywdy, ale też u bliższych Hoppemu Spencera czy Kanta¹²⁸. Spencer mówił o zasadzie „równej wolności”¹²⁹, Kant – opowiadał się za negatywną definicją wolności „niezależność od przymuszającej woli innego”, dodając zarazem, że stanowi ona przyrodzone prawo człowieka, „o ile może [...] zgodnie z powszechną normą współistnieć z wolnością każdego innego”¹³⁰. Towarzyszyła temu równie sławna definicja prawa: „Prawo jest zatem ogółem warunków, pod którymi wola jednego człowieka daje się połączyć z wolą innego zgodnie z pewną ogólną normą wolności”¹³¹. Filozofia Hoppego niewątpliwie wpisuje się w poszukiwania takiej racjonalnej, powszechnej i ufundowanej na prawie wolności. Jej myślą przewodnią jest twierdzenie, że wolność (rozumiana w duchu tradycji liberalnej) manifestuje się w społeczeństwie jako stan poszanowania praw własności, wyznaczających wzajemnie kompatybilne granice indywidualnej suwerenności, prawo zaś, które ją poręcza, musi być prawem prywatnym. Aby jednak móc orzec powyższe w sposób nietautologiczny, tj. móc stwierdzić, że porządek społeczny oparty na libertariańskich zasadach spełnia liberalny ideał wolności, potrzebujemy rozporządzać niezależną od libertariańskiej koncepcji własności definicją owego ideału. Ponieważ brak nam tu miejsca na przedstawienie wyczerpującej teorii wolności, pozwalamy sobie poniżej przedstawić pewną sugestię wskazującą kierunek, w którym powinny podążać dalsze badania nad libertariańską koncepcją wolności.

Naszą sugestię zaczniemy od tego, iż to, że wolność *manifestuje się* tak właśnie, jak widzi to Hoppe, (tzn. że taki właśnie stan stosunków społecznych można określić jako respektujący wolność), nie jest tożsame z podaniem *definicji* wolności. Wychodząc poza literę tekstów Rothbarda czy Hoppego, libertarianie nadal mogą (a) zaproponować definicję wolności, w ramach której *definiens* nie będzie obejmował sprawiedliwych (czyli libertariańskich) praw własności. Odrębnym krokiem będzie natomiast pokazanie, że (b) libertariański ład prawa prywatnego spełnia tę definicję jako jedyny.

Jeśli idzie o krok (a), dostępne są zasadniczo dwa warianty. Pierwszym z nich jest ten, który – podążając zarówno za Kantem, jak i Hobbesem – przedstawił Hillel Steiner. Autor ten odwołuje się do Hobbesowskiej, tzw. czystej (tj. fizycznej i niemoralizowanej) negatywnej definicji wolności¹³². Sam Hobbes charakteryzował ją następująco: „Wolność, czyli swoboda oznacza, ściśle biorąc, brak przeciwstawienia

¹²⁸ J.S. Mill, *O wolności*, [w:] *Pisma o wolności i szczęściu*, tłum. J. Starkel, Warszawa 2017, s. 84 i nn.

¹²⁹ H. Spencer, *op. cit.*, s. 90 i nn.

¹³⁰ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki...*, s. 50.

¹³¹ *Ibidem*, s. 42.

¹³² H. Steiner, *An Essay on Rights*, s. 10-54. Na temat tej wersji negatywnej koncepcji wolności zob. też J. Gray, *On Negative and Positive Liberty*, „Political Studies” 1980, 28 (4), s. 515.

(przez przeciwstawienie rozumie zewnętrzną przeszkodę dla ruchu)¹³³. Steiner twierdzi następnie, że formułowana przez niego (lewicowo-libertariańska) teoria sprawiedliwości jako jedyna pozwala na sprawiedliwą dystrybucję uprawnień do tak pojętej wolności w materialnym świecie naznaczonym rzadkością¹³⁴. Podobnie można by argumentować z pozycji Hoppeańskich: ponieważ tylko teoria libertariańska dostarcza pryncypialnego rozwiązania wszelkich konfliktów o rzadkie zasoby (a więc spełnia zasadę nieagresji w wyżej zaproponowanym rozumieniu), jedynie ona gwarantuje, opierając się na racjonalnych koniecznych zasadach, wolność każdego członka wspólnoty argumentacyjnej. Tylko ona zatem dystrybuuje prawo do wolności sprawiedliwie, realizując ideał Kanta: „niezależność od przymuszającej woli innego”, którą da się pogodzić z taką samą wolnością innych. Wadą takiego rozwiązania byłaby jednak konieczność uznania czegoś, co Steiner trafnie nazywa „prawem zachowania wolności” (przez analogię do prawa zachowania masy w fizyce). Ponieważ wielkość przestrzeni działania – tj. powierzchni ziemi i znajdujących się na niej przedmiotów – jest dana, suma fizycznie rozumianej wolności ruchu wszystkich podmiotów pozostaje zawsze taka sama. Jeśli ja stoję w miejscu X, to posiadam wolność stania tam, a ty nie. Jeśli udało ci się mnie przesunąć, to teraz ty masz tę wolność, a ja ją straciłem. Mamy tu, innymi słowy, do czynienia z tortem, którego nie da się powiększyć, a można jedynie tak czy inaczej podzielić. Jeżeli – jak chce Steiner – moja wolność stania w X będzie chroniona prawem własności, tak że nie będzie ci wolno mnie przesunąć, to uprawnienie to przypisze tę wolność mnie, a tobie nie. W konsekwencji nie sposób też mówić o mniej lub bardziej wolnych społeczeństwach: na przykład Związek Radziecki był w okresie stalinizmu równie wolny jak ówczesne Stany Zjednoczone; prawo do całej wolności przypadało po prostu Stalinowi¹³⁵. Na tej samej zasadzie, społeczeństwo libertariańskie nie będzie ani trochę bardziej (albo mniej) wolne niż nasze. Operując czysto negatywną koncepcją wolności, libertarianie musieliby także wycofać się z głoszonych przez siebie poglądów, że wolność absolutna jest możliwa. Na gruncie tej definicji, wolność jednego jest bowiem zawsze niewolnością (ograniczeniem ruchu) drugiego. To zaś pociągałoby za sobą częściową modyfikację naszego warunku (b): definicja wolności byłaby spełniana nie tylko przez społeczeństwo libertariańskie, ale w ogóle

¹³³ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2009, s. 295.

¹³⁴ H. Steiner, *op. cit.*, *passim*. Jako lewicowy libertarianin, Steiner przyjmuje obecne u Rotbarda i Hoppego prawo autowłasności, nie uznaje natomiast nieograniczonej swobody pierwotnego zawłaszczenia. W jego optyce, zasoby naturalne stanowią pierwotnie wspólną własność wszystkich ludzi, co ściśle rzecz biorąc oznacza, że każda osoba ma w nich równy udział. Jest to więc w dużej mierze inna teoria sprawiedliwości niż Hoppeańska czy w ogóle libertariańska w sensie przyjmowanym przez nas w tej książce. Zob. H. Steiner, *op. cit.*, s. 229-265.

¹³⁵ *Ibidem*, s. 42-54.

każde społeczeństwo. Porządek libertariański byłby natomiast tym ładem, który jako jedyny dystrybuuje wolność sprawiedliwie.

Alternatywą dla czystej negatywnej koncepcji wolności mogłaby być pewna postać teorii zmoralizowanej, która zarazem nie presuponowałaby słuszności libertariańskiej teorii sprawiedliwości. Możemy ją nazwać *otwartą koncepcją zmoralizowaną*. Koncepcja taka definiowałaby wolność jako – by posłużyć się zmodyfikowanym terminem Randy'ego Barnetta – *indywidualną jurysdykcję, przynależną w sposób przyrodzony każdej rozumnej istocie (czyli każdemu argumentującemu) na gruncie racjonalnego prawa*¹³⁶. Warunki przynależności każdej rozumnej istocie oraz racjonalności byłyby tu spełniane poprzez zgodność z (meta-)zasadami sprawiedliwości, odpowiednio: uniwersalizowalnością oraz niekonfliktogennością (nieagresją). Kantowski ideał wolności nadal byłby zatem realizowany: jednostka byłaby wolna od przymuszającej woli innego w taki sposób, że dałoby się to pogodzić z wolnością innego na gruncie ogólnej normy. O ile więc w ramach koncepcji czysto negatywnej w libertarianizmie chodziłoby nie tyle o wolność jako taką, co o sprawiedliwie podzieloną wolność, o tyle na gruncie otwartej koncepcji zmoralizowanej sprawiedliwość byłaby wkomponowana w samo pojęcie wolności. To, że chodzi tu o rozwiązania libertariańskie, nie byłoby jednak rozstrzygnięte już na poziomie definicyjnym, jak ma to miejsce u Rothbarda i Hoppego. Jako że sprawiedliwość byłaby tożsama z zasadą nieagresji (w naszym ujęciu), prawdą syntetyczną – a nie analityczną – byłoby to, że zgodny z nią jest tylko libertarianizm. Uznanie tego ostatniego sądu zależałoby bowiem od wykazania, że istotnie – zgodnie z poglądem Hoppego – jedynie libertarianizm pryncypialnie i w uniwersalizowalny sposób rozstrzyga wszelkie konflikty o zasoby rzadkie. W przeciwieństwie do koncepcji czysto negatywnej, otwarte podejście zmoralizowane pozwałoby zaś pozostać przy ideale wolności absolutnej (nieograniczonej). Normy ograniczające arbitralną swobodę działania jednostki nie ograniczałyby bowiem jej wolności, lecz tkwiły w samej definicji wolności (stanowiłyby, znów mówiąc po Kantowsku, ograniczenia ograniczeń wolności). Inaczej niż teoria czysta negatywna, podejście to umożliwia też – zgodne z intuicją językową – mówienie o wolności jako ideale podlegającym maksymalizacji. Z tych wszystkich względów koncepcję otwarcie zmoralizowaną można uznać za preferowaną z punktu widzenia libertarianizmu Hoppego.

Tak czy inaczej, oba sygnalizowane rozwiązania – czysta wolność negatywna i wolność otwarcie zmoralizowana – byłyby analogiczne do uprzednio wysuniętej propozycji odnośnie do zasady nieagresji. Tak samo jak nieagresja, wolność zostałaaby przecież przesunięta z poziomu uprawnień na poziom metanorm uzasadniających teorię uprawnień. Jak bowiem widzieliśmy w poprzednim podrozdziale,

¹³⁶ Barnett pisze o jurysdykcji „zdecentralizowanej”. R. Barnett, *The Structure of Liberty*, s. 51-53.

w ujęciu Hoppego bezalternatywna słuszność etyki libertariańskiej płynie właśnie stąd, że stanowi ona jedyną teorię, której zastosowanie pozwala – dzięki swojej wyłącznej zgodności z zasadą nieagresji w proponowanym przez nas rozumieniu – na nadanie każdemu argumentującemu statusu autonomicznego (a więc właśnie wolnego) podmiotu.

3. Zarzuty krytyków i obrona etyki Hoppego

Dokonana przez Hoppego próba uprawomocnienia libertariańskiej teorii sprawiedliwości na bazie etyki argumentacyjnej spotkała się z bardzo zróżnicowanym przyjęciem wśród teoretyków libertarianizmu. Z wielkim entuzjazmem odniósł się do niej Rothbard:

Dokonując błyskotliwego przełomu w filozofii politycznej w ogólności i libertarianizmie w szczególności, Hans Hoppe rozwiązał słynną dychotomię między [...] faktami i wartościami – która dręczyła filozofów od czasów scholastyków i sprawiła, że współcześni libertarianie znaleźli się w przykrym impasie. Co więcej, Hoppe z powodzeniem przedstawił radykalne argumenty za prawami anarchokapitalistycznymi [...] w sposób niemający precedensu. W porównaniu z nim moje stanowisku prawnonaturalne wygląda mizernie¹³⁷.

Spośród ważniejszych myślicieli libertariańskich, za teorią Hoppego opowiedzieli się również Block¹³⁸, Kinsella¹³⁹ i Dominiak¹⁴⁰. Innym obrońcą etyki argumentacyjnej był Marian Eabrasu, który następnie zrewidował jednak swój pogląd, stając się jej krytykiem¹⁴¹. Wreszcie, należy tu wspomnieć o odrzucającym koncepcję „wolności jako własności”, ale mieszczącym się w spektrum libertarianizmu w szerszym sensie, Franku Van Dunie. Niezależnie od Hoppego przedstawił on w 1983 roku pokrewną wersję etyki argumentacyjnej w języku niderlandzkim¹⁴². Podobnie

¹³⁷ M.N. Rothbard, *Beyond Is and Ought*, s. 44.

¹³⁸ W. Block, *Rejoinder to Murphy and Callahan on Hoppe's Argumentation Ethics*, „Journal of Libertarian Studies” 2011, 1 (22), s. 631-639.

¹³⁹ S. Kinsella, *The Undeniable Morality of Capitalism*, s. 1420-1447; *idem*, *Defending Argumentation Ethics*, <http://www.stephankinsella.com/publications/defending-argumentation-ethics/> [dostęp 1.06.2023].

¹⁴⁰ Ł. Dominiak, *Problem aksjomatyczności zasady autowłasności w filozofii politycznej libertarianizmu*, „Atheneum. Polskie Studia Politologiczne” 2016, 1 (49), s. 42-64; *idem*, *Argumentation Ethics, Self-Ownership, and Hohfeldian Analysis of Rights*, „The Journal of Libertarian Studies” 2023, 27, s. 75-93.

¹⁴¹ Por. M. Eabrasu, *A Reply to The Current Critiques Formulated Against Hoppe's Argumentation Ethics*, „Libertarian Papers” 2009, 1 (20), s. 1-29; *idem*, *Rothbard's and Hoppe's Justifications of Libertarianism*, „Politics, Philosophy & Economics” 2012, 12 (3), s. 288-307.

¹⁴² Jedną z anglojęzycznych prezentacji koncepcji Van Duna można znaleźć w: F. Van Dun, *Economics and the Limits of Value-Free Science*, „Reason Papers” 1986, 11, s. 17-32.

jak Hoppe, jest on zwolennikiem prawa własności prywatnej jako podstawy ładu społecznego oraz anarchokapitalizmu. W przeciwieństwie do Hoppego i innych libertarian w sensie wąskim nie jest absolutystą prawa własności, a sama własność jest dla niego (tak jak dla nas w poprzednim podrozdziale) instrumentem realizacji wolności, ale nie pojęciem pierwotnym względem niej. Van Dun broni na tym gruncie tego, co nazywa „*proviso wolności*”. Nakłada ono na prawo własności pewne ograniczenia, obejmujące na przykład ochronę prawa do tożsamości osobowej czy też zakaz otoczenia ziemi danego podmiotu terenami należącymi do innych w sposób uniemożliwiający wydostanie się bez ich zgody (prawo do drogi koniecznej)¹⁴³. Jednocześnie Van Dun włączył się w debatę wokół koncepcji Hoppego, udzielając mu wsparcia przeciwko krytykom¹⁴⁴. Niedawno swoją koncepcję uzasadnienia libertarianizmu w oparciu o osiągnięcia współczesnej filozofii języka przedstawił też Pavel Slutskiy, aczkolwiek jego teoria odbiega zasadniczo od myśli Hoppego, nie czerpiąc z niemieckiej tradycji etyki dyskursu Apla, Habermasa czy Lorenzena¹⁴⁵.

Mimo że – jak widać – do zwolenników etyki argumentacyjnej należą czołowi teoretycy libertarianiści (Block, Dominiak, Kinsella, a przede wszystkim Rothbard), w wymiarze ilościowym trudno mówić o równym podziale libertarian (w szerszym sensie tego terminu) na obóz rzeczników i oponentów tej teorii. Tuż po pierwszej anglojęzycznej publikacji etyki argumentacyjnej w 1988 roku (po niemiecku Hoppe przedstawił ją rok wcześniej w *Eigentum, Anarchie und Staat*) na łamach magazynu „Liberty” przeprowadzono poświęcone jej sympozjum i już wtedy większa część autorów zajęła pozycje krytyczne¹⁴⁶. Tak uczynili – by wymienić ważniejsze

¹⁴³ Zob. np. *idem*, *Natural Law and the Jurisprudence of Freedom*, „Journal of Libertarian Studies” 2004, 2 (18), s. 31-54; *idem*, *Freedom and Property: Where They Conflict*, s. 223-234. Problem drogi koniecznej dyskutowany jest w libertarianiskiej literaturze od czasów Nozicka i Rothbarda, z których pierwszy, nakładając na prawa własności ograniczenia (zob. rozdz. IV niniejszej książki), uznawał niedopuszczalność takiej sytuacji, natomiast drugi, jako absolutysta praw własności, sądził, że powinna ona być prawnie dopuszczalna. Przeciwno wolności otoczenia – wykazując za pomocą narzędzi logiki deontycznej, że uznanie go prowadzi do powstania zbioru wzajemnie niespójnych praw – argumentuje też jednak tworzący w tradycji Rothbardowskiej Dominiak. Zob. Ł. Dominiak, *Must Right-Libertarians Embrace Easements by Necessity?*, „Diametros” 2019, 16(60), s. 34-51; W. Block, *Rejoinder to Dominiak on the Necessity of Easements*, „Ekonomia – Wrocław Economic Review” 2021, 27/1, s. 9-25; Ł. Dominiak, *Libertarian Easements Revisited*, „Ekonomia – Wrocław Economic Review” 2021, 27 (1), s. 27-35; W. Block, *Rejoinder to Dominiak on Bagels and Donuts*, „Ekonomia – Wrocław Economic Review” 2022, 28, s. 97-109.

¹⁴⁴ F. Van Dun, *Argumentation Ethics and the Philosophy of Freedom*, „Libertarian Papers” 2009, 1, s. 1-32; *idem*, *Reply to Andrew Young's „Argumentation Ethics and the Question of Self-Ownership”*, „The Journal of Private Enterprise” 2015, 30 (3), s. 89-102.

¹⁴⁵ P. Slutskiy, *Communication and Libertarianism*, Singapore 2021.

¹⁴⁶ Chodzi o cytowany już parokroć w tej pracy artykuł „On the Ultimate Justification of The Ethics of Private Property”, który pierwotnie ukazał się na łamach „Liberty” w numerze 1, 1988, a następnie przedrukowany został w zbiorze *The Economics and Ethics of Private Property*.

postaci – David Friedman¹⁴⁷, Douglas Rasmussen¹⁴⁸ i Tibor Machan¹⁴⁹. Oprócz nich krytykę etyki argumentacyjnej przeprowadzili – poza Rothbardem – niemal wszyscy pozostali uczestnicy debaty, z wyjątkiem Davida Gordona, który nie zajął jednoznacznego stanowiska¹⁵⁰. W ciągu kolejnych ponad trzydziestu lat ukazały się ponadto wymierzone w teorię Hoppego artykuły Rodericka T. Longa¹⁵¹, Gene’a Callahana i Roberta P. Murphy’ego¹⁵², jak również Danny’ego Fredericka¹⁵³. Hoppe ze swojej strony odnosił się do obiekcji podnoszonych przez tych autorów jedynie z rzadka. Po opublikowaniu w latach 1988-1989 czterech replik, zebranych następnie w jeden artykuł i zamieszczonych jako *Cztery krytyczne odpowiedzi* w zbiorze *Ekonomia i etyka własności prywatnej*¹⁵⁴, w szeregu tekstów wydawanych w kolejnych latach prezentował swoją etykę bez prób obalania obiekcji, zmieniając nieco sformułowania i na różne sposoby rozkładając akcenty. Ponownie do debaty włączył się Hoppe otwarcie dopiero w roku 2016, w przywoływanym już kilka razy wykładzie *On the Ethics of Argumentation*¹⁵⁵. W tekście tym wprowadził on pewne objaśnienia i kontrargumenty, których przedtem nie wykladał (również piszemy o nich poniżej).

Choć literatura poświęcona Hoppeańskiej etyce argumentacyjnej rozrosła się, jak widać, do pokaźnych rozmiarów, poniżej wykorzystujemy ją jedynie fragmentarycznie. W toku debaty zarówno krytycy, jak i rzecznicy koncepcji Hoppego rzadko kiedy odwoływali się w swojej argumentacji do tych jej aspektów, które my z kolei uczyniliśmy dwiema osiami naszej interpretacji etyki argumentacyjnej: jej szerszego, transcendentально-pragmatycznego filozoficznego podłoża oraz kategorii wolności od konfliktu. Ten pierwszy składnik pozostaje – jak pisaliśmy – niemal nietknięty przez komentatorów. Ci z nich, którzy zwracają na niego uwagę – wspomniani w poprzednim rozdziale Schmelzer i Radnitzky – krytykują epistemologię Hoppego, nie zajmują się natomiast analizą libertariańskich konkluzji jego teorii (ani też szczegółową analizą samej epistemologii)¹⁵⁶. Ci zaś – a więc cała reszta komentatorów – którzy skupiają się na libertariańskich konkluzjach, nie

¹⁴⁷ D. Friedman, *The Trouble with Hoppe*, „Liberty” 1988, 2, s. 44.

¹⁴⁸ D. Rasmussen, *Arguing and Y-ing*, „Liberty” 1988, 2, s. 50-52.

¹⁴⁹ T. Machan, *Ethics Without Philosophy*, „Liberty” 1988, 2, s. 52-53.

¹⁵⁰ D. Gordon, *Radical and Quasi-Kantian*, „Liberty” 1988, 2, s. 46-47.

¹⁵¹ R.T. Long, *The Hopppriori Argument*, <http://praxeology.net/unblog05-04.htm#10> [dostęp 1.06.2023].

¹⁵² G. Callahan, R.P. Murphy, *Hans Hermann Hoppe’s Argumentation Ethics: A Critique*, „Journal of Libertarian Studies” 2006, 2 (20), s. 53-64.

¹⁵³ D. Frederick, *Hoppe’s Derivation of Self-Ownership from Argumentation: Analysis and Critique*, „Reason Papers” 2013, 1 (35), s. 92-106.

¹⁵⁴ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 399-418, wyd. polskie: s. 413-433.

¹⁵⁵ *Idem*, *On the Ethics of Argumentation*.

¹⁵⁶ G. Radnitzky, *On Austrian Apriorism...*; I. Schmelzer, *op. cit.*

rozpoznają transcendentально-pragmatycznych przesłanek. Jeśli natomiast chodzi o wątek wolności od konfliktów, to jest on wyraźnie obecny wyłącznie u Kinselli. Istotny postęp w badaniach nad etyką argumentacyjną przynosi także ostatnia praca Dominiaka, w której obiera on drogę po części zbliżoną do naszej argumentacji: pokazuje za pomocą Hohfeldowskiego aparatu analitycznego, że argumentujący rzeczywiście przyjmuje na siebie obowiązek nieingerowania w integralność fizyczną interlokutora, co na mocy logicznej równoważności pociąga za sobą prawo tamtego do własnego ciała. Jest to niewątpliwie słuszna konkluzja, bliska najprostszej wersji wyводу Hoppego, zgodnie z którym pokojowa natura aktu argumentacji bezpośrednio pociąga za sobą prawo autowłasności zaangażowanych stron. Mimo to również Dominiak stroni od odwoływania się do transcendentально-pragmatycznych przesłanek etyki argumentacyjnej oraz posługiwania się kategorią wolności od konfliktów. Zamiast tego preferuje on prostszą wersję teorii Hoppego, czyniącą ją tym samym nie tyle całościową teorią etyczną, ile pojedynczym argumentem¹⁵⁷.

Pierwsza teza tego podrozdziału głosi, że dotychczasowa debata, na skutek zapoznania obu kluczowych komponentów koncepcji Hoppego, omijała, z nielicznymi wyjątkami, meritum omawianego problemu. Jednocześnie reakcje komentatorów są o tyle usprawiedliwione, że sam Hoppe tylko w ograniczonym stopniu podnosił w swoich replikach kwestie o najistotniejsze dla jego teorii. Stąd też nasza druga teza polega na wydobyciu z Hoppego etyki argumentacyjnej komponentu zaledwie zasygnalizowanego przez autora. Głosi ona mianowicie, że oprócz składnika libertariańskiego, w etyce argumentacyjnej mieści się element etycznego intelektualizmu.

Punkt wyjścia do rozwinięcia tego wątku znaleźć można w komentarzach Rasmussena i Machana. Odnosząc się krytycznie do pierwotnego, anglojęzycznego wykładu etyki argumentacyjnej, zadali oni pytania dotyczące tych epistemologicznych presupozycji teorii Hoppego, które staramy się zrekonstruować w tej pracy. Rasmussen wskazuje, że nawet jeśli przyjąć za dobrą monetę pogląd, że negacja libertariańskiej teorii sprawiedliwości wikła krytyka w performatywną sprzeczność, to „o ile brak jest normatywnej przesłanki stwierdzającej: »Nie powinno się zachowywać w sposób performatywnie sprzeczny«, nie widać, jak »wolny od wartościowania«, aprioryczny argument Hoppego miałby dostarczać jakiegokolwiek powodu, dla którego należałoby zaprzestać argumentowania, że Locke'owskie prawa są nieuzasadnione”¹⁵⁸. Z kolei Machan pisze: „Prof. Hoppe uznaje konieczność bycia spójnym za pewnik. Jednak w epoce Feyerabendowskich nihilistów,

¹⁵⁷ Ł. Dominiak, *Argumentation Ethics...*, *passim*.

¹⁵⁸ D. Rasmussen, *op. cit.*, s. 52. Pisząc o „prawach Locke'owskich” (*Lockean rights*), Rasmussen odnosi się w hasłowym uproszczeniu do etyki libertariańskiej.

ontologicznych relatywistów, egzystencjalistycznych absurdystów i im podobnych, jakiś wysiłek [argumentacyjny – N.S.] jest tu nieodzowny”¹⁵⁹. Podobnie sądzi też Juruś: „Czy powinnością moralną jest argumentowanie?” – pyta retorycznie, stwierdzając zarazem, że Hoppeańska etyka nie dostarcza żadnej wizji dobrego życia¹⁶⁰.

Odpowiedź Hoppego na zarzuty Rasmussena i Machana nie jest wprawdzie wyczerpująca, niemniej jednak odsłania istotny, a przedtem nienaświetlany element jego koncepcji: „Ale dlaczego powinniśmy być rozumni? Znów, odpowiedź jest oczywista. Po pierwsze, ponieważ nie byłoby możliwe argumentowanie przeciw temu; dalej, ponieważ osoba zadająca to pytanie afirmowałaby stosowanie rozumu przez sam akt kwestionowania go”¹⁶¹.

W przytaczanej tu wymianie zdań widać wyraźnie, że sporo nieporozumień do recepcji etyki argumentacyjnej wprowadziły niezręczne sugestie Hoppego, jakoby proponowane przezeń ugruntowanie libertarianizmu było wolne od wartości. Choć deklaratywnie Hoppe podtrzymywał ten idiosynkratyczny pogląd również w swoich początkowych odpowiedziach na zarzuty krytyków, w powyższym *passusie* jasno daje on do zrozumienia, że norma (komunikacyjnej) racjonalności istotnie leży u podstaw etyki. Ujęcie dychotomii bytu i powinności ze stanowiska etyki argumentacyjnej polega natomiast nie na tym, jakoby można było skonstruować kwadratowe koło, czyli wolną od wartościowania teorię normatywną, lecz na tym, że działania poznawcze zakładają *powinność* argumentacji jako warunku możliwości intersubiektywnej sensowności poznania. Argumentacja z kolei, jako forma działania, sama presuponuje obowiązywanie pewnych norm. Innymi słowy, z punktu widzenia argumentacyjno-komunikacyjnego *a priori* płaszczyzny etyki i epistemologii nieuchronnie splatają się ze sobą, jako że poznawać właściwie, to również uznawać słuszność norm¹⁶². Libertarianiańska etyka argumentacyjna wydobycza jedynie część z nich – tę mianowicie, która odnosi się do normatywnych warunków pokojowego działania w świecie naznaczonym rzadkością. Obok niej musi jednak obowiązywać druga część; pokój nie jest przecież wszystkim, co

¹⁵⁹ T. Machan, *op. cit.*, s. 52.

¹⁶⁰ D. Juruś, *Czy istnieje etyka libertarianiańska?*, s. 174. Autor ten ostatecznie nie zajmuje wyraźnego stanowiska wobec koncepcji Hoppego i to z tego powodu pominęliśmy go wyżej w naszym wyliczeniu uczestników debaty wokół etyki argumentacyjnej.

¹⁶¹ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 407, wyd. polskie: s. 422.

¹⁶² U Apła pogląd ten znajduje wyraz w hasle transcendentalnej semiotyki jako filozofii pierwszej, w opozycji do dawnych paradygmatów upatrujących podstawą filozofii w ontologii, epistemologii lub analizie języka. Przekształcając paradygmat językowy, Apel postuluje, by filozofia języka była zarazem filozofią wspólnoty komunikacyjnej. Tym samym filozof ten wprowadza element normatywny do rozważań nad naturą – językowo zapośredniczonego – poznania. K.O. Apel, *The Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of First Philosophy: Towards a Critical Reconstruction of the History of Philosophy in the Light of Language Philosophy*, [w:] *Selected Essays Volume One*, Vol. 1, New Jersey 1994, s. 90-107.

składa się na racjonalną argumentację. W oczywisty sposób do jej pojęcia należy też poszukiwanie trafnych, spójnych i szczerých argumentów zamiast błędów, paralogizmów czy manipulacji. Element ten jest jawnie obecny u Apla: jak pamiętamy, sądzi on, że *a priori* argumentacji polega właśnie na moralnym *obowiązku* argumentowania¹⁶³. Zdaniem Kuhlmana, jego ucznia, pierwsza norma etyki dyskursu brzmi następująco: „Jeżeli rzeczywiście poważnie chcemy coś wiedzieć, jeśli poważnie jesteśmy zainteresowani rozwiązaniem danego problemu, to powinniśmy dążyć drogą racjonalnej argumentacji do właściwego rozwiązania (»Argumentuj racjonalnie!«)»¹⁶⁴. Trafnie na ten temat w prezentacji swojej etyki argumentacyjnej pisze również Van Dun:

Nie trzeba zaprzeczać, że istnieje luka pomiędzy „jest” i „powinno”, a jedynie, że znajdujemy się wyłącznie po jednej jej stronie, tj. po stronie „jest”. [...] Powody dla uznawania naukowego faktu lub sądu jako prawdziwego (tj. godnego akceptacji) bądź godnego dalszego rozważenia, zależą całkowicie od zgodności praktyki poznawczej, która to uznanie wytwarza, z poznawczym ideałem i normami, które go konstytuują. Gdyby nie fakt, że powinniśmy być rozumni, nie byłoby nierozumnym zaprzeczanie temu, że cokolwiek powinno być uznane, ponieważ jest „faktem”¹⁶⁵.

Do etyki argumentacyjnej, oprócz komponentu libertariańskiego, należy zatem komponent etycznego intelektualizmu. Choć Hoppe nie stwierdza tego nigdzie *explicite*, zgadza się to jednak ze stanowiskiem epistemologicznym, jakie odtworzyć można na podstawie licznych wypowiedzi myśliciela¹⁶⁶. Nadmienmy, że eksponując ten wątek, wychodzimy naprzeciw postulatowi Rothbarda, który w swojej aprobatywnej ocenie etyki argumentacyjnej proponował rozszerzenie zastosowania tej teorii poza dziedzinę przedmiotową libertarianizmu, pozostawiając przy tym tę kwestię dalszym badaniom¹⁶⁷. Z drugiej strony, korygujemy w ten sposób jednostronność własnego ujęcia Hoppego, dokonującego – jak pamiętamy – redukcji etyki do teorii sprawiedliwości, a ściślej – teorii własności dóbr rzadkich.

Pominięcie całego filozoficznego zaplecza teorii Hoppego stoi w naszej ocenie także za inną kierowaną przeciwko niemu obiekcją. Callahan i Murphy oraz Frederick podnoszą, że nawet gdyby prawdą było, iż argumentacja presuponuje uznanie praw własności w ujęciu libertariańskim, to i tak pociągałoby to za sobą

¹⁶³ Zob. rozdz. I.

¹⁶⁴ W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg-München 1985, s. 185, cyt. za: B. Sierocka, *Krytyka i dyskurs. O transcendentalno-pragmatycznym uprawomocnieniu krytyki filozoficznej*, Kraków 2003, s. 135-136.

¹⁶⁵ F. Van Dun, *Economics and the Limits of Value-Free Science*, s. 22.

¹⁶⁶ Zob. rozdz. I.

¹⁶⁷ M.N. Rothbard, *Beyond Is and Ought*, s. 45.

przyznanie tych praw jedynie uczestnikom debaty i nikomu poza nimi¹⁶⁸. Callahan i Murphy ilustrują tę myśl następującym przykładem: „Tak długo, jak Arystoteles argumentowałby jedynie wobec innych Greków odnośnie do niższości barbarzyńców i ich naturalnego statusu jako niewolników, nie popadałby on w performatywną sprzeczność. Mógłby on zupełnie spójnie przyznać prawo autowłasności swojemu greckiemu oponentowi w debacie, jednocześnie odmawiając go tym, których uznaje za naturalnie podporządkowanych”¹⁶⁹.

Obiekcją tę odeprzeć można następująco: otóż przeocza ona szczególny status, jaki w teorii Hoppego posiada zasada uniwersalizacji. Na kwestię tę zwraca uwagę w swojej odpowiedzi Callahanowi i Murphy’emu Kinsella, jednakże traktuje on uniwersalizowalność po prostu jako definicyjną cechę sądów etycznych¹⁷⁰. To jednak nie wystarczy. Po pierwsze, można by na to replikować, że najwidoczniej z argumentacji niepodobna wyprowadzić żadnej etyki, a jedynie partykularne, techniczne normy obowiązujące pomiędzy stronami w związku z jej prowadzeniem. Po drugie, uniwersalizację można by pojmować w sposób *stricte* formalny – tak jak ma to miejsce w uniwersalnym preskryptywizmie Richarda M. Hare’a. Jak pisze Hare, „Sądy moralne są, twierdzą, uniwersalizowalne tylko w jednym sensie, mianowicie pociągają one za sobą identyczne sądy o wszystkich przypadkach identycznych co do swoich uniwersalnych właściwości”¹⁷¹. Z takiego sformułowania zasady uniwersalizacji nie tylko nie wynika pozytywnie żadna konkretna norma; nie wynika z niej również, że normy muszą mieć charakter niedyskryminacyjny, w odniesieniu do problemu praw, przybierając postać zbioru powszechnych praw indywidualnych. W ujęciu Hare’a, uniwersalizowalność oznacza ni mniej, ni więcej jak bezstronność, czyli gotowość odniesienia proponowanych norm do siebie samego, o ile podmiot znajdzie się w okolicznościach, w których dana norma jest aplikowana. Arystoteles, argumentując na rzecz poddaństwa barbarzyńców, mógłby więc stwierdzić zwyczajnie, że gdyby sam był barbarzyńcą, musiałyby – o ile starczyłoby mu rozumu – świadomie poddać się dyktowanej przez naturę zwierzchności Hellenów¹⁷².

Hoppe tymczasem, mimo że w *Teorii socjalizmu i kapitalizmu*, jak również pozostałych tekstach anglojęzycznych sugeruje co innego, pojmuje uniwersalizację

¹⁶⁸ G. Callahan, R.P. Murphy, *op. cit.*, s. 58-60; D. Frederick, *op. cit.*, s. 103-104.

¹⁶⁹ G. Callahan, R.P. Murphy, *op. cit.*, s. 58.

¹⁷⁰ S. Kinsella, *Defending Argumentation Ethics*.

¹⁷¹ R.M. Hare, *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*, New York 1981, s. 108.

¹⁷² Hare wskazałby tu zapewne, że jego kryterium uniwersalizacji pozwala mimo wszystko na odrzucenie z góry pewnych sądów moralnych, jako że konsekwencją taką, jak Arystotelesowska w naszym hipotetycznym dialogu, mogłyby wykazać się jedynie fanatycy. Byłaby to jednak, jak zauważa Alasdair MacIntyre, wysoce wątpliwa obrona, oparta na wyłącznie na hipotetyczno-empirycznym domniemaniu. A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 2013, s. 326.

jako zasadę nie całkowicie formalną, lecz przynajmniej po części materialną¹⁷³. Implikuje ona dlań co najmniej odrzucenie norm dyskryminacyjnych, a w konsekwencji przypisanie identycznych praw podmiotowych wszystkim ludziom (szerzej: wszystkim istotom rozumnym, tj. zdolnym do argumentacji), w wariacie zaś z *Eigentum, Anarchie und Staat* – wprost etykę libertariańską. W obu wariantach podstawę uniwersalizacji stanowi status wszystkich istot zdolnych do argumentowania jako członków nieograniczonej wspólnoty komunikacyjnej. Innymi słowy każde roszczenie prawdziwościowe, jako performatywno-propozycjonalny akt mowy, zgłaszane jest nie tylko wobec faktycznego interlokutora (o ile taki w ogóle jest), ale wobec wszystkich racjonalnych stworzeń, „wobec nieograniczonej wspólnoty argumentujących”¹⁷⁴. Dokładnie tak należy interpretować cytowane wyżej stwierdzenie Hoppego, że „możemy teraz zrozumieć i wyjaśnić, dlaczego etyczna zasada uniwersalizacji znajduje grunt w szerszej koncepcji, jaką jest »a priori komunikacji i argumentacji«”¹⁷⁵.

Tę samą replikę można zastosować w stosunku do innego, pokrewnego nieporozumienia dotyczącego teorii Hoppego. Według Callahana i Murphy’ego, aby wymiana argumentów mogła mieć miejsce, wystarczy zagwarantować jej uczestnikom

¹⁷³ Dokonanie rozróżnienia pomiędzy etyką formalną i materialną nie zawsze jest, jak wiadomo, proste. Uznawany za klasyka formalizmu Kant także sądził przecież, że z formalnych obstrzeżeń imperatywu kategorycznego da się wyprowadzić pewne skonkretyzowane normy postępowania (zakaz samobójstwa, zakaz kłamstwa, nakaz samodoskonalenia, nakaz niesienia pomocy). Z kolei neokantowscy teoretycy prawa tacy jak Rudolf Stammler wyprowadzali zeń na przykład zakaz niewolnictwa. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 39-41; M. Szyszkowska, *Neokantyzm: filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa 1970.

¹⁷⁴ Zob. rozdz. I.

¹⁷⁵ W tym miejscu możemy wyjaśnić, dlaczego sądzimy, że Rothbardowski argument *a contrario* na rzecz libertarianizmu, o którego słuszności przekonany jest również Hoppe, może być skuteczniej broniący, jeśli dokona się jego transpozycji w ramy teoretyczne etyki argumentacyjnej (zob. przyp. 41. w niniejszym rozdz.). Jeśli przedsięwzięcie Rothbarda upada dlatego, że (a) nie pozwala przekonująco uzasadnić postulatu przyznania wszystkim ludziom równych praw oraz (b) nie pokazuje, dlaczego ktokolwiek ma mieć prawa własności, to etyka Hoppego, przynajmniej wedle naszej interpretacji, umożliwia wypełnienie tych luk. Co do a), etyka ta pokazuje, jak prawa każdej jednostki ugruntowane zostają w jej statusie jako członka nieograniczonej wspólnoty komunikacyjnej. Odnośnie do (b), pokazuje ona, dlaczego w ogóle prawa własności muszą być przyznane, tj., dlaczego nie może być tak, jak sugerował cytowany przez Rothbarda Mavrodes – że nikt nie jest właścicielem nikogo. Byłby to bowiem świat Hobbesowski, pozbawiony reguł, co nie daje się pogodzić z zasadą nieagresji, nie jest natomiast *prima facie* niekompatybilne z ideą prawa naturalnego. W tym punkcie musimy dodać tylko jedno obwarowanie: Hoppe rozwija etykę nie tyle dla ludzi, co dla argumentujących. Zakresy tych pojęć nie są identyczne – krzyżują się. Z jednej strony mogą bowiem istnieć zdolni do argumentacji nieludzie (nieludzkie istoty rozumne). Z drugiej strony, co ważniejsze, nie wszyscy ludzie zdolni są do argumentacji, a niektórzy nie będą do niej zdolni nigdy – niemowlęta czy też ludzie cierpiący na rozmaite typy upośledzenia i chorób umysłowych. Jak słusznie zauważa Paweł Nowakowski, nie widać, jak ze stanowiska etyki argumentacyjnej można by rozciągnąć na nich ludzkie prawa. P. Nowakowski, *Kapitalizm bez etosu. Antropologia i etyka w libertarianizmie* (praca doktorska, maszynopis udostępniony dzięki uprzejmości autora), Wrocław 2014, s. 151.

prawa wyłącznie na czas jej trwania¹⁷⁶. Transcendentalno-pragmatyczne utożsamienie poznania z argumentowaniem implikuje jednakże, że argumentacja jest ostatecznie nieskończona. Tak długo, jak istnieć będą podmioty poznania, tak długo konieczna będzie argumentacja. Nie w tym sensie, żeby dla każdego sądu trzeba było w nieskończoność ją ponawiać. Istnieją przecież według Hoppego sądy apodyktycznie pewne, w tym – samo *a priori* argumentacji. Mimo tego wyróżnionego statusu epistemologicznego ich prawdziwość wciąż polega jednak na tym, że każda rozumna istota może co do zasady zostać do nich przekonana. Prawa zawarte w etyce argumentacyjnej rozciągają się więc na wszystkich ludzi, zarówno obecnie żyjących, jak i tych, co przyjdą po nich. Ponadto przez wzgląd na swoją fallibilną naturę, wszystkie pozostałe sądy – czyli te, których nie da się ugruntować jako koniecznych *a priori* aksjomatów – rzeczywiście otwarte są na nieskończone argumentacyjne kwestionowanie. Można w końcu stwierdzić, że pewną konfuzję Callahana i Murphye’go w tej sprawie sygnalizuje samo stosowanie przez nich terminu „debata” na oznaczenie argumentacji. Ewidentnie utożsamiają oni argumentację z przygodną sytuacją wymiany zdań, zupełnie nie dostrzegając transcendentalnego sensu, jaki pojęciu temu przypisuje Hoppe i cała tradycja filozoficzna, z której się on wywodzi.

Inna grupa nietrafnych zarzutów wobec Hoppeańskiej etyki argumentacyjnej ma natomiast swoje źródło w pominięciu kluczowego znaczenia, jakie ma w jej ramach idea wolności od konfliktów¹⁷⁷. Ponadto zarzuty te opierają się na mylnej interpretacji koncepcji Hoppego jako opisu empirycznych warunków argumentacji, zamiast odczytywać ją właściwie jako próbę uchwycenia transcendentalno-normatywnych warunków możliwości argumentacji. Ponieważ cierpią one wskutek podobnych błędów, stosują się do nich także podobne odpowiedzi, wobec czego pozwalamy sobie kolejno je teraz przedstawić, a następnie zbiorczo skrytykować, przedtem zdawkowo tylko odnosząc się do niektórych z nich z osobna.

Pierwszą obiekcją tego rodzaju jest sugestia formułowana przez Longa, Callahana i Murphye’go, że w celu prowadzenia argumentacji nie potrzeba nawet dysponować prawem własności w stosunku do całego swojego ciała – wystarczy, że argumentującym zagwarantuje się prawo do części ciała istotnie niezbędnych z punktu widzenia argumentacji¹⁷⁸. Dwaj ostatni autorzy piszą:

[...] w najlepszym razie, Hoppe udowodnił, że sprzeczność tkwiłaby w argumentowaniu, że ktoś nie jest prawowitym właścicielem swoich ust, uszu, oczu, serca, mózgu

¹⁷⁶ G. Callahan, R.P. Murphy, *op. cit.*, s. 56-58.

¹⁷⁷ Nadmienmy, że przynajmniej autorzy tekstów krytycznych zawartych w zamieszczonym na łamach numeru „Liberty” z 1988 roku symposium mogą zostać uznani za usprawiedliwionych, jako że w tekście, do którego odnosiły się ich komentarze, sam Hoppe nie eksponuje niestety tego wątku.

¹⁷⁸ R.T. Long, *op. cit.*; G. Callahan, R.P. Murphy, *op. cit.*, s. 55-56.

i wszystkich innych części ciała niezbędnych do uczestnictwa w debacie. W oczywisty sposób nie obejmuje to jednak, powiedzmy, nóg danej osoby; ostatecznie, jest rzecz jasna możliwym, by uczestniczyć w debacie, nie mając w ogóle nóg (zwróćmy uwagę na fizyka Stephena Hawkinga, który będąc fizycznie zupełnie upośledzonym, daje mimo to radę uczestniczyć w propozycyjnym dyskursie najwyższego kalibru)¹⁷⁹.

Jest to argument dość osobliwy, nawet jeśli przyjąć stojące za nim empiryczne odczytanie wywodów Hoppego. Trudno nie zgodzić się z Hoppem, gdy mówi on, że obiekcja ta „nadaje się raczej na żart”¹⁸⁰. Słusznie replikuje on też, że jego krytycy w tym punkcie „mylą po prostu fizjologię argumentacji i działania z logiką argumentacji i działania”¹⁸¹. Jak zauważa Hoppe, ciało, o prawie własności do którego mówi jego etyka, to ciało dane z natury (*nature-given*). Autonomia osoby działającej w świecie naznaczonym rzadkością musi polegać na prawie własności do niego. Z prakseologicznego punktu widzenia stanowi ono jedność, w której uchwyceniu pomocna jest ekonomiczna analogia do pracy (także branej jako całość) jako pierwotnego czynnika produkcji¹⁸². Innymi słowy: z pewnością aby argumentować, nie potrzeba mieć dwóch nóg. Mimo to ten, kto je posiada, nie będzie mógł być traktowany jako autonomiczny (wolny) podmiot, jeśli będą one przedmiotem agresji lub jej groźby. Humorystycznie, a przez to, jak się zdaje, w duchu krytyki Callahana i Murphy’ego, można by powiedzieć, że gdyby autorzy ci urodzili się bez nóg bądź stracili je wskutek nieszczęśliwego wypadku, to oczywiście nie miałyby to żadnego znaczenia, jeśli chodzi o ich zdolność do argumentacji. Dopóki jednak obaj mają nogi, kontynuowanie wyvodu mogłoby im sprawić pewną trudność, gdyby ktoś zniecałkował ich niskimi kopnięciami w uda. Mówiąc zaś bardziej poważnie: istotę etyki argumentacyjnej łatwiej jest zrozumieć, odwracając perspektywę. Zamiast pytać, *czego ja potrzebuję*, aby argumentować, należy zapytać, *do czego zobowiązałem się wobec mojego oponenta*, wchodząc z nim w wymianę argumentów. Otóż zobowiązałem się do prowadzenia z nim racjonalnego sporu. Częścią racjonalności jest zaś pokój; w argumentacji przemawiają argumenty, nie pięści. Zgodnie ze słynnym sformułowaniem Habermasa, argumentacja „wyklucza wszelki przymus [...] poza przymusem ze strony lepszego argumentu [...]”¹⁸³.

Inny, również empiryczny z natury argument wysunęli przeciwko Hoppemu autorzy tacy jak David Friedman, Leland Yeager czy Mitchell Jones. Polega on na próbie falsyfikacji etyki argumentacyjnej poprzez wskazanie, że do udanych aktów

¹⁷⁹ G. Callahan, R.P. Murphy, *op. cit.*, s. 56.

¹⁸⁰ H.-H. Hoppe, *On the Ethics of Argumentation*.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 1999, s. 58-59.

argumentacji dochodziło i dochodzi pomimo wszechobecných naruszeń libertariańskiej etyki we właściwie wszystkich znanych systemach politycznych świata¹⁸⁴. Jak pisze Yeager: „Jest rzeczą doskonale wyobraźną, by właściciel niewolników i jego niewolnik debatowali razem nad jakimiś zagadnieniami matematyki bądź filozofii politycznej, a nawet nad akceptowalnością samego niewolnictwa [...]. Ich dyskusja nie presuponuje uznania prawa żadnego z nich do »wyłącznej kontroli nad swoim ciałem«”¹⁸⁵.

Kolejny, pokrewny wariant empirycznej krytyki etyki argumentacyjnej odwołuje się do spostrzeżenia, że nawet jeśli argumentacja naprawdę wymagałaby sprawowania kontroli nad własnym ciałem (i ewentualnie nad jakimiś zewnętrznymi dobrami, np. zajmowaną przez ciało przestrzenią), to chodziłoby tu jedynie o akcydentalny fakt sprawowania kontroli, tj. posiadania, nie zaś o prawo własności. Pogląd ten głoszą Long oraz ponownie Callahan i Murphy¹⁸⁶. Według pierwszego z tych autorów: „Mogę angażować się w aktywności (np. wymiany argumentów), które presuponują fakt, ale nie prawomocność, twojej kontroli nad twoim ciałem. Uznanie faktu nie pociąga zatem za sobą uznania prawomocności”¹⁸⁷.

Hoppe w wielu miejscach tłumaczy wszelako wyraźnie, że sednem uprawianej przezeń refleksji jest rozpoznanie normatywnych, a nie zaledwie faktualnych presupozycji argumentacyjnego działania. Jeśli pytamy, co powinno być zrobione, by komunikacja przebiegała w sposób niezakłócony, to ewidentnie chodzi nam o konieczne po temu normy. Fakt kontroli nad jakimś zasobem – na przykład ciałem – ma charakter akcydentalny; może zaistnieć albo nie, bądź też zostać przerwany. Kiedy dwóch rozmówców wymienia poglądy, fakt, że aktualnie sprawują kontrolę nad swoimi ciałami, jest bez znaczenia; to, czego potrzebują, to normatywna gwarancja, że któryś z nich nie zakończy w pewnym momencie tego stanu, skacząc partnerowi do gardła.

Bardziej wyrafinowaną wersję omawianej obiekcji prezentuje Danny Frederick, nawiązując do Hohfeldowskiego rozróżnienia logicznego pomiędzy prawem *sensu proprio* a jurydyczną wolnością. Jego zdaniem teoria Hoppego w najlepszym razie dowodziłaby, że argumentujący muszą zakładać nawzajem rozporządzenie przez siebie tzw. Hohfeldiańską wolnością używania swojego ciała, czyli możliwością korzystania zeń bez korelatywnego obowiązku po stronie reszty świata do respektowania tej kontroli¹⁸⁸. Nawet i to nie jest jednak zdaniem Fredericka prawdą. Pisze on: „Implikuje to [argumentacja – N.S.], że, w przestrzeni debaty, każdy zachowuje

¹⁸⁴ D. Friedman, *op. cit.*, s. 44; L. Yeager, *Raw Assertions*, „Liberty” 1988, 2, s. 45-46; M. Jones, *A Matter of Degree*, „Liberty” 1988, 2, s. 49.

¹⁸⁵ L. Yeager, *op. cit.*, s. 46.

¹⁸⁶ R.T. Long, *op. cit.*; G. Callahan, R.P. Murphy, *op. cit.*, s. 60-63.

¹⁸⁷ R.T. Long, *op. cit.*

¹⁸⁸ D. Frederick, *op. cit.*, s. 98-99.

się tak, jak gdyby (*as if*) każdy z uczestników miał wolność kontrolowania swojego ciała w sposób konieczny do tego, by mógł się on angażować w debatę¹⁸⁹.

W postaci proponowanej przez Fredericka, pomimo zastosowania przezeń narzędzi logiki deontycznej, argument ten nie wydaje się trudniejszy do odparcia niż w wersji Longa oraz Callahana Murphy'ego. Jako że treścią teorii Hoppego są normatywne warunki możliwości argumentacji, deskryptywny sąd wysuwany przez Fredericka musi zostać przekształcony w normatywny: uczestnicy debaty powinni zachowywać się tak, jakby każdy z nich miał wolność dysponowania samym sobą. W tym przypadku użycie wyrażenia „tak jakby” traci jednak sens. Powyższe zdanie mówi bowiem w istocie tyle, że uczestnicy debaty powinni mieć wolność dysponowania sobą.

Ale czy rzeczywiście, jak utrzymuje Frederick, wolność wystarczy? Jurydyczna wolność – w odróżnieniu od znanych nam już praw *sensu stricto* (roszczeń) – to w systemie Hohfelda taka pozycja podmiotu A, że na A nie spoczywa obowiązek czynienia albo nieczynienia X¹⁹⁰. Jurydyczna wolność dysponowania samym sobą (swoim ciałem) polega więc z kolei na tym, że interlokutorzy nie mają obowiązku niedysponowania swoim ciałem. Jednocześnie jurydyczna wolność nie koreluje logicznie z leżącym po stronie innych uczestników dyskursu obowiązkiem powstrzymania się od ingerencji w to, jak inni dysponują swoim ciałem. Świat zawierający same Hohfeldiańskie wolności, a żadnych praw (roszczeń), to świat Hobbesa: każdemu wolno robić co zechce, w tym – napaść każdego innego. Natomiast w warunkach argumentacji każdy z argumentujących posiada wolność działania i mówienia, lecz zarazem każdy z nich posiada też wolność ingerencji w to, co mówią i jak działają pozostali. Można zatem zadać pytanie: czy o ile argumentacja rozumiana jako pokojowa interakcja niezależnych podmiotów ma trwać, mogą oni skorzystać z tej ostatniej wolności? Jest jasne, że skorzystanie z niej położyłoby kres tak rozumianej argumentacji. Argumentujący nie mogą zatem z tej wolności skorzystać, co równoważne jest temu, że jej nie mają (spoczywa na nich obowiązek nieingerencji). Etyka Hoppego, zgodnie z intencją autora, zabezpiecza więc nie Hohfeldiańską wolność, lecz prawo każdego z mówiących do dysponowania swoim ciałem, którego logicznym korelatem jest obowiązek całej reszty świata do respektowania tego prawa. Innymi słowy – zabezpiecza ona prawo autowłasności. Można powiedzieć, że chociaż – jak przyznaje Hoppe – do argumentacji może dochodzić we właściwie każdych możliwych do wyobrażenia okolicznościach¹⁹¹,

¹⁸⁹ *Ibidem*, s. 99.

¹⁹⁰ W.N. Hohfeld, *Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, [w:] *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning and Other Legal Essays*, New Haven-London 1919, s. 35 i nn.

¹⁹¹ H.-H. Hoppe, *On the Ethics of Argumentation*.

argumentacja, w której każdemu wolno zrobić z interlokutorem, co tylko zechce, nie byłaby *dobrą* argumentacją, czyli taką, którą dałoby się uznać za zgodną z pewnym *wzorcem* argumentowania¹⁹². Ponadto należy tu przywołać naszą wcześniejszą wskazówkę, by na sytuację argumentacyjną patrzeć nie przez pryzmat potrzeb mówiącego, tylko jego obowiązków wobec oponenta. Jeśli zaś – zgodnie z Hohfeldowską równoważnością praw i obowiązków – spoczywa na mnie obowiązek traktowania oponenta w określony, tj. pokojowy sposób, to oznacza to, że ma on do takiego traktowania *prawo*¹⁹³. Prawo takie mają również argumentujący ze swymi panami niewolnicy, niezależnie od tego, czy ci zdają sobie sprawę z tego, że ciąży na nich obowiązek puszczenia swojej pseudowłasności wolno, czy też nie. Co więcej, jeżeli, jak można przypuszczać, pan powstrzymuje się na potrzeby dyskusji od bicia czy też zastraszania niewolnika, to czyni tak przecież nie przypadkiem, lecz właśnie z dyktowanego przez pokojową naturę argumentacji obowiązku. Ponownie: korelatem tego obowiązku musi być czyjeś prawo. Tym kimś musi zaś być sam niewolnik, w przeciwnym bowiem razie domniemany posiadacz uprawnienia byłby po prostu kolejnym panem, a jego roszczenie do niewolnika podlegałoby identycznej krytyce¹⁹⁴.

W dotychczasowej dyskusji rozpatrywaliśmy wyłącznie zagadnienie autowłasności. Wykazanie wbrew krytykom, że etyka argumentacyjna pociąga za sobą również opartą na pierwotnym zawłaszczeniu własność zasobów zewnętrznych, jest zadaniem nieco trudniejszym. Aby tego dokonać, potrzebne jest albo (a) odwołanie się do teorii laborystycznej (własność ciała przenosi się na własność wytworów jego pracy, albo (b) sięgnięcie po kategorię wolności od konfliktów (w naszym ujęciu: zasadę nieagresji). Ponieważ uprzednio opowiedzieliśmy się za posesoryjną teorią pierwotnego nabycia, a przeciw jej laborystycznej konkurentce, zrekonstruujemy teraz Hoppeańskie ugruntowanie pozostałej części libertariańskiej teorii sprawiedliwości, sięgając po wariant (b). Spróbujmy dokonać tego poprzez doprecyzowanie, dlaczego uzasadnienie nielibertariańskich etyk musi być według Hoppego obarczone performatywną sprzecznością, natomiast argumenty jego krytyków nie wykazują bynajmniej, że tak nie jest.

Centralnymi kategoriami etyki Hoppego są – przynajmniej wedle naszego odczytania jego teorii – wolność (autonomia argumentujących) i nieagresja (wolność od konfliktu). Kto argumentuje na rzecz zbioru norm, które zamiast jednoznacznie rozstrzygać, jedynie generowałyby konflikty i wykluczały uniwersalną wolność,

¹⁹² Sens powyższego stwierdzenia można uchwycić w analogii do znanego przykładu dobrego zegarka przytaczanego przez MacIntyre'a: A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty: studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 123.

¹⁹³ Ł. Dominiak, *Argumentation Ethics...*, s. 86-87.

¹⁹⁴ N. Slenzok, *The Libertarian Argumentation Ethics...*, s. 57.

argumentuje tym samym na rzecz pseudonorm, uchybiając obu tym ideom. Czyniąc to, przeczy sobie pragmatycznie w dwójnasób. Po pierwsze, angażując się w argumentację jako wolną od przemocy formę interakcji, *implicite* zobowiązuje się on do traktowania innych argumentujących (w świetle transcendentualno-pragmatycznych presupozycji etyki argumentacyjnej: wszystkich istot rozumnych) jako autonomicznych podmiotów. Autonomię argumentujących mogą zaś poręczać jedynie normy *par excellence*, tj. normy rozstrzygające konflikty o rzadkie zasoby, w tym ciała argumentujących. Tam bowiem, gdzie nie ma norm, jest tylko, jak mówi Hoppe, „nieuniknione panowanie”, a o rozstrzygnięciu sporu decyduje w ostatecznej instancji siła. Po drugie, angażując się w argumentację na temat norm (w odróżnieniu od argumentacji dotyczącej faktów), mówiący *implicite* zobowiązuje się proponować normy rozstrzygające, nie zaś generujące konflikty. Argumentacja nie tylko bowiem *jest* pokojową formą interakcji, ale również jej *cel* stanowi wypracowanie pokojowego rozwiązania sporu.

W tym momencie powinno być już wyraźnie widoczne, dlaczego obiekcje krytyków Hoppego chybiają celu. Otóż normy przyzwalające na samowolne obcinanie innym nóg bądź trzymanie ich w niewoli, jakkolwiek fizycznie, rzecz biorąc, nie uniemożliwiają argumentacji, żadną miarą nie oferują rozwiązania wszystkich interpersonalnych konfliktów od – jak powiada Hoppe – „początku ludzkości”. Norma nakazująca argumentującym wyłącznie uznanie faktu samoposiadania w ogóle nie jest natomiast normą, właśnie dlatego, że samoposiadanie, tak samo jak posiadanie *simpliciter*, jest pojęciem nie normatywnym, lecz deskryptywnym. Wreszcie, przypisanie argumentującym zaledwie jurydycznej wolności dysponowania swoimi ciałami (*resp.* zewnętrznym majątkiem) nie stanowi żadnej propozycji rozstrzygnięcia konfliktów; dokładnie rzecz biorąc, jest to propozycja jawnego uznania możliwości konfliktów. Świat, w którym nie ma żadnych praw w sensie właściwym, a jest jedynie wolność czynienia, co się komu podoba, to bowiem, powtórzmy, świat Hobbsewski – świat przyzwalający na wojnę wszystkich przeciw wszystkim, w którym niczyja autonomia nie jest zabezpieczona prawami przed inwazyjnymi działaniami innych. Wszystkie powyższe argumenty stosują się, *mutatis mutandis*, do problemu własności zasobów zewnętrznych. Samo prawo autowłasności, z definicji, rozwiązuje jedynie konflikty dotyczące ciała. Poza rajskim ogrodem, gdzie wszystkie inne dobra także są rzadkie, konflikty o nie pozostają natomiast nierozstrzygnięte. Ich racjonalne (a nie siłowe czy też polityczne) rozwiązanie wymaga natomiast teorii sprawiedliwości. Teoria ta ma dostarczyć intersubiektywnie aplikowalnych kryteriów wskazujących, który zasób należy do kogo. Według Hoppego, sprostać temu zadaniu może tylko libertariańska teoria sprawiedliwości. Należy zatem zgodzić się z Kinnellą, że krytycy Hoppego nie pojęli właściwie wyzwania, jakie ten przed nimi postawił. Aby na nie odpowiedzieć, musieliby wykazać, że libertariańska etyka

praw własności nie dostarcza jedyne go racjonalnego rozstrzygnięcia wszystkich możliwych konfliktów międzyosobowych o rzadkie zasoby, czego żaden z nich nie uczynił¹⁹⁵.

4. Standaryzacja

Spróbujmy na koniec, dla jasności, dokonać (nieformalnej) standaryzacji etyki argumentacyjnej Hoppego. W naszej interpretacji, rozumowanie przebiega następująco:

P1: Powinno się argumentować.

P2: Argumentacja stanowi racjonalną formę interakcji, co oznacza między innymi, że dokonuje się ona w pokojowy sposób między autonomicznymi (wolnymi) podmiotami.

P3: Celem argumentacji praktycznej (na temat norm) jest wypracowanie norm umożliwiających pokój.

P4: Powinno się przestrzegać norm umożliwiających pokój i wolność.

P5: Libertariańska teoria sprawiedliwości formułuje jedyny zbiór norm umożliwiających pokój i wolność w świecie naznaczonym rzadkością.

Stąd konkluzja:

K: Powinno się przestrzegać norm libertariańskiej teorii sprawiedliwości.

W ramach powyższego argumentu P1 to znane nam już dobrze *a priori* argumentacji. Nie stanowi ono dowolnie wybranej przesłanki pierwszej, lecz – zgodnie z epistemologią Hoppego – ostatecznie ugruntowany pewnik, którego odrzucenie wiązałoby się z performatywną sprzecznością. P2 jest z kolei raczej niekontrowersyjną prawdą analityczną dotyczącą natury argumentacji. P1 wraz z P2 wspierają łącznie P4 jako konkluzję pośrednią. Jednocześnie z P2 wynika P3: ponieważ argumentacja w ogóle zakłada słuszność norm pokojowego współistnienia, celem szczególnego typu argumentacji, jakim jest argumentacja praktyczna, staje się odkrycie tych norm. P3 niezależnie od P1 i P2 wspiera przy tym ten człon P4, który mówi o pokoju: skoro celem norm jest unikanie konfliktów, to, znów analitycznie, nakazane jest unikanie konfliktów. Wreszcie, P4 i P5 łącznie wspierają konkluzję: libertariańska teoria sprawiedliwości jest słuszna.

Czy podjęta przez Hoppego śmiała próba ostatecznego uprawomocnienia libertarianizmu zakończyła się zatem powodzeniem? Nasze wywody zawarte w tym rozdziale stanowiły warunkową obronę tej próby. Dokładniej: broniliśmy zdecydowanie poprawności formalnej teorii Hoppego, jej materialną trafność uzasadniając jedynie w ograniczonym zakresie. Obwarowania sprowadzają się do dwóch kwestii.

¹⁹⁵ S. Kinsella, *Defending Argumentation Ethics*.

Po pierwsze, aby przyjąć etykę Hoppego, trzeba – co staraliśmy się obszernie wykazać – przyjąć jej transcendentally-pragmatyczne zaplecze. Choć koncepcje Apla, do których Hoppe nawiązuje, stanowią fascynującą próbę zintegrowania rozmaitych wątków filozofii współczesnej i najnowszej w jeden gmach racjonalistycznej filozofii ostatecznego punktu wyjścia, nie są one wolne od kontrowersji, których rozwiązania mogliśmy tu jedynie zasygnalizować¹⁹⁶. Po drugie, przyjmujemy, że teza Hoppego o libertariańskiej teorii sprawiedliwości jako jedynym zbiorze norm rozstrzygających racjonalnie wszelkie konflikty o rzadkie zasoby wymaga bardziej szczegółowych badań, prowadzonych zwłaszcza przy użyciu narzędzi analitycznych Hohfeldiańskiej logiki jurydycznej. Wyzwaniem dla tej tezy mogą być zarówno rozmaite problemy szczegółowe, potencjalnie generujące paradoksy w libertariańskim systemie praw własności (choćby podjęta ostatnio na nowo w debacie między Dominiakiem i Blockiem kwestia prawa do drogi koniecznej)¹⁹⁷, jak i alternatywne teorie sprawiedliwości stawiające sobie ten sam cel pryncypialnego rozstrzygnięcia konfliktów o rzadkie zasoby (choćaby wzmiankowana teoria Steinera).

W związku z powyższym dalsze krytyczne studia nad Hoppeańską etyką argumentacyjną muszą koncentrować się na dwu obszarach: a) badaniach nad transcendentally pragmatyką jako teorią tła libertariańskiej etyki argumentacyjnej; b) logicznych badaniach nad koncepcją wolności od konfliktów w kontekście wzajemnej spoistości (*compossibility*) norm tej etyki¹⁹⁸. Pozwoli to debacie wokół libertariańskiej etyki argumentacyjnej wyjść z impasu, w jaki wepchnęły ją jałowe rozważania nad potrzebą posiadania nóg celem argumentowania bądź dyskusjami toczonymi z udziałem panów i niewolników.

Podsumowanie

W niniejszym rozdziale przedstawiliśmy Hoppego uprawomocnienie libertariańskiej teorii sprawiedliwości – etykę argumentacyjną. Kolejno zaprezentowaliśmy metaetyczne stanowisko filozofa, identyfikując je jako złożone z motywów deontologicznych (Kant), komunikacyjnych (Apel) oraz prakseologicznych (Mises),

¹⁹⁶ Zob. rozdz. I tej książki.

¹⁹⁷ Zob. przyp. 143, s. 119 i cytowaną tam literaturę. Na temat innych domniemyanych paradoksów generowanych przez libertariańską teorię uprawnień zob. Ł. Dominiak, *Unjust Enrichment and Libertarianism*, „Polish Political Science Review. Polski Przegląd Politologiczny” 2022, 10(2), s. 1-13; Ł. Dominiak, I. Wysocki, *Libertarianism, Defense of Property, and Absolute Rights*, „Analiza i Egzystencja” 2023, 61, s. 5-26.

¹⁹⁸ Postulaty badania teorii tła oraz analitycznych badań nad libertariańską koncepcją prawdy słusznie kieruje wobec badaczy libertariańskiej teorii sprawiedliwości w ogóle Dominiak. Ł. Dominiak, *Jak badać libertariańską teorię sprawiedliwości. Uwagi metodologiczne na temat struktury, problemów i metod badania teorii dedukcyjnej*, „Dialogi Polityczne/Political Dialogues” 2018, 24, s. 81-94.

a krytycznie skierowane przeciwko etyce teleologicznej, tak w ujęciu eudajmonizmu i klasycznej (w tym Rothbardowskiej) teorii prawa naturalnego, jak i w wersji utilitarystycznej. W szczególności wyeksponowaliśmy po raz kolejny znaczenie wątków Apłowskich dla właściwego odczytania praktycznej filozofii Hoppego.

Następnie dokonaliśmy racjonalnej rekonstrukcji Hoppeańskiego libertariańskiej teorii sprawiedliwości, będącej przede wszystkim teorią własności prywatnej – autowłasności oraz pierwotnego zawłaszczenia. Odnośnie do tego ostatniego, wbrew większości tekstów Hoppego włączyliśmy do jego koncepcji teorię posesoryjną w miejsce najczęściej przez niego przyjmowanej teorii laborystycznej. Ponadto jako węzłową kategorię etyki Hoppego rozpoznaliśmy ideę wolności od konfliktów jako celu norm etycznych. Za jej pomocą dokonaliśmy rekonstrukcji obecnego w myśli Hoppego – a zarazem charakterystycznego dla całego Rothbardowskiego libertarianizmu – ujęcia zasady nieagresji oraz wolności jako takiej. Przedstawiliśmy je mianowicie jako metanormy uzasadniające libertariańską teorię sprawiedliwości.

W dalszej kolejności dość szczegółowo zreferowaliśmy dotychczasowy stan libertariańskiej debaty nad teorią Hoppego. Wskazaliśmy, że dotychczas większa jej część toczyła się niejako obok właściwego tematu, wskutek przeoczenia fundamentalnych, z jednej strony transcendentualno-pragmatycznych, z drugiej zaś – związanych z kategorią wolności od konfliktów komponentów etyki Hoppego. Podjęliśmy przy tym warunkową obronę tej koncepcji, wyraźnie jednak podnosząc zastrzeżenie, że może ona być utrzymana wyłącznie na gruncie szerszego systemu filozoficznego, z którego wyrasta. Dodatkowo, wskazaliśmy na intelektualizm etyczny jako pozalibertariańską (odnoszącą się do sfery etyki indywidualnej) presupozycję libertariańskiej teorii sprawiedliwości (etyki społecznej) w ujęciu Hoppego.

Państwo

W poprzednich rozdziałach omówiliśmy szczegółowo epistemologiczne i etyczne podstawy libertarianizmu Hansa-Hermann Hoppego. W tym rozdziale pytamy natomiast o implikacje płynące z owych fundamentów dla teorii państwa. Pokażemy, w jaki sposób z przesłanek tych wynika anarchizm, rozumiany szeroko jako sprzeciw wobec instytucji państwa². Ponadto omówione zostaną politologiczne, ekonomiczne i socjologiczne argumenty kierowane przez Hoppego przeciwko państwu. Zajmiemy się także kwestią genezy i stabilności państwa, którą w ujęciu Hoppego sprowadzić można do pytania o przyczynę funkcjonowania państwa w sytuacji, gdy brakuje dla niego tak moralnego, jak i instrumentalnego uzasadnienia. W ramach tych rozważań omówimy także zaproponowaną przez Hoppego oryginalną konceptualizację socjalizmu. Na koniec podejmiemy zagadnienie libertariańskiej teorii walki klas prezentowanej przez Hoppego. Jak pokażemy, koncepcja ta tworzy zrąb historiozofii tego autora, problem jej adekwatności ma zaś charakter węzłowy dla libertariańskiej teorii państwa w tradycji Hoppego i Rothbarda.

Podobnie jak w poprzednich rozdziałach, także i tym razem posłużymy się metodą racjonalnej rekonstrukcji. Postąpimy tak wówczas, gdy w interpretacji Hoppego teorii klasowej położymy – inaczej niż sam autor – nacisk na jej ładunek normatywny. Co z metodologicznego punktu widzenia również istotne, będziemy nasze rozważania prowadzić z uwzględnieniem założeń Hoppeańskiej

¹ Niektóre fragmenty tego rozdziału pochodzą z naszego artykułu: N. Slenzok, *The State, Democracy, and Class Rule. Remarks on the Hoppean Approach*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 2021, 28, s. 103-136.

² Jest to ujęcie szerokie, ponieważ w znaczeniu węższym termin „anarchizm” desygnuje teorie opowiadające się przeciwko wszelkim formom hierarchii i nierówności. Tymczasem, jak była już o tym i będzie jeszcze mowa, libertarianie odrzucają wyłącznie hierarchię polityczną, inne formy nieegalitarnej dystrybucji dóbr i statusu uznając za akceptowalne, a niekiedy wręcz pożądane. D. Grinberg, *Ruch anarchistyczny w Europie Zachodniej 1870-1914*, Warszawa 1994, cz. II, rozdz. I.

metodologii rekonstrukcji znaczeń (gramatyki działania). Jak bowiem wyraźnie podkreśla Hoppe, zagadnienia form i kierunków rozwoju państwa należą do dziedziny „socjologicznych i historycznych interpretacji oraz rekonstrukcji”, nie zaś czystej teorii filozoficznej lub ekonomicznej³. Ta jedynie nakłada na nie ograniczenia (zakreśla obszar dopuszczalnych interpretacji i rekonstrukcji), jak również dostarcza samego pojęcia państwa⁴.

1. Wywłaszczający obrońca własności

Stosowana przez Hoppego definicja państwa nawiązuje do Maxa Webera. W tym ujęciu państwo stanowi „taką wspólnotę ludzką, która w obrębie określonego terytorium [...] rości sobie (z powodzeniem) prawa monopolu na wywieranie prawomocnej przemocy fizycznej”⁵. Hoppe wskazuje zarazem na substancjalną różnicę pomiędzy państwem a firmami działającymi na wolnym rynku:

Państwo, zgodnie ze swoją standardową definicją, nie jest zwykłą, wyspecjalizowaną firmą. To raczej instytucja charakteryzująca się dwiema unikalnymi, logicznie związanymi ze sobą cechami. Po pierwsze, posiada ono terytorialny monopol na podejmowanie ostatecznych decyzji (*ultimate decision-making*), czyli jest najwyższym sędzią we wszystkich konfliktach, w tym tych, w których samo jest stroną – nie uznaje ono żadnego odwołania od swoich decyzji. Po drugie, posiada ono terytorialny monopol podatkowy, czyli jednostronnie ustala cenę, jaką muszą płacić obywatele za jego usługi jako najwyższego sędziego i strażnika prawa i porządku⁶.

Komplementarny wobec powyższej definicji charakter ma również istotne dla Hoppego, pochodzące od Franza Oppenheimera rozróżnienie środków ekonomicznych i politycznych. Według Oppenheimera środki, za pomocą których ludzie mogą zaspokajać swoje zapotrzebowanie na dobra, można rozłącznie i wyczerpująco podzielić na dwie kategorie: własną pracę i wymianę z jednej strony oraz z drugiej – siłowe przywłaszczenie pracy innych. Pierwsza kategoria nosi nazwę środków ekonomicznych, druga – środków politycznych⁷. Co ważne, Oppenheimer wyraźnie akcentował rozbieżność pomiędzy wysuwaną przez siebie dystynkcją

³ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics of Private Property. Studies in Political Economy and Philosophy*, Auburn 2006, s. 33, wyd. polskie: *Ekonomia i etyka własności prywatnej. Studia z zakresu ekonomii politycznej i filozofii*, tłum. K. Nowacki, Warszawa 2011, s. 43.

⁴ *Idem*, *Eigentum, Anarchie und Staat. Studien zur Theorie des Kapitalismus*, Opladen 1987, s. 157.

⁵ M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków 1998, s. 56.

⁶ H.-H. Hoppe, *The Great Fiction. Property, Economy, Society, and the Politics of Decline*, Auburn 2021, s. 191, wyd. polskie: *idem*, *Krótką historia człowieka. Libertariańska rekonstrukcja postępu i upadku*, tłum. Ł. Dominiak, Warszawa 2015, s. 101.

⁷ F. Oppenheimer, *The State: Its History and Development Viewed Sociologically*, tłum. J.M. Gitterman, New York 1922, s. 24-25.

a marksistowską teorią wyzysku. W jego ocenie to właśnie pominięcie rozróżnienia pomiędzy środkami ekonomicznymi i politycznymi przywiodło Marksa do takich błędów kategorialnych jak rozpatrywanie niewolnictwa jako relacji ekonomicznej, dobrowolnych zaś stosunków kontraktowych pomiędzy pracodawcą i pracobiorcą jako ufundowanych na przymusie⁸.

Hoppe podejmuje rozróżnienie Oppenheimera, uzupełniając Weberowską definicję państwa poprzez wpisanie w nią systematycznego użycia środków politycznych: „Działania dokonywane za pomocą użycia przemocy klasyfikuje się jako polityczne. Stabilny system społeczny, w którym zachodzą działania polityczne, nazywa się zaś porządkiem politycznym albo państwowym”⁹. Gwoli ścisłości należy dodać, że Hoppe ma tu na myśli te działania polityczne, które tkwią w systemie społecznym dzięki usankcjonowaniu przez przyświecające mu normy. Także bowiem w społeczeństwie bezpaństwowym może dochodzić do stosowania środków politycznych na mniejszą lub większą skalę. Tendencja do bogacenia się cudzym kosztem jest według niemieckiego myśliciela równie zakorzeniona w ludzkiej naturze, jak skłonność do pomnażania bogactwa dzięki pierwotnym zawłaszczeniom, produkcji i dobrowolnym umowom¹⁰. Dopóki natura ludzka nie ulegnie zmianie – a Hoppe bynajmniej nie zakłada, iżby miało to nastąpić wraz z upadkiem państwa – będzie więc dochodziło do grabieży, morderstw czy oszustw¹¹. Różnica pomiędzy porządkiem państwowym i bezpaństwowym sprowadza się w istocie do tego, że ten drugi, inaczej niż pierwszy, wyklucza środki polityczne nie jako niemożliwe, lecz jako bezprawne.

W świetle powyższych ustaleń terminologicznych oraz tego, co powiedziano do tej pory na temat etycznego stanowiska Hoppego, nie może budzić zdziwienia fakt całkowitego odrzucenia przez niego prawomocności państwa. Jak zauważa Hoppe, istnieje tylko jedna organizacja, która na przestrzeni stuleci stale dopuszcza się morderstw, kradzieży, oszustw oraz wymuszania i naruszania kontraktów, nie spotykając się z tego powodu ani z powszechnym potępieniem, ani z karą. Tą organizacją jest państwo¹². Filozof zwraca uwagę na dualizm ocen moralnych, jakim podlegają działania państw i osób prywatnych. O ile bowiem w relacjach między tymi ostatnimi etyka własności prywatnej jest na ogół przestrzegana, państwu przypisuje się uprawnienie do jej ciągłych naruszeń. Państwo nie nabywa zasobów poprzez pierwotne zawłaszczenie, produkcję lub dobrowolną wymianę, lecz zawsze

⁸ *Ibidem*, s. 26.

⁹ H.-H. Hoppe, *Eigentum, Anarchie und Staat...*, s. 99.

¹⁰ *Idem*, *The Economics And Ethics...*, s. 84, wyd. polskie: s. 92.

¹¹ *Idem*, *The Great Fiction...*, s. 190, wyd. polskie: s. 101.

¹² *Idem*, *Eigentum, Anarchie und Staat...*, s. 16.

przez arbitralny dekret¹³. Leżące u podstaw instytucji państwa prawo do nakładania podatków jest natomiast niczym innym, jak tylko grabieżą – przymusowym zaborem zasobów od pierwszych zawłaszczających, producentów i dobrowolnych kontrahentów – na masową skalę. Jeśli odrzec je z ideologicznego woalu, wówczas działalność państwa ukaże się właściwie – jako identyczna gatunkowo z praktykami gangów wymuszających haracze, które jednak, w przeciwieństwie do państwa, działają nielegalnie i muszą mierzyć się z potępieniem ze strony opinii publicznej¹⁴.

Oprócz tego – należącego do istoty państwa – aktu agresji, poszczególne państwa dopuszczają się całego szeregu innych naruszeń praw własności. Hoppe wymienia kilka dowolnie wybranych przykładów: rządy biorą swoich obywateli w niewolę w ramach przymusowego poboru do wojska, stosują wobec nich przemoc w odwecie za takie nieagresywne działania, jak znieważanie przedstawicieli państwa i jego symboli czy też zażywanie narkotyków, odmawiają im prawa do swobodnego korzystania ze swojej sprawiedliwie nabytej własności poprzez regulacje radiowo-telewizyjne czy też zakazują nabywania niektórych zasobów naturalnych takich jak morza czy rzeki, uzurpując sobie niewynikające z pierwotnego zawłaszczenia lub umowy prawo własności do nich¹⁵.

Te wyrażające sedno libertariańskiego stanowiska wobec państwa wypowiedzi w pełni korespondują z klasycznymi dla libertarianizmu twierdzeniami Rothbarda. Autor *Manifestu libertariańskiego* pisał:

Libertarianina można poznać po tym, że z żelazną konsekwencją i bezkompromisowo będzie stosował powszechne prawo moralne do osób pracujących w aparacie państwa. Libertarianie nie znają tu wyjątków. Państwo [...] przez całe wieki ubierało swoją przestępczą działalność w piękne słowa. Od wieków inicjowało masowe mordy, nazywało je „wojną” i nobilitowało w ten sposób wzajemne wyrzynanie się tysięcy ludzi. Od wieków brało ludzi w niewolę, wcielając ich do sił zbrojnych i nazywając ten proceder „poborem” do zaszczytnej „służby dla kraju”. Od wieków dokonywało rabunku pod groźbą użycia broni, nazywając to „ściągnięciem podatków”. Jeśli chcielibyście wiedzieć, jak wygląda państwo i jego postęпки w oczach libertarianina, wystarczy, że wyobrazicie sobie państwo jako bandę kryminalistów. Cała libertariańska argumentacja staje się wtedy oczywista¹⁶.

Istnienie państwa urąga wszelako zdaniem Hoppego nie tylko moralności. Jest ono również sprzeczne z najbardziej elementarnymi twierdzeniami nauki ekonomii. Monopol – rozumiany jako wyłączny przywilej nadany jednemu producentowi

¹³ *Ibidem*, s. 76.

¹⁴ *Ibidem*, s. 16-17.

¹⁵ *Ibidem*, s. 17-18.

¹⁶ M.N. Rothbard, *O nową wolność. Manifest libertariański*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2005, s. 73.

w zakresie wejścia na dany rynek – jest tymczasem szkodliwy dla konsumenta. Pod władzą monopolu jakość usług będzie spadać, ich cena zaś – rosnąć. „Kierując się, jak każdy, własnym interesem i przykrością pracy, lecz posiadając wyłączną władzę nakładania podatków, funkcjonariusze państwowi będą niezmiennie dążyli jednocześnie do maksymalizacji wydatków na ochronę [...] i minimalizacji produkcji tejże” – przewiduje Hoppe¹⁷.

Hoppe nawiązuje tu do XIX-wiecznego ekonomisty Gustave de Molinariego¹⁸. W wydanej w 1849 roku pracy pt. *Produkcja bezpieczeństwa* przekonywał on, że łączenie poparcia dla dostarczania usług związanych z bezpieczeństwem osób i mienia przez państwo z ogólnym przekonaniem o ekonomicznej szkodliwości monopolu stanowi sprzeczność¹⁹. Jak pisał Molinari, „jeśli w ekonomii politycznej istnieje jedna dobrze ugruntowana prawda”, to jest nią ten drugi pogląd²⁰. Następnie zaś kontynuował: „Jeśli jednak tak jest, produkcja bezpieczeństwa nie powinna być usunięta z dziedziny wolnej konkurencji; kiedy tak się dzieje, społeczeństwo jako całość doznaje straty. Albo jest to logiczne i prawdziwe, albo zasady, na których opiera się nauka ekonomii, są fałszywe”²¹.

Ponadto status ostatecznego arbitra gwarantuje państwu pozycję sędziego we własnych sprawach; we wszystkich sporach, również tych, w których stroną jest państwo, można przecież zwracać się tylko do państwa. Hoppe argumentuje: „Można więc przewidzieć, że definicja własności i jej ochrony będzie podlegać ciągłym zmianom, a zakres państwowej jurysdykcji będzie się stale poszerzał na korzyść państwa. Idea wiecznego, niezmiennego prawa, które musi być odkryte, zniknie i zostanie zastąpiona przez ideę prawa jako legislacji, czyli arbitralnej decyzji państwa”²².

Co za tym idzie, znów na płaszczyźnie etycznej, istnienie państwa jest według Hoppego logicznie niekompatybilne z pryncypium własności prywatnej. Pod rządami państwa możliwa jest – przez analogię do dekretowego pieniądza – wyłącznie „własność dekretowa” (*fiat property*). Jako legislator, państwo przypisuje sobie bowiem – nawet jeśli twierdzi co innego – tytuł do wszelkiej znajdującej się w granicach jego jurysdykcji własności. Krótko mówiąc: monopol prawodawczo-sądowniczy i prawo własności prywatnej są wzajemnie nieuzgadnialne na poziomie czysto pojęciowym, ponieważ działalność tego pierwszego, polegająca na suwerennym definiowaniu praw własności i rozsądzaniu dotyczących ich sporów, wyklucza możliwość

¹⁷ H.-H. Hoppe, *The Great Fiction...*, s. 191, wyd. polskie: s. 103-104.

¹⁸ *Idem*, *The Economics and Ethics...*, s. 3-4, wyd. polskie: s. 13-14.

¹⁹ G. de Molinari, *The Production of Security*, tłum. J. Huston McCulloch, Auburn 2009, *passim*.

²⁰ *Ibidem*, s. 22.

²¹ *Ibidem*, s. 26.

²² H.-H. Hoppe, *The Great Fiction...*, s. 191, wyd. polskie: s. 103.

uznania praw właściciela jako ostatecznego decydenta w sprawach jego własności. Nie może być dwóch suwerenów w tej samej domenie. Hoppe stwierdza: „Własność biznesmenów [podobnie jak wszystkich innych podmiotów – przyp. N.S.] należy zatem do nich tylko nominalnie. Została im przydzielona przez państwo i trwa tylko tak długo, jak państwo nie postanowi inaczej”²³.

Ostateczna konkluzja Hoppego jest jeszcze bardziej radykalna niż Molinarięgo: „Opłacana z podatków agencja ochrony [...] stanowi wewnętrzną sprzeczność – jest wywłaszczającym obrońcą własności i może doprowadzić jedynie do wyższych podatków i gorszej ochrony”²⁴.

Czy jednak produkcja bezpieczeństwa i prawa naprawdę nie stanowi wyjątku? Być może najbardziej rozpowszechnionym w masowej świadomości argumentem na rzecz istnienia państwa jest przeświadczenie, że jego upadek doprowadziłby do niewyobrażalnego chaosu – wobec braku zwierzchniej władzy, nastalby stan bezprawia, a ludzie rzuciliby się sobie do gardeł²⁵. Wśród filozofów najbardziej stanowczym i zarazem prominentnym rzecznikiem takiego stanowiska był, jak wiadomo, Thomas Hobbes. W przedpaństwowym stanie natury – przekonywał autor *Lewiatana* – niczyje życie, wolność i własność nie są bezpieczne. Motywowane egoizmem i strachem przed sobą nawzajem jednostki stale wchodzi z sobą w konflikty, tak że stan natury jest stanem „wojny wszystkich ze wszystkimi”, w którym „człowiek człowiekowi wilkiem”. W takich warunkach „życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”²⁶. Jedyną drogę ku uwolnieniu się od tej godnej pożałowania sytuacji stanowi powołanie suwerennej władzy, zapewniającej ład i porządek na danym terytorium²⁷.

Hoppe nazywa tę koncepcję „mitem Hobbesowskim”²⁸. Podkreśla przy tym – wbrew popularnej kliszy interpretacyjnej – że linia podziału nie przebiega wcale pomiędzy stanowiskami antropologicznego melioryzmu i pejoryzmu, a przynajmniej nie jest to według niego zagadnienie kluczowe. „Nie ma sensu toczyć sporów o to, czy człowiek ma naturę złą i wilczą, jak twierdził Hobbes, czy nie. [...] Spór dotyczy tylko proponowanego przez Hobbesa rozwiązania. Czy, *przyjąwszy*, że

²³ *Idem*, *The Great Fiction...*, s. 174, wyd. polskie: s. 166-167.

²⁴ H.-H. Hoppe, *Introduction*, [w:] *The Myth of National Defense. Essays on the Theory and History of Security Production*, red. *idem*, Auburn 2003, s. 8.

²⁵ *Idem*, *Democracy – the God that Failed, The Economics and Politics of Monarchy, Democracy, and Natural Order*, New Brunswick-London 2007 s. 239, wyd. polskie: *Demokracja – bóg, który zawiódł. Ekonomia i polityka monarchii, demokracji i ładu naturalnego*, tłum. J. Jabłecki, Warszawa 2006, s. 311.

²⁶ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2009, s. 207.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 239, wyd. polskie: s. 311.

człowiek jest stworzeniem rozumnym, *poprawimy* jego sytuację, wprowadzając Hobbesowskie rozwiązanie problemu bezpieczeństwa?”²⁹.

Jakakolwiek nie byłaby natura ludzka, jej diagnoza nie będzie według Hoppego upoważniała do zgłaszania postulatu stworzenia państwa. „Przede wszystkim – uważa niemiecki filozof – bez względu na to, jak źli są ludzie, S – którym może być król, dyktator lub obieralny prezydent – jest także człowiekiem. Natura człowieka nie zmienia się wraz z objęciem stanowiska S”³⁰. Skąd więc przypuszczenie, że przekazawszy w ręce przedstawicieli państwa, uda się zwiększyć poziom porządku i bezpieczeństwa? Zdaniem Hoppego, wygląda raczej na to, że S zapewni sobie osobiste bezpieczeństwo kosztem wszystkich pozostałych. Nawet jeśli rzeczywiście zaprowadzi pokój między nimi, będzie mógł użyć swojej władzy do ataku na nich³¹. Co więcej, należy spodziewać się, że destrukcyjne skłonności tkwiące w człowieku ulegną wzmocnieniu z chwilą, gdy obejmie on urząd. Będzie bowiem mógł przenosić koszty swoich agresywnych działań na zmuszonych do finansowania ich podatników³². To właśnie uwarunkowanie stanowi jeden z czynników tłumaczących obserwowalną skłonność państw do angażowania się w konflikty zbrojne.

Drugim czynnikiem jest dążenie do poszerzania swojego terytorialnego monopolu jurysdykcji i opodatkowania. Jeżeli przyjąć ponownie niekontrowersyjne założenie, że rządzący – tak jak wszyscy inni ludzie, a nawet w większym stopniu od nich, zważywszy na wspomniane już sprzyjające warunki instytucjonalne – kierują się własnym interesem, pojmowanym jako tendencja do maksymalizacji władzy i korzyści pieniężnych, to politykę państwa charakteryzować będą ustawiczne próby ekspansji. Wyzysk – dowodzi Hoppe – jest z istoty działalnością monopolistyczną. W interesie każdego wyzyskiwacza – a takim jest niewątpliwie państwo – leży eliminacja konkurencji w postaci innych wyzyskiwaczy. Im więcej zatem rywali – innych państw – uda się usunąć i podbić, tym z punktu widzenia funkcjonariuszy państwa lepiej³³. Ponieważ zaś ich konkurentów cechuje podobne dążenie, stosunki między państwami przybierają formę nieporównywalnie bardziej wrogą od stosunków pomiędzy prywatnymi osobami, co łatwo spostrzec, porównując poziom agresji w stosunkach międzynarodowych oraz w relacjach obywateli różnych, także skonfliktowanych państw³⁴.

Motywacji do powiększania swojego imperium dostarcza państwom nie tylko chęć bezpośredniej maksymalizacji zysku i władzy. Ekspansja terytorialna stanowi

²⁹ *Ibidem*, s. 240, wyd. polskie: s. 312.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, wyd. polskie: s. 313.

³² *Ibidem*, wyd. polskie: s. 314.

³³ *Idem*, *The Economics and Ethics...*, s. 96-99, wyd. polskie: s. 106-108.

³⁴ *Idem*, *Democracy...*, s. 241, wyd. polskie: s. 314.

dla nich także zabezpieczenie przed jednym z fundamentalnych ograniczeń, jakie napotyka proces zwiększania skali wyzysku – ruchami populacji. Perspektywa emigracji produktywnych obywateli, których działalność umożliwia państwu istnienie, nieustannie mityguje zakres eksploatacji realizowanej przez państwo. Likwidacja sąsiedniego państwa wraz z jego konkurencyjnym reżimem prawno-fiskalnym, jak również powiększenie własnego terytorium, efektywnie redukuje geograficzną mobilność podatników³⁵.

Dlatego, jak pisze Hoppe, „wojna i państwo są nierozzerwalnie złączone”³⁶. W szczególności w obliczu hekatomb wywołanych przez państwa w XX stuleciu, dalsze obstawanie przy „Hobbesowskim micie” wynikać może według niego tylko z zupełnego zaślepienia. Hoppe odwołuje się tu do pracy *Death by Government* Rudolpha Rummela, który szacuje liczbę śmiertelnych ofiar państwa na 170 milionów w samym tylko XX wieku³⁷.

W ocenie autora *Demokracji...*, Hobbesowski etatyzm obciążony jest ponadto trzema nieprzewycięzalnymi trudnościami logicznymi. Po pierwsze, jeśli przyjąć za Hobbese, że przestrzeganie umów jest możliwe tylko wówczas, gdy na ich straż stoi władza zwierzchnia, to powołująca do życia Lewiatana umowa społeczna nie mogłaby dojść do skutku. Do jej wprowadzenia w życie potrzebne byłoby bowiem jakieś istniejące już przedtem państwo, którego powołanie wymagałoby istnienia jeszcze wcześniejszego państwa, i tak dalej *in infinitum*.

Po drugie, skoro – zgodnie z teorią Hobbesa – państwo nie jest stroną umowy społecznej, to pozostaje wobec swoich obywateli, samego siebie oraz innych państw w stanie natury; nie może więc stanowić panaceum na jego bolączki. Co więcej, zgodnie z przyjętym założeniem o stronie trzeciej jako ostatecznym arbitrze, którego obecność stanowi warunek konieczny przestrzegania umów, inne niż Hobbesowskie rozwiązanie nie jest możliwe, skoro między państwem a jego poddanymi nie stoi żadna strona trzecia. To samo dotyczy relacji pomiędzy poszczególnymi instytucjami państwa oraz stosunków międzypaństwowych³⁸. Tym samym należąca do istoty państwa tendencja do ekspansji i koncentracji władzy znajduje również uzasadnienie w logicznych konsekwencjach etatystycznej teorii. Jeśli bowiem kres anarchii stanu natury może położyć jedynie państwo, to anarchia stosunków międzynarodowych powinna zostać zastąpiona światowym

³⁵ *Idem, The Economics and Ethics...*, s. 54-55, wyd. polskie: s. 64-65.

³⁶ *Ibidem*, s. 99, wyd. polskie: s. 108.

³⁷ *Idem, Introduction*, [w:] *The Myth of National Defense*, s. 4. Zob. syntetyczne omówienie libertariańskich poglądów na zagrożenia dla bezpieczeństwa płynące ze strony państwa: P. Hankus, *Państwo jako podstawowe zagrożenie dla bezpieczeństwa*, [w:] *Wybrane aspekty bezpieczeństwa w zakresie działalności podmiotów stosunków międzynarodowych*, red. P. Niwiński, M. Ilnicki, B. Woźniak-Krawczyk, Gdańsk 2015, s. 6-17.

³⁸ H.-H. Hoppe, *The Great Fiction...*, s. 7-8, wyd. polskie: s. 15-16.

rzędem³⁹. Ale czy taki rząd – pyta Hoppe – „nie stanowi szczególnie dużego zagrożenia? Czy fizyczna potęga jednego światowego rządu nie będzie przytłaczająco wielka w porównaniu z siłą pojedynczego obywatela”⁴⁰?

Po trzecie wreszcie, z Hobbesowskiej przesłanki mówiącej o potrzebie niezależnego arbitra wynika według Hoppego nie etatyzm, lecz anarchizm. Gdyby bowiem od decyzji państwa można było odwoływać się do innego, niezależnego podmiotu, wówczas państwo stałoby się wyłącznie jednym z wielu prywatnych, konkurujących arbitrów⁴¹. Innymi słowy rozumowanie Hobbesa obarczone jest błędem *ignoratio elenchi*.

2. *Modus operandi* państwa

Państwo jest – jak przekonuje Hoppe – instytucją nie do przyjęcia, ponieważ nie tylko narusza przyrodzone ludzkie uprawnienia, dopuszczając się występków, które w przypadku każdej innej osoby lub organizacji skutkowałyby napiętnowaniem i co najmniej próbą ukarania, ale również zagraża najbardziej elementarnej z ludzkich potrzeb, jaką jest biologiczne przetrwanie. Nieodparcie nasuwa się zatem pytanie: dlaczego państwo mimo to istnieje? Hoppe zauważa: naruszając prawa własności, państwo uderza we wszystkich pierwotnych wywłaszczających, producentów i dobrowolnych kontrahentów. Dlaczego więc nie spotyka się ze zmasowanym oporem z ich strony⁴²? Jak precyzuje autor *Teorii socjalizmu i kapitalizmu*, wobec sprzeczności, jaka zachodzi pomiędzy istnieniem państwa a normami etyki oraz prawidłami racjonalności ekonomicznej, problem podstaw państwa uznać należy za jedynie *socjopsychologiczny*⁴³.

Zagadnieniem tym zajmował się już Rothbard, wskazując na agresję, ideologię (indoktrynację) oraz redystrybucję jako instrumenty, dzięki którym państwo – odpowiednio – przymusza, przekonuje i przekupuje swoich obywateli⁴⁴. Hoppe

³⁹ Rozpoznanie struktury stosunków międzynarodowych jako anarchicznej nie jest oczywiście oryginalnym pomysłem Hoppego. Przeciwnie, twierdzenie to stanowi fundament współczesnej nauki o stosunkach międzynarodowych. Zob. J.S. Nye, *Konflikty międzynarodowe: wprowadzenie do teorii i historii*, tłum. M. Madej, Warszawa 2009; J.J. Mearsheimer, *Tragizm polityki mocarstw*, tłum. P. Nowakowski, J. Sadkiewicz, Kraków 2019. K. Waltz, *Struktura teorii stosunków międzynarodowych*, tłum. R. Włoch, Warszawa 2010.

⁴⁰ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 241-242, wyd. polskie: s. 314-315.

⁴¹ *Idem*, *The Great Fiction...*, s. 8, wyd. polskie: s. 16.

⁴² *Idem*, *Eigentum, Anarchie und Staat*, s. 142-143.

⁴³ *Idem*, *A Theory of Socialism and Capitalism*, Auburn 2016, s. 173, wyd. polskie: *Teoria socjalizmu i kapitalizmu. Ekonomia, polityka i etyka*, tłum. P. Nowakowski, Wrocław 2015, s. 149.

⁴⁴ M.N. Rothbard, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, Auburn 2000, s. 61-70.

w kolejnych publikacjach rozwija i pogłębia rozpoznania swojego mentora, przekształcając je w systematyczną teorię państwa.

2.1. Agresja, ideologia, redystrybucja

Narzucająca się w kontekście dotychczasowych rozważań odpowiedź na pytanie o źródła stabilności władzy państwowej brzmi: państwo rządzi ludźmi, posługując się przemocą fizyczną lub groźbą jej użycia⁴⁵.

Państwo nie jest w żadnym razie instytucją przypominającą prywatną firmę. Istnienie oraz rozwój przedsiębiorstw działających na wolnym rynku uzależnione są od konkurencji ze strony innych producentów, zmuszających firmę do działania jak najniższym kosztem, oraz przez wielkość popytu konsumenckiego – firma może trwać i rozwijać się tylko o tyle, o ile konsumenci zgłaszają popyt na dostarczane przez nią dobra lub usługi. Dobra i usługi produkowane przez państwo nie są natomiast oferowane jako przedmiot dobrowolnej transakcji – narzuca się je jednostronnie. Hoppe pisze:

Nie można powiedzieć, że w jakikolwiek wyobrażalny sposób zawłaszczający, producenci i zawierający umowy, którzy muszą oddać rządowi część swoich zasobów, wykazują popyt na taką usługę. Zamiast tego muszą być zmuszeni do jej przyjęcia, co stanowi dobitny dowód, że na taką usługę wcale nie ma popytu. Popyt nie może więc być uważany za ograniczenie rozmiaru rządu. Państwo, dopóki rośnie, rośnie przez działania otwarcie *sprzeczne* z popytem⁴⁶.

Hoppe podkreśla wszelako, że byłoby daleko idącym uproszczeniem sprowadzić przyczyny sukcesu państwa wyłącznie do skuteczności w szafowaniu siłą fizyczną. O ile jeszcze w *Eigentum, Anarchie und Staat* kładzie on nacisk – prócz przemocy i groźb jej użycia – przede wszystkim na redystrybucyjną aktywność państwa, o tyle w późniejszych pracach poczesną rolę w jego analizach odgrywa zagadnienie ideologii, pojmowanej po marksistowsku jako idee klasy panującej narzucone całemu społeczeństwu i w ten sposób podtrzymujące istniejącą hegemonię.

Powołując się na spostrzeżenia Hume'a i Étienne'a de La Boétiego, Hoppe przyjmuje, że do sprawowania władzy przez państwo niezbędne jest co najmniej bierne poparcie opinii publicznej⁴⁷. Jest to – jak wskazywał już Hume – prawdą dla wszystkich ustrojów politycznych: tak dla „ustrojów najbardziej despotycznych

⁴⁵ H.-H. Hoppe, *Eigentum, Anarchie und Staat*, s. 143.

⁴⁶ *Idem*, *The Economics and Ethics...*, s. 52, wyd. polskie: s. 62.

⁴⁷ Zob. D. Hume, *O pierwszych zasadach rządu*, tłum. M. Filipczuk, „Principia. Pisma Konceptyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej” 2002, t. 32-33, s. 54-57; E. de La Boétie, *Rozprawa o dobrowolnej niewoli*, tłum. K. Matuszewski, Katowice 2008, s. 6 i nn.

i zmilitaryzowanych”, jak i „ustrojów wolnych i ludowych”⁴⁸. Ponieważ we wszystkich państwach rządzi stanowią względem rządzonych przytłaczającą większość, ich uległości niepodobna wyjaśnić jedynie strachem⁴⁹. Nadto, nawet jeśli by uznać, że członkowie aparatu państwa byłoby zdolni do powstrzymania buntu, nie tłumaczyłoby to, dlaczego oni sami dają posłuch swoim przywódcom⁵⁰.

Co za tym idzie, jednym z pierwszych zadań państwa jest wynalezienie atrakcyjnej ideologii dostarczającej legitymizacji władzy, a następnie upowszechnienie jej wśród swoich ofiar. Historycznie rzecz biorąc, rolę taką spełniała zasada uświęcania państwa za pośrednictwem religii. Współcześnie religia została zastąpiona przez różne świeckie ideologie etatystyczne. Wszystkie one, choć całkowicie błędne, z lepszym lub gorszym skutkiem trafiają do przekonania opinii publicznej, skłaniając różne jej segmenty do poparcia państwa⁵¹.

Nie do przecenienia dla rządzących są korzyści z ideologii nacjonalistycznej, wpajającej obywatelom lojalność wobec „swojego” państwa, jak również uzasadniającej podboje dokonywane w celu zniewolenia kolejnych grup narodowych. Ponadto nacjonalizm stwarza grunt pod hipertrofię władzy w wymiarze wewnętrznym, uprawomocniając kolejne ograniczenia wolności oraz interwencje w gospodarkę motywowane zbrojeniami i agresywną polityką zagraniczną, prowadzonymi rzecz jasna dla ochrony kraju przed „obcym najeźdźcą”⁵².

Przywoływane rozważania o nacjonalizmie pochodzą z eseju *Ekonomia i socjologia opodatkowania*, ogłoszonego drukiem w roku 1990. W późniejszych tekstach Hoppego idee narodowe są – jak zobaczymy – traktowane znacznie mniej krytycznie⁵³. W tym kontekście warto zaznaczyć, że opis nacjonalizmu z *Ekonomii i socjologii opodatkowania* nie wykracza treścią poza zaprezentowane tu streszczenie, wobec czego ma charakter nader naskórkowy. Nie sposób wywnioskować zeń, jaką definicją nacjonalizmu operuje Hoppe, w konsekwencji zaś – czy utożsamia on nacjonalizm z wszelkimi ruchami narodowymi oraz samym procesem narodotwórczym, jak ma to miejsce w sporej części współczesnej anglosaskiej literatury przedmiotu, czy też przeciwnie – uważa narody i nacjonalizm za zjawiska odrębne. Nie wiadomo więc również, czy na tym etapie swojego rozwoju teoretycznego postrzega on narody jako wytwory etatystycznej ideologii nacjonalizmu, jak czynią to moderniści w rodzaju Ernesta Gellnera, Benedicta Andersona czy Erica Hobsbawma, czy może stoi na gruncie potocznego rozróżnienia pomiędzy

⁴⁸ D. Hume, *op. cit.*, s. 52.

⁴⁹ H.-H. Hoppe, *A Theory...*, s. 177-178, wyd. polskie: s. 153-154.

⁵⁰ *Idem*, *The Economics and Ethics...*, s. 55-56, wyd. polskie: s. 65-66.

⁵¹ H.-H. Hoppe, *A Theory...*, s. 180, wyd. polskie: s. 155.

⁵² *Idem*, *The Economics and Ethics...*, s. 70, wyd. polskie: s. 79-80.

⁵³ Zob. rozdz. VII niniejszej pracy.

ideologicznym nacjonalizmem a quasi-naturalnym bytem narodu, ukształtowanym spontanicznie na przestrzeni dziejów bez intencjonalnej, politycznej ingerencji⁵⁴.

Podsumowując wątek ideologii jako instrumentu pozyskiwania opinii publicznej przez państwo, należy podkreślić, że Hoppe konsekwentnie wypowiada się jako rzecznik historiozoficznego antymaterializmu (idealizmu). Stanowisko to można też określić jako normatywistyczne – w tym znaczeniu, że za kluczową daną w procesie historycznego wyjaśniania uznaje ono normy kierujące zachowaniami ludzi. Wszelkie materialne zachęty, poprzez które państwo zabiega o poparcie społeczeństwa, dają się według niego w ostatecznej instancji sprowadzić do sfery przekonań. Powodzenie jakichkolwiek prób korumpowania opinii publicznej zależy bowiem od żywionych przez nią przeświadczeń aksjologicznych. Ludzie jako istoty rozumne, wyposażone w komunikacyjną racjonalność, zdolni są do oceny proponowanych im polityk w kategoriach sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Nie posiadają „naturalnych” interesów, które nie byłyby ugruntowane w światopoglądzie. Jeżeli więc podejmują kolaborację z państwem we własnym partykularnym interesie, to interes ten jest już uprzednio zdefiniowany wewnątrz ogólnej struktury wyznawanych przez nich przekonań. Stąd nacisk, jaki kładzie Hoppe na pojęcie opinii publicznej, odsyłające do asocjacji ze sfery idei i zjawisk mentalnych raczej niż bytów cielesnych. Hoppe konkluduje:

To opinia publiczna ostatecznie ogranicza rozmiar wyzyskującej firmy [państwa – przyp. N.S.], a zatem uzasadnione jest wyjaśnienie jej wzrostu w kategoriach czysto ideologicznych. W istocie, każde inne wyjaśnienie, odwołujące się nie do zmian ideologicznych, ale do „obiektywnych” warunków, musi być uznane za błędne. Rozmiar rządu nie wzrasta z żadnych obiektywnych powodów, których nie kontrolowałyby idee [...]. Wzrasta, bo zmieniły się przeważające w opinii publicznej idee dotyczącego tego, co jest sprawiedliwe, a co nie⁵⁵.

Na jeszcze ogólniejszym poziomie stwierdza zaś Hoppe: „Bieg historii wyznaczają ostatecznie idee – zarówno te prawdziwe, jak i fałszywe”⁵⁶. Jest to pogląd zaczerpnięty bezpośrednio od Misesa. W swojej polemice z marksistowskim materializmem historycznym pisał on: „W świecie rzeczywistości, życia i ludzkiego

⁵⁴ Na temat współczesnej socjologii narodu, w tym kontrowersji między modernizmem a innymi nurtami badawczymi, zob. np. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997. M. Billig, *Banalny nacjonalizm*, tłum. M. Sekerdej, Kraków 2008; E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 2009; E. Hobsbawm, *Narody i nacjonalizm po 1780: program, mit, rzeczywistość*, Warszawa 2010; A.D. Smith, *Etniczne źródła narodów*, tłum. M. Głowacka-Grajper, Kraków 2009; *idem*, *Kulturowe podstawy narodów: hierarchia, przymierze i republika*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków 2009; *idem*, *Nacjonalizm. Teoria, ideologia, historia*, tłum. E. Chomicka, Warszawa 2007.

⁵⁵ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics*, s. 57, wyd. polskie: s. 67.

⁵⁶ *Idem*, *Democracy...*, s. 43, wyd. polskie: s. 84.

działania nie ma niczego takiego jak interesy niezależne od idei, poprzedzające je w sensie czasowym i logicznym. To, co człowiek uważa za swoje interesy, jest wynikiem jego idei”⁵⁷.

Prócz ideologii, państwo, umacniając swoje panowanie, oferuje niektórym, niekiedy nawet wszystkim przedstawicielom opinii publicznej bardziej namacalne, materialne korzyści. Transferując poprzez publiczny system redystrybucji zasoby od pierwotnych zawłaszczających, producentów i kontrahentów do niezawłaszczających, nieproducentów i niekontrahentów, bądź też dostarczając tym drugim dobra i usługi wytworzone dzięki nieprawomocnie przejętym zasobom, państwo uzależnia ich od siebie i czyni swoimi sojusznikami⁵⁸.

W zakresie państwowej redystrybucji dóbr szczególnie doniosłe znaczenie ma monopolizacja strategicznych gałęzi produkcji, których kontrola pozwala państwu przede wszystkim, choć nie tylko, na zapobieganie buntom i ich tłumienie. Można więc oczekiwać, że do ich monopolizacji będzie dążyło każde państwo.

Pierwszym z kluczowych dla państwa sektorów jest edukacja. Państwo sprawuje nad nią kontrolę, bezpośrednio lub pośrednio zarządzając szkołami. Kontrola bezpośrednia ma miejsce w przypadku placówek publicznych, pośrednia – w odniesieniu do szkół prywatnych, których autonomia ograniczona jest obowiązkiem stosowania państwowych programów nauczania. Dzięki temu ideologia państwowa może być efektywnie zaszczepiana w umysłach obywateli⁵⁹.

Grupę beneficjentów monopolizacji nauczania przez państwo stanowią natomiast intelektualisci. Jak wskazywał już Mises, rozbieżność pomiędzy wysoce teoretycznymi i abstrakcyjnymi zainteresowaniami wielu intelektualistów a osadzonym w niskich gustach mas popytem rynkowym, w połączeniu z wysokimi aspiracjami tych pierwszych, czyni tę grupę podatną na antykapitalistyczne uprzedzenia⁶⁰. Państwo, oferując im opłacane z podatków posady, ratuje ich przed nierzadko bolesną dla nich weryfikacją rynkową, zarazem kupując sobie ich poparcie, które następnie przekuwają oni w zideologizowane, etatystyczne teorie upowszechniane na uniwersytetach i w szkołach. Ponadto na skutek wprowadzenia przymusu edukacyjnego sztucznie usztywnia się popyt na usługi edukacyjne dostarczane przez intelektualistów⁶¹.

Równie żywotne znaczenie jak monopolizacja edukacji ma dla państwa bezpośrednia lub pośrednia kontrola infrastruktury drogowej i komunikacji, obejmująca drogi, tory kolejowe, wybrzeża, szlaki morskie, rzeki, pocztę, radio, telewizję

⁵⁷ L. von Mises, *Teoria a historia. Interpretacja procesów społeczno-gospodarczych*, tłum. G. Łuczkiwicz, Warszawa 2011, s. 87.

⁵⁸ H.-H. Hoppe, *A Theory...*, s. 180-181, wyd. polskie: s. 156.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 183, wyd. polskie: s. 158.

⁶⁰ L. von Mises, *Mentalność antykapitalistyczna*, tłum. J. Małek, Kraków 2005, *passim*.

⁶¹ H.-H. Hoppe, *The Great Fiction...*, s. 4-5, wyd. polskie: s. 10-11.

i systemy telekomunikacyjne. Ogranicza ona możliwość konspiracji i poruszania się dysydentów⁶². Co więcej, publiczna własność infrastruktury stanowi niezbędny warunek utrzymania monopolu podatkowego – dzięki państwowej własności ulic i chodników agenci rządu mogą dotrzeć pod drzwi każdego podatnika, domagając się oddania państwu rzekomych należności⁶³.

Trzeci strategiczny z punktu widzenia państwa obszar gospodarki i życia społecznego stanowi sfera pieniądza i bankowości. Korzyści płynące z posiadania monopolu monetarnego są rozliczne, a ich waga – olbrzymia. Jako że państwo z natury czerpie dochody z przymusowych transferów bogactwa, może – z chwilą, gdy wysokość danin przekroczy tolerowany przez społeczeństwo poziom – wywołać bunt płatników. Kontrola nad pieniądzem wprowadza tymczasem dodatkową możliwość bogacenia się. Zamiast podnosić podatki, państwo może sfinansować swoją działalność, wywołując inflację. Z tego względu w jego interesie leży w szczególności zastąpienie pieniądza towarowego, którego produkcja jest kosztowna, papierowym pieniądzem fiducjarnym. Posłużenie się tym ostatnim nie pociąga za sobą konieczności ryzykownych operacji psucia monety, a przede wszystkim wiąże się z niemal zerowymi kosztami wytwarzania⁶⁴.

⁶² *Idem, A Theory...*, s. 183-184, wyd. polskie: s. 158.

⁶³ *Idem, Democracy – the God that Failed...*, s. 179-180, wyd. polskie: s. 244.

⁶⁴ *Idem, A Theory...*, s. 184, wyd. polskie: s. 159. Nie ma tu miejsca na szczegółowe omówienie stanowiska Hoppego i innych przedstawicieli szkoły austriackiej wobec problemów teorii monetarnej. Mimo to zwiększonego objaśnienia wymagają dwie kwestie. Pierwsza to rynkowa geneza pieniądza. Pieniądz, jak począwszy od Carla Mengera, dowodzą Austriacy, jest fenomenem rynkowym – powszechnie akceptowalnym środkiem wymiany. Powstaje on pierwotnie nie na mocy rządowego dekretu, lecz wskutek dobrowolnych, motywowanych interesem własnym działań indywidualnych aktorów. Spełnia on w gospodarce co najmniej dwie fundamentalne funkcje. Po pierwsze, dostarcza uniwersalnej jednostki obrachunkowej, wspólnej miary wartości wszystkich dóbr i usług wymienianych w gospodarce. Po drugie, rozwiązuje problem podwójnej zbieżności potrzeb. Wraz z ukonstytuowaniem się pieniądza, gospodarka przechodzi od fazy barteru do fazy wymiany pośredniej, w której chcąc zbyć jedno dobro i nabyć inne, działający podmiot nie musi już poszukiwać kontrahenta zgłaszającego zapotrzebowanie na to samo dobro, do którego zbycia on dąży, a zarazem chcąc go zbyć, którego on poszukuje. Wszystkie dobra stają się bowiem odtąd wymienialne na jedno dobro, które już przedtem – zanim jeszcze uzyskało status pieniądza – musiało cieszyć się wysoką zbywalnością. Pretendujący do roli pieniądza towar, prócz posiadania cechy powszechnej zbywalności, musi ponadto spełniać kilka innych kryteriów, takich jak trwałość, homogeniczność, podzielność czy przenośność. W różnych okolicznościach miejsca i czasu niektóre z tych własności mogą wykazywać rozmaite dobra, jednakże w największym stopniu spełniają je metale szlachetne – złoto i srebro. Z tego powodu historycznie to one najczęściej cieszyły się statusem pieniądza. Oprócz opisu rynkowej genezy pieniądza szkoła austriacka proponuje też teorię jego degeneracji. Banki, czyli instytucje depozytowe lub depozytowo-kredytowe, wydają składującym u nich pieniądze deponentom kwity magazynowe, potwierdzające tytuł własności do przechowywanego przez bank pieniądza kruszcowego. Kwity te – określane też jako certyfikaty pieniężne – noszą miano pieniądza fiducjarnego (łac. *fiducia*, zaufanie). Kluczowym punktem austriackiej teorii monetarnej – przynajmniej w ramach tej jej linii rozwojowej, która wywodzi się od Misesa, a kontynuowana była i jest przez uczonych takich jak Rothbard, Hoppe, Block, Jesus Huerta de Soto, Joseph T. Salerno czy też Jörg Guido Hüls-

Uzyskiwanie korzyści z inflacji możliwe jest dzięki działaniu prawa ekonomicznego znanego jako „efekt Cantillona”. Jest to redystrybucyjny efekt inflacji: podaż pieniądza nie wzrasta równomiernie w całej gospodarce, lecz rozchodzi się w niej

mann – jest pogląd, że pieniądz papierowy nie może zostać oderwany od swojej pierwotnej funkcji jako kwitu depozytowego. To zaś właśnie dzieje się w momencie, w którym banki łączą działalność depozytową z kredytową, stosując rezerwę cząstkową, to jest utrzymując rezerwy mniejsze niż suma wpłaconych depozytów, pozostawiając część tych ostatnich przeznaczając na akcję kredytową. Dochodzi wówczas do kreacji pieniądza z powietrza: podczas gdy deponenti nadal posiadają tytuły własności do odłożonych w bankach pieniędzy, kredytobiorcy otrzymują tytuł do funduszy stworzonych tylko za pomocą operacji księgowych banku. W ocenie nawiązujących do koncepcji Misesa teoretyków rezerwy stuprocentowej, do których zaliczają się Rothbard, Hoppe i wszyscy pozostali wymienieni wyżej ekonomiści, sytuacja taka jest nie do przyjęcia zarówno z etycznego, jak i ekonomicznego punktu widzenia. W tym pierwszym aspekcie rezerwa cząstkowa kreuje podwójne tytuły własności do tej samej rzeczy, jako że prawa niezależnego od siebie i ostatecznego decydowania względem tego samego zasobu pieniądza przypisują sobie i deponent, i bank. Stoi to w sprzeczności z podstawami libertariańskiej teorii własności prywatnej (zob. rozdz. II niniejszej pracy), wobec czego kontrakt na depozyt z rezerwą cząstkową stanowi kontrakt logicznie niemożliwy, a przez to nieważny. W aspekcie ekonomicznym dodatkowa podaż pieniądza wygenerowana przez bankowość z rezerwą cząstkową prowadzi natomiast do zafałszowania podaży oszczędności w gospodarce i nietrafionych inwestycji, których korekta przynosi gospodarczy kryzys (jest to tzw. austriacka teoria cyklu koniunkturalnego, będąca jedną z wizytówek szkoły). Szczególnie złowrogą rolę odgrywa w tej dziedzinie według Austriaków bankowość centralna. Banki centralne nie tylko przyzwalają na rezerwę cząstkową oraz utrzymują stopy rezerw obowiązkowych na niskim poziomie, ale dodatkowo wspierają sztuczną ekspansję kredytową, korzystając z innych instrumentów polityki pieniężnej – z regulacji stóp procentowych czy też operacji otwartego rynku. Dlatego też, jak w swoich dziełach z zakresu historii gospodarczej wskazywał Rothbard (zob. literaturę cytowaną poniżej, zwłaszcza pracę *The Mystery of Banking*, Auburn 2008, s. 177-246), powstanie bankowości centralnej dokonało się w istocie z inicjatywy sektora bankowego, upatrującego w państwie swojego sojusznika. Teoria ta – tak w wymiarze etycznym, jak i ekonomicznym – stanowi przedmiot ożywionej kontrowersji. Luźniejsze związki z poglądami Misesa i zainicjowanym przez niego nurtem w szkole austriackiej posiada bowiem także tzw. szkoła wolno-bankowa (*free bankers*), reprezentowana zwłaszcza przez George'a Selgina i Lawrence'a White'a. Uznają oni rezerwę cząstkową za narzędzie stabilizacji makroekonomicznej, a także odrzucająca etyczno-prawne argumenty przeciwko niej. Choć Hoppe należy do ważnych uczestników tej fascynującej debaty, bardziej wyczerpujące zdanie z niej sprawy wykracza poza problematykę naszej pracy. Na temat austriackiej teorii genezy pieniądza zob. np. J.G. Hülsmann, *Etyka produkcji pieniądza*, tłum. P. Kot, Warszawa 2014, s. 1-11; C. Menger, *Principles of Economics*, tłum. J. Dingwall, B.F. Hoselitz, Auburn 2007, s. 257-285; L. von Mises, *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, Warszawa 2011, s. 340-348; M.N. Rothbard, *Man, Economy, and State with Power and Market*, Auburn 2009, s. 187-232; *idem*, *Złoto, banki, ludzie. Krótka historia pieniądza*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2009, s. 31-45. Na temat austriackiej teorii cyklu koniunkturalnego oraz etycznych i ekonomicznych aspektów rezerwy cząstkowej zob. np. L. von Mises, *Ludzkie działanie*, s. 457-497; M.N. Rothbard, *Man, Economy, and State...*, s. 755-874, 989-1023; *idem*, *The Mystery of Banking, passim*; *idem*, *Wielki kryzys w Ameryce*, tłum. M. Zieliński, W. Falkowski, Warszawa 2010, *passim*; J.G. Hülsmann, *op. cit.*, *passim*; J. Huerta de Soto, *Pieniądz, kredyt bankowy i cykle koniunkturalne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Warszawa 2011, *passim*; H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics of Private Property*, s. 175-204, wyd. polskie: s. 185-216. Na temat konkurencyjnej teorii popierającej bankowość opartą na rezerwie cząstkowej zob. np. G. Selgin, *Pieniądz – państwowy kontra rynkowy*, tłum. R. Trąbski, Wrocław 2017, *passim*; G. Selgin, L. White, *In Defense of Fiduciary Media – or, We are not Devo(lutionists). We Are Misesians!*, „The Review of Austrian Economics” 1996, 2 (9), s. 83-107.

stopniowo, tak że wcześniejsi odbiorcy nowego pieniądza zyskują kosztem podmiotów, do których trafia on później. W systemie państwowego fikcyjnego pieniądza tym pierwszym odbiorcą są rzecz jasna państwowe instytucje. Wśród beneficjentów państwowego monopolu monetarnego nie znajduje się jednak wyłącznie państwo. Komercyjne banki uzyskują ze strony państwa legalizację procedury rezerwy częściowej, a także zabezpieczenie na wypadek bankructwa – bank centralny pełni bowiem wobec nich rolę pożyczkodawcy ostatniej szansy. W konsekwencji profity z inflacji osiągają także główni klienci systemu bankowego – przedstawiciele elity biznesowej⁶⁵.

Czwarty obszar, który państwo podporządkowuje sobie ze względów strategicznych, to produkcja bezpieczeństwa: policja, obrona narodowa i sądownictwo. Doliczyć do nich należy – niewspominane przez Hoppego *expressis verbis* w katalogu kluczowych monopolu państwa, aczkolwiek rozpatrywane przezeń w dalszej analizie – prawodawstwo. Łącznie branże te tworzą, jak podkreśla Hoppe, dziedzinę o największym strategicznym znaczeniu dla państwa, do tego stopnia, że terminy „państwo” oraz „dostawca prawa i porządku” są współcześnie postrzegane (zdaniem Hoppego mylnie) jako synonimy⁶⁶.

Jak brzmi uniwersalna reguła redystrybucyjnej działalności państwa? Jest to łacińska maksyma *divide et impera* – dziel i rządź. Za jej klasyka wśród pisarzy politycznych uznaje Hoppe – czemu trudno się dziwić – Machiavelliego⁶⁷. Według autora *Teorii socjalizmu i kapitalizmu*, egalitaryzm jako właściwy kierunek redystrybucji nie jest dla państwa opłacalny. Eksploatacja dotycząca wszystkich w takim samym stopniu umocniłaby jedynie solidarność ofiar, stanowiąc potencjalne zarzewie rebelii. Z kolei równy podział korzyści byłby bezowocny, ponieważ ofiary – nawet jeśli tylko w mniejszym stopniu – pozostawałyby ofiarami, zgodnie z ogólnym poglądem Hoppego o niższości gospodarki zetatyzowanej w stosunku do wolnego rynku⁶⁸. Optymalną dla państwa metodą podziału skonfiskowanych zasobów jest zatem faworyzowanie jednych grup przeciwko innym, tak aby wywoływać konflikty między nimi i rozbijać jedność społeczeństwa wobec politycznej agresji, a jednocześnie równoważyć opór ze strony grupy eksploatowanej poparciem profitentów. Hoppe pisze dobitnie: „Polityka państwa to nie »sztuka robienia tego, co możliwe«, jak swoją działalność lubią określać mężowie stanu. Jest to opierająca

⁶⁵ H.-H. Hoppe, *The Great Fiction...*, wyd. polskie: s. 153-161. Na temat efektu Cantillona zob. szerzej: A. Sieroń, *Efekt Cantillona, czyli dlaczego pieniądz ma znaczenie*, Warszawa 2017. Na temat redystrybucyjnych aspektów efektu Cantillona i jego wpływu na nierówności dochodowo-majątkowe zob. w szczególności: *ibidem*, s. 131-142.

⁶⁶ *Idem*, *A Theory...*, wyd. polskie: s. 159.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 182, przyp. 157, wyd. polskie: s. 157.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 182, wyd. polskie: s. 157.

się na równowadze terroru sztuka utrzymywania dochodu państwa na możliwie najwyższym poziomie przy pomocy powszechnej dyskryminacji oraz powszechnej i dyskryminacyjnej dystrybucji korzyści”⁶⁹.

W kolejnych pracach Hoppe ustawicznie podnosi tezę, że zasada *divide et impera* znajduje swój najdoskonalszy wyraz w ustroju demokratycznym. Jak już wspominaliśmy, każda redystrybucyjna polityka generuje kategorię pokrzywdzonych pierwotnych zawłaszczających, producentów i kontrahentów, będących źródłem możliwego sprzeciwu wobec rządów państwa. Nadto jednak, zgodnie z ekonomicznym twierdzeniem, że każde działanie pociąga za sobą nie tylko koszt jawny, ale także alternatywny (ukryty), redystrybucja owocuje każdorazowo powstaniem jeszcze jednej grupy pokrzywdzonych – tych, którzy chcąc znaleźć się w szeregach beneficjentów redystrybucji, przegrali walkę o wpływ na publiczną decyzję, wobec czego forsowany przez nich plan wykorzystania władzy nie wszedł w życie. Innymi słowy, ich niezrealizowane cele stanowią koszt alternatywny danego aktu redystrybucji.

Trudną do przecenienia zaletą demokracji jest z punktu widzenia rządzących łagodzenie niezadowolenia obu tych grup. Pod panowaniem demokracji każdy pokrzywdzony może liczyć na to, że w przyszłości – w zmienionym politycznym układzie sił – z płatnika stanie się beneficjentem. Tym samym demokracja otwiera dostęp do korzyści z wyzysku przed każdym⁷⁰. Hoppe wskazuje:

Ponieważ demokracja opiera się na uszanowaniu woli większości, to z definicji stanowi powszechną strukturę podejmowania decyzji. A ponieważ każdemu daje możliwość lobbowania w stałych odstępach czasu na rzecz swojego planu sprawowania władzy, to w maksymalnym stopniu ogranicza obecne niezaspokojone pragnienie władzy, rozstrząsając perspektywę lepszej przyszłości⁷¹.

Demokracja okazuje się zatem według Hoppego nie ucieleśnieniem dążeń do wolności i sprawiedliwości, lecz najskuteczniejszą w dziejach machiną wyzysku⁷². Jeśli, jak ujął to Frederic Bastiat, „państwo to wielka fikcja, dzięki której każdy usiłuje żyć kosztem innych”⁷³, to aforyzm ten z największą trafnością odnosi się do

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 188 i nn., wyd. polskie: s. 163 i nn. Zob. także *idem*, *Eigentum, Anarchie und Staat*, s. 152-161.

⁷¹ *Idem*, *A Theory...*, s. 190, wyd. polskie: s. 164. Polski tłumacz oddaje wyrażenie „current frustrated lust for power” jako „obecne i niedoszłe pragnienie władzy”, co stwarza wrażenie, jakby chodziło o dwa różne pragnienia. Zamiast tego tłumaczymy ten zwrot jako „obecne niezaspokojone pragnienie władzy”. *Ibidem*, s. 189, wyd. polskie: s. 164.

⁷² *Ibidem*, s. 190, wyd. polskie: s. 164.

⁷³ F. Bastiat, *Państwo*, [w:] *Dzieła zebrane*, t. 1, Warszawa 2009, tłum. J. Kłos, s. 111.

państw rządzonych demokratycznie⁷⁴. W takiej sytuacji nie może dziwić fakt, że tendencja państwa do ustawicznego poszerzania zakresu swoich prerogatyw nasila się na przestrzeni ostatnich dwóch stuleci w miarę postępów demokratyzacji⁷⁵.

Hoppe wyraźnie podkreśla przy tym, powołując się przede wszystkim na znaną pracę francuskiego politologa Bertranda de Jouvenela *Traktat o władzy*, że trend ten jest immanentnie wpisany w naturę państwa, a w historii Europy daje się zaobserwować jego ciągły rozwój od czasów anarchii feudalnej wczesnego średniowiecza, przez konsolidację władzy monarszej i powstanie monarchii absolutnych aż do współczesnych totalitaryzmów i państw dobrobytu⁷⁶.

2.2. Pojęcie socjalizmu i jego typologia

Jedno z oryginalnych osiągnięć Hoppego na polu teorii ekonomii i filozofii politycznej stanowią zaproponowane przez niego definicja i typologia socjalizmu. Choć pojawienie się wątku dotyczącego, przynajmniej na pierwszy rzut oka, konkretnego ustroju gospodarczego w rozdziale poświęconym ogólnej teorii państwa może budzić zdziwienie, zobaczymy za chwilę, że nie jest to w żadnym razie przejawem kompozycyjnego niedbalstwa.

Hoppe definiuje socjalizm i kapitalizm w kategoriach praw własności. Socjalizm to zatem „zinstytucjonalizowana polityka agresji przeciw własności”, kapitalizm zaś – „zinstytucjonalizowana polityka poszanowania własności i umów”, gdzie umowa (kontrakt) także definiowana jest w odniesieniu do własności jako „pozbawiona agresji relacja między właścicielami”. Tym samym Hoppe traktuje terminy „kapitalizm” i „wolny rynek” jako synonimiczne. Wreszcie, jak wiemy z poprzednich rozdziałów, „agresja to agresja przeciwko własności”⁷⁷. Termin „własność” jest tu natomiast przez Hoppego używany jako synekdocha – w rzeczywistości chodzi nie o każdą własność, czyli wszelkie prawo wyłącznej kontroli nad rzadkim zasobem, lecz jedynie o prawowitą własność prywatną w rozumieniu libertariańskim, tj. autowłasność oraz własność opartą na pierwotnym zawłaszczeniu, produkcji lub umowie⁷⁸.

Z powyższych ustaleń terminologicznych wypływa już na wstępie ważka konsekwencja. Mianowicie, na ich gruncie nazwy „socjalizm” oraz „państwo” posiadają

⁷⁴ Do tej znanej wypowiedzi Bastiata nawiązuje tytuł książki Hoppego *The Great Fiction*. Ten sam cytat z francuskiego ekonomisty otwiera zresztą to dzieło. H.-H. Hoppe, *The Great Fiction*, wyd. polskie: s. 9.

⁷⁵ *Idem*, *Eigentum, Anarchie, und Staat*, s. 155.

⁷⁶ B. de Jouvenel, *Traktat o władzy*, tłum. K. Śledziński, Warszawa 2013, s. 119-178, *passim*; H.-H. Hoppe, *Democracy – the God that Failed...*, *passim*.

⁷⁷ H.-H. Hoppe, *A Theory...*, s. 20, wyd. polskie s. 7.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 18-30, wyd. polskie: s. 8-19.

ten sam desygnat. Ponieważ socjalizm zdefiniowany został jako zinstytucjonalizowana polityka naruszania praw własności, inaczej mówiąc: jako „system społeczny charakteryzujący się redystrybucją tytułów własności od użytkowników-właścicieli i kontrahentów do nieużytkowników, niewłaścicieli i niekontrahentów”⁷⁹, nie trudno spostrzec, że jego charakterystyka pokrywa się w ujęciu Hoppego z *modus operandi* państwa jako takiego. Ściślej rzecz ujmując, Hoppe traktuje terminy „socjalizm” i „państwo” jako ekstensjonalnie identyczne, aczkolwiek intensjonalnie różne, jako że oświetlają one różne aspekty tego samego przedmiotu: o ile „socjalizm” wprost wskazuje na praktyki redystrybucyjne, o tyle mówiąc „państwo”, ma Hoppe na myśli posługujący się tymi praktykami oraz ufundowany na nich monopol jurysdykcyjno-podatkowy⁸⁰. Autor *Teorii socjalizmu i kapitalizmu* konstatuje:

Gdyby nie istniała instytucja wprowadzająca w życie socjalistyczną koncepcję własności, nie byłoby miejsca dla państwa, które jest niczym innym niż instytucją stworzoną w oparciu o opodatkowanie oraz niekontraktowe i niepożądane przez właścicieli ingerowanie w to, w jaki sposób korzystają oni ze swojej naturalnej własności. [...] Socjalizm nie może istnieć bez państwa i dopóki będzie istnieć państwo, dopóty będzie istnieć socjalizm. Zatem to właśnie państwo jest tą instytucją, która wprowadza w życie socjalizm. A ponieważ socjalizm opiera się na przemocy wymierzonej przeciwko niewinnym ofiarom, to przemoc leży w naturze każdego państwa⁸¹.

Dlatego też, referując poglądy Hoppego, terminów „socjalizm” i „etatyzm” można bez narażania się na zarzut bałaganu semantycznego używać zamiennie.

Takie podejście stoi niewątpliwie w sprzeczności z powszechnie przyjętymi w naukach społecznych konwencjami nazewniczymi. W austriackiej szkole ekonomii Mises naciskał na rozróżnienie pomiędzy socjalizmem (polityką uspołecznienia środków produkcji) a interwencjonizmem (gospodarką rynkową skrępowaną ingerencją państwa)⁸². Podtrzymywał je także Rothbard, odróżniając „siłową ingerencję w rynek”, czyli interwencjonizm, od „siłowej likwidacji rynku” – socjalizmu⁸³. Postawienie znaku równości między socjalizmem a wszelką działalnością państwa sprawiłoby też zapewne w zdumienie ogromną większość ekonomistów, politologów, historyków i historyków idei. Mimo to trzeba podkreślić, że rozwiązanie przyjęte przez Hoppego stanowi konsekwencję głoszonego przez niego poglądu

⁷⁹ *Ibidem*, s. 173, wyd. polskie: s. 149.

⁸⁰ Mówiąc językiem Gottloba Fregego: nazwy „socjalizm” i „państwo” mają u Hoppego to samo znaczenie, ale różnią się sensem. Zob. G. Frege, *Sens i znaczenie*, [w:] *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2014.

⁸¹ H.-H. Hoppe, *A Theory...*, s. 177, wyd. polskie: s. 152.

⁸² L. von Mises, *Ludzkie działanie*, s. 605, 607. Zob. też *idem*, *Ekonomia i polityka. Wykład elementarny*, tłum. A. Brzezińska, Warszawa 2006, *passim*.

⁸³ M.N. Rothbard, *Man, Economy, and State...*, s. 876.

o logicznej niekompatybilności państwa i własności prywatnej. Wspomniane już pojęcie własności dekretowej – czyli pozornej własności opartej na państwowym przyzwoleniu – pojawia się wprawdzie *explicite* dopiero w późniejszych pismach Hoppego, jednak już w *Teorii socjalizmu i kapitalizmu* autor formułuje tezę, że wobec stałej groźby redefinicji praw własności ze strony państwa prawo własności jest „jedynie nominalne”⁸⁴. Dlatego też, choć Hoppe nie neguje bynajmniej tego, że pomiędzy rozmaitymi odmianami etatyzmu/socjalizmu zachodzą niepomijalne różnice co do zakresu i metod dokonywanych wywłaszczeń, jak również faktu, że u ich podstaw leżą różnorodne motywacje ideologiczne, polityki redystrybucyjne przybierać zaś mogą wiele wcieleń instytucjonalnych, z punktu widzenia analizy własnościowej ostatecznie uznaje on je za egzemplifikacje tego samego pojęcia⁸⁵.

Hoppe rozróżnia cztery odmiany socjalizmu: socjalizm typu sowieckiego⁸⁶, socjalizm typu socjaldemokratycznego, socjalizm konserwatywny oraz socjalizm inżynierii społecznej. Należy przy tym zaznaczyć, że jego podział stanowi typologię, nie klasyfikację. Schemat Hoppego nie jest bowiem jednokryterialny: jak zobaczymy, wymienione rodzaje socjalizmu wyróżniane są na podstawie kryteriów zarówno instytucjonalnych (instytucjonalny sposób łamania praw własności), jak i ideologicznych (sposób uprawomocnienia socjalistycznych polityk). Ponadto dystynkcje Hoppego mają charakter typów idealnych. Nie występują one nigdzie w postaci czystej, a różne elementy różnych socjalistycznych modeli w praktyce się ze sobą mieszają. Na przykład nawet w większości państw socjalistycznych na wzór sowiecki dopuszczano jakiś zakres prywatnej własności czynników produkcji, współczesne systemy gospodarcze Zachodu czerpią zaś w różnych proporcjach ze wszystkich czterech modeli.

Socjalizm typu sowieckiego uchodzi, jak zwraca uwagę Hoppe, za „socjalizm *par excellence*”, jeśli nie za jedyną autentyczną formę socjalizmu w ogóle. Zgadza się to również z podanymi wyżej definicjami socjalizmu zaproponowanymi przez Misesa i Rothbarda. Chodzi bowiem właśnie o ten wariant socjalizmu, w którym

⁸⁴ H.-H. Hoppe, *A Theory...*, s. 62, wyd. polskie: s. 47. Wypada wspomnieć, że już w następnym zdaniu Hoppe zdaje się zaprzeczać temu stwierdzeniu, oznajmiając: „Oczywiście, w socjaldemokratycznym socjalizmie prywatne posiadanie nie musi wcale istnieć tylko z nazwy”. Życzliwa, uniesprzeczniająca egzegeza tych wypowiedzi pozwala jednakże przyjąć, że drugie z cytowanych zdań nie tyle podważa koncepcję „jedynie nominalnej” własności prywatnej, co wskazuje na doniosłość różnic co do tego, jak poszczególne socjalizmy eksploatują swoich obywateli. Świadczy o tym dalszy wywód mówiący o tym, że zakres wywłaszczeń może być w łagodniejszych odmianach socjalizmu minimalny.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ W oryginalnym wydaniu amerykańskim Hoppe określa go jako „socialism Russian style” – „socjalizm w stylu rosyjskim”. Polski tłumacz zdecydował się poprawić Hoppego, tłumacząc „socjalizm typu sowieckiego”, jako że chodzi o ustrój panujący w Związku Socjalistycznych Republik Sowietkich, nie zaś w „Rosji”. Przychylając się do jego argumentacji, również piszemy o „socjalizmie typu sowieckiego”. *Ibidem*, s. 31, wyd. polskie: s. 21, przyp. tłum.

kolektywizacji podlegają, przynajmniej idealnie, wszystkie środki produkcji⁸⁷. Jest to socjalizm ortodoksyjnego marksizmu, wcielany w życie w ZSRS i innych państwach, w których marksizmowi nadano status ideologii panującej, a propagowany również przez komunistyczne partie Zachodu⁸⁸. Mises pisał: „Socjalizm to przeniesienie środków produkcji z własności prywatnej na własność zorganizowanego społeczeństwa, czyli państwa”⁸⁹. Niemal to samo na temat własnego projektu mieli do powiedzenia Marks i Engels: „W tym sensie mogą komuniści zawrzeć swą teorię w jednym zdaniu: zniesienie własności prywatnej”⁹⁰.

Polityce kolektywizacji przyświecają w ujęciu Hoppego dwa główne cele ideologiczne: egalitaryzm oraz dążenie do przewyciężenia, wedle terminologii marksistowskiej, kapitalistycznej „anarchii produkcji”, mającej jakoby prowadzić do chaosu i marnotrawstwa⁹¹. Oba cele są równie iluzoryczne. Realizacja pierwszego – zrównania wszystkich obywateli poprzez wyeliminowanie prywatnej, a więc nierównej własności zasobów – okupiona jest bowiem podporządkowaniem całego życia gospodarczego scentralizowanemu państwu, dokładniej zaś – grupie centralnych planistów. Sytuacja taka nie tylko nie stanowi ucieleśnienia ideału równości, ale wręcz tworzy – w zakresie dystrybucji władzy – nierówność nieznaną w cechującym się zdecentralizowaną strukturą własności porządku kapitalistycznym. Z kolei przewyciężenie „anarchii produkcji” oznacza nic innego, jak zastąpienie systemu, w którym decyzje co do działań gospodarczych znajdują się w rękach osób

⁸⁷ *Ibidem*, s. 33, wyd. polskie: s. 21.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 34, wyd. polskie: s. 22. Trzeba pamiętać, że wywody Hoppego odnoszą się w tym punkcie do okresu, w którym powstała *Teoria socjalizmu i kapitalizmu*, czyli do lat 80. ubiegłego stulecia.

⁸⁹ L. von Mises, *Socjalizm*, tłum. S. Sękowski, Kraków 2009, s. 48. Dla Misesa tak zdefiniowany socjalizm tożsamy jest z komunizmem (*ibidem*, przyp. 1). Gwoli ścisłości należałoby raczej powiedzieć, że pokrywa się on z komunizmem marksistowskim, który stanowi pojęcie podrzędne wobec komunizmu *simpliciter*. W tym drugim zbiorze znajdują się przecież także komunizmy anarchistyczne (a zatem nieprzewidujące centralizacji środków produkcji w rękach państwa) i konsumpcyjne (domagające się uspołecznienia wszystkich dóbr, nie tylko produkcyjnych). Co najmniej jedna z tych własności, a niekiedy obie, cechuje anarchistycznych konkurentów Marksa oraz większość „utopijnych” komunizmów protomarksistowskich. Zob. D. Grinberg, *op. cit.*, *passim*; J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000, *passim*.

⁹⁰ K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, [w:] *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1949, s. 38. „Niemal”, ponieważ w enuncjacji Marksa i Engelsa *explicite* brak jest czynionego przez Misesa uściślenia, że chodzi o relokację własności środków produkcji, niekoniecznie zaś dóbr konsumpcyjnych. Dalej autorzy *Manifestu komunistycznego* objaśniają jednak, że celem komunistów nie jest zniesienie osobistej własności robotników, stwierdzając między innymi: „Komunizm nie odbiera nikomu władzy przywłaszczania sobie produktów społecznych, odbiera jedynie władzę ujarzmania cudzej pracy za pomocą tego przywłaszczenia”. *Ibidem*, s. 40. Na temat różnicy pomiędzy komunistyczną własnością środków produkcji a komunizmem konsumpcyjnym por. A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności*, Warszawa 1996, *passim*.

⁹¹ H.-H. Hoppe, *A Theory...*, s. 35, wyd. polskie: s. 22.

będących prywatnymi właścicielami, systemem opartym na scentralizowanych rządach innych osób – planistów⁹².

Drugi z rozpatrywanych przez Hoppego modeli socjalizmu to socjalizm socjaldemokratyczny. Jak podkreśla Hoppe, dzieli on z socjalizmem sowieckim ideologiczne korzenie i cele. Obie wersje socjalizmu odwołują się do postulatów egalitarnych, obie też wywodzą się z marksizmu. Ich wyodrębnienie sięga przełomu XIX i XX wieku, kiedy to w obrębie ruchu robotniczego doszło do podziału na frakcję rewolucyjną oraz reformistyczno-rewizjonistyczną, wzmocnione w kolejnych dekadach przez spór o ocenę rewolucji październikowej oraz polityki Związku Sowieckiego. Różnice pomiędzy nimi dotyczyły zrazu wyłącznie politycznych metod. Socjalizm sowiecki dążył do likwidacji własności prywatnej metodami rewolucyjnymi: zniesienie dotychczasowego porządku odbywa się przy użyciu siły zbrojnej, zaś kolektywizacja środków produkcji następuje skokowo. Socjaldemokracja była natomiast reformistyczna; akceptowała ustrój parlamentarnej demokracji, dążąc do realizacji socjalistycznych postulatów właściwymi dla niego środkami⁹³.

Najdonioślejsza z różnic politycznych dzielących komunistów (rzeczników socjalizmu w stylu sowieckim) oraz socjaldemokratów pojawiła się jednak pod wpływem spektakularnej klęski centralnego planowania w ZSRS. W rezultacie doszło do krystalizacji socjaldemokracji jako odrębnej od komunistycznej ortodoksji formy socjalizmu. W swojej dojrzałej postaci socjaldemokracja wykazuje się następującymi cechami dystynktywnymi:

Po pierwsze, socjalizm socjaldemokratyczny, co pozytywnie odróżnia go od tradycyjnego socjalizmu marksistowskiego, nie zakazuje prywatnego posiadania środków produkcji, a nawet godzi się na to, by *wszystkie* środki produkcji były prywatną własnością – z wyjątkiem jedynie edukacji, dróg i komunikacji, centralnej bankowości oraz policji i sądów. Co do zasady każdy ma prawo przywłaszczania i prywatnego posiadania środków produkcji, ich sprzedawania, kupowania lub wytwarzania, podarowania w prezencie lub wynajmowania na podstawie umowy. Po drugie jednak, żaden

⁹² *Ibidem*, s. 35-38, wyd. polskie: s. 24-26.

⁹³ *Ibidem*, s. 57, wyd. polskie: s. 42-43. Choć dzieje marksizmu nie stanowią tematu tej pracy, warto zauważyć, że Hoppe upraszcza nieco spory doktrynalnie zachodzące wewnątrz tej ideologii. W rzeczywistości bowiem na początku XX w. istniały w jej ramach przynajmniej trzy główne orientacje: Bernsteinowski rewizjonizm, filozoficznie ortodoksyjny, ale doktrynalnie otwarty na opcję reformistyczną kierunek reprezentowany przez Karola Kautsky'ego, oraz rewolucyjna orientacja Lenina czy Róży Luksemburg, między którymi także dochodziło do istotnych kontrowersji dotyczących przede wszystkim organizacji ruchu rewolucyjnego. Tymczasem Hoppe wskazuje na Bernsteina jako na głównego rzecznika kierunku „reformistyczno-rewizjonistycznego”, przeciwstawiając mu Kautsky'ego jako „przedstawiciela ortodoksji” (przyj. 36). W kontekście całego wywodu Hoppego stwarza to wrażenie, jakoby reformizm był tożsamy z rewizjonizmem, Kautsky reprezentował zaś „socjalizm typu sowieckiego” w taki sam sposób jak Lenin czy Stalin. Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn 1988, s. 381-449.

właściciel środków produkcji nie posiada w sposób prawowity *całości* dochodu, jaki uzyskuje dzięki użytkowaniu swoich środków produkcji, ani też żaden właściciel nie może podejmować decyzji w kwestii tego, jaką część *całkowitego* dochodu przeznaczyć na konsumpcję i inwestycje. Część dochodu uzyskanego z produkcji należy w sposób prawowity do społeczeństwa, któremu jest przekazywana, a następnie, zgodnie z koncepcjami egalitaryzmu czy sprawiedliwości dystrybtywnej, redystrybuowana pomiędzy jego poszczególnych członków⁹⁴.

Ponadto udział ten, podobnie jak wielkość zasobów, które pozwala się zachować producentom, jest nieokreślony i zmienny⁹⁵. Podstawowy instrument polityki redystrybucji stanowi natomiast opodatkowanie dochodu i majątku⁹⁶.

Trzecim typem socjalizmu jest w ujęciu Hoppego socjalizm konserwatywny. Swój wywód na temat konserwatyzmu rozpoczyna Hoppe od przedstawienia historycznego zarysu ustroju feudalnego i jego zmiernictwa. System ten, z modyfikacjami panujący w Europie aż do XVIII wieku, w swojej pierwotnej formie charakteryzował się według Hoppego rozproszoną władzą lokalnych panów, roszcujących sobie prawo własności do ziemi oraz wszystkiego, co się na niej znajdowało, niekiedy łącznie z zamieszkującymi ją ludźmi. Z perspektywy libertariańskiej koncepcji własności ich roszczenia były niczym innym jak tylko uzurpacją – chodziło przecież o ziemie zawłaszczone wcześniej i użytkowane przez innych ludzi. Hoppe pisze:

Z tego powodu odwołująca się do tych rzekomych praw własności i ustalana jednostronnie przez suzerena praktyka wynajmowania ziemi i innych czynników produkcji naturalnym właścicielom w zamian za dobra i usługi musiała zostać wprowadzona w życie wbrew ich woli, przy użyciu brutalnej siły i zbrojnej przemocy, z pomocą szlacheckiej klasy wojskowych, nagradzanych przez suzerena za swe usługi dopuszczeniem do udziału w wyzysku i podziale dochodów. Dla zwykłego człowieka podlegającego temu porządkowi życie oznaczało tyranię, wyzysk, gospodarczą stagnację, biedę, głód i beznadziejność⁹⁷.

Z tego godnego pożałowania stanu wyrwała społeczeństwo dopiero rewolucja przemysłowa, umożliwiona przez rozprzestrzenienie się filozofii liberalizmu oraz wolnorynkowej ekonomii⁹⁸. Te emancypacyjne trendy, przynoszące dynamiczne

⁹⁴ H.-H. Hoppe, *A Theory...*, s. 60-61, wyd. polskie: s. 46.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 64 i nn., wyd. polskie: s. 49 i nn.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 84, wyd. polskie: s. 68.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 88, wyd. polskie: s. 72. Jako kamienie milowe w dziejach myśli liberalnej wymienia Hoppe, poniekąd konwencjonalnie, *Dwa traktaty o rządzie* Locke'a oraz *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* Adama Smitha. O ile przywołanie dzieła Locke'a nie zaskakuje, o tyle pochwała pod adresem Smitha może dziwić, jeśli ma się na względzie intelektualną zależność Hoppego od Rothbarda. Rothbard tymczasem przypuścił w swojej historii myśli ekonomicznej bezkompromisowy atak na Smitha, obwiniając go o zapoznanie osiągnięć wcześniejszych ekonomistów,

zmiany i zwiększoną ruchliwość społeczną, napotkały opór dwojakiego rodzaju: ze strony egalitarnej i progresywnej ideologii socjalistycznej oraz antyegalitarnej i reakcyjnej ideologii konserwatywnej. „Konserwatyzm – stwierdza Hoppe – stanowi [...] antyegalitarną, reakcyjną odpowiedź na rozpoczęte przez zliberalizowane społeczeństwo dynamiczne zmiany – odpowiedź antyliberalną, która nie uznając osiągnięć liberalizmu, idealizuje i gloryfikuje stary system feudalny z powodu jego uporządkowania i stabilności”⁹⁹. W ujęciu Hoppego, konserwatyzm należy klasyfikować jako ideologicznego sukcesora feudalizmu. O ile bowiem ten ostatni stanowił „arystokratyczny socjalizm”, o tyle konserwatyzm jest „socjalizmem burżuazyjnego establishmentu”¹⁰⁰. Ponieważ w myśli konserwatywnej centralną pozycję zajmuje pojęcie tradycji, polityka konserwatyizmu sprowadza się do przeciwdziałania zmianom lub przynajmniej spowalniania ich tempa (charakterystyka ta przywodzi na myśl krytykę „reguł zorientowanych na stan rzeczy”, znaną z *Eigentum, Anarchie und Staat*¹⁰¹). W aspekcie własnościowym oznacza to utrwalanie istniejącej, nieegalitarnej dystrybucji dochodów i majątków. Co za tym idzie, konserwatywny model socjalizmu wspiera się na dwu zasadach. Według pierwszej, podobnie jak w socjalizmie socjaldemokratycznym, środki produkcji pozostają w rękach prywatnych. Zgodnie z drugą jednak, właściciel nie posiada praw do całości własności i całości dochodu z niej – do ich części prawa przysługują społeczeństwu, które ustala również wielkość swojego udziału¹⁰². Co istotne, ze względu na swoje zachowawcze intencje konserwatyzm przeciwstawia się kapitalistycznemu stanowisku w sprawie własności w jeszcze jednym punkcie. Mianowicie kładzie on nacisk na prawo dotychczasowych właścicieli do utrzymania *wartości* swojej własności, podczas gdy prawo właścicielstwa, na którym ufundowany jest kapitalizm, dotyczy jedynie fizycznej nienaruszalności obiektów będących przedmiotem tytułów własności¹⁰³. Pociąga to za sobą konieczność dostosowania się

a przede wszystkim o zbudowanie za sprawą laborystycznej teorii wartości podwalin pod ekonomię Marksowską. Dzieło Rothbarda ukazało się wszelako dopiero w 1995 r. Hoppe, pisząc pod koniec lat 80. *Teorię...*, najwyraźniej nie znał więc jeszcze stanowiska swojego mentora albo też nie był do niego przekonany, ewentualnie sam Rothbard nie zdążył go jeszcze sformułować. W późniejszych swoich pracach Hoppe nie wspomina o Smithie, w związku z czym nie polemizuje również z krytyką przeprowadzoną przez Rothbarda. Prezentowana przez Hoppego ocena całego klasycznego liberalizmu staje się zaś z biegiem lat bardziej krytyczna, a historyczne interpretacje, także dotyczące feudalizmu, znacznie bardziej rewizjonistyczne od poglądów referowanych przez nas w tym rozdziale. Będzie o tym jeszcze mowa w rozdz. V tej książki. Por. M.N. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought vol. 1*, Auburn AL 2006, s. 435-471.

⁹⁹ H.-H. Hoppe, *A Theory...*, s. 90, wyd. polskie: s. 74.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 91-92, wyd. polskie: s. 75.

¹⁰¹ Zob. rozdz. II.

¹⁰² *Ibidem*, s. 93-94, wyd. polskie: s. 76-77.

¹⁰³ Zob. rozdz. II.

właścicieli do zmian wartości wywoływanych tym, co ze swoją własnością robią inni, oraz przewidywania tych zmian. Konserwatyzm natomiast, występując przeciwko zmienności cechującej porządek kapitalistyczny, dąży do uniezależnienia wartości własności od wahań koniunktury, co implikuje potrzebę nałożenia ograniczeń na dysponowanie fizyczną własnością¹⁰⁴. Na politykę obrony *status quo* składają się trzy główne instrumenty: kontrola cen, regulacje i kontrola zachowań, obejmująca zwłaszcza praktyki sprzeczne z wyznawaną przez dany reżim konserwatywny wizją tradycyjnej moralności.

Socjalizm inżynierii społecznej wyróżnia z kolei przede wszystkim specyficzne uzasadnienie epistemologiczne, dostarczane przez pozytywistyczną wizję nauki, obejmującą scjentystyczny monizm metodologiczny oraz empirystyczny weryfikacjonizm bądź falsyfikacjonizm. Z pozytywistycznej metodologii socjalizm ten wysnuwa konkluzję, że o sprawach ekonomicznych niczego nie można wiedzieć *a priori* – ważność wszelkich twierdzeń na temat społeczeństwa zasadza się na doświadczalnych testach. Każdą propozycję odgórnego formowania spraw społecznych można zatem spróbować wcielić w życie, by przekonać się, jaki będzie rezultat. W ten sposób błędna, sprzeczna wewnętrznie epistemologia pozytywizmu kulminuje praktycznie w socjalizmie. Jego zasady w wariancie społecznej inżynierii są następujące: właściciele rzadkich zasobów mogą postępować z nimi wedle uznania, ale tylko dopóty, dopóki nie koliduje to z życzeniami inżynierów. W takim wypadku mają oni prawo do dowolnej ingerencji w rynek, jednostronnie określając pożądane rezultaty, w imię których dokonywać się będzie interwencji. Ponadto dodatkową niepewność prawną generuje stosowanie się do reguł weryfikacjonizmu/falsyfikacjonizmu – podmioty prowadzące produktywną działalność nie mogą nigdy wiedzieć, jakie będą wyniki projektowania rzeczywistości metodą prób i błędów oraz jak wyniki te wpłyną na treść prawa własności. Nadaje to własności prywatnej – tak samo jak w innych modelach socjalizmu – status czysto nominalny i iluzoryczny¹⁰⁵. Inaczej jednak niż socjaldemokraci i konserwatyści, formułujący jasne i całościowe cele ideologiczne takie jak egalitaryzm czy obrona tradycyjnego ładu, adwokaci omawianego typu socjalizmu stosują zasady „interwencji punktowej, niezasadniczej, elastycznej inżynierii cząstkowej”¹⁰⁶. Jak wskazuje Hoppe,

[...] socjalista-inżynier pozornie jest otwarty na zmienne reakcje i nowe poglądy. Postawa ta z pewnością podoba się wielu ludziom, którzy nie opowiedzieliby się za żadną inną odmianą socjalizmu. Z drugiej strony jednak należy pamiętać, że inżynierowie społeczni są gotowi wypróbować na swoich współobywatelach – traktowanych

¹⁰⁴ H.-H. Hoppe, *A Theory...*, s. 94-95, wyd. polskie: s. 77-78.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 144-145, wyd. polskie: s. 123-124.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 145, wyd. polskie: s. 124.

jak zbiory zmiennych, którymi można, stosując technikę odpowiednich bodźców, manipulować niczym pionkami na szachownicy – wszystko, w tym również najbardziej niedorzeczne pomysły¹⁰⁷.

Ujmując rzecz jeszcze dosadniej niż Hoppe, można powiedzieć, że Popperowska idea cząstkowej inżynierii społecznej okazuje się nie fundamentem społeczeństwa otwartego pojmowanego jako społeczeństwo wolne, lecz eksperymentów na ludziach¹⁰⁸. Wbrew popularnemu (upowszechnionemu między innymi przez Poppera i jego uczniów¹⁰⁹) przekonaniu o związkach epistemologicznego fundamentalizmu z autorytarną polityką, aprioryczna prakseologia okazuje się natomiast osłoną przed woluntaryzmem władzy¹¹⁰.

3. Teoria walki klas

3.1. Analiza klasowa

Rekonstrukcja Hoppeańskiej teorii państwa byłaby niekompletna bez uwzględnienia rozwijanej przez niemieckiego myśliciela koncepcji konfliktu klasowego. W eseju *Marksistowska i austriacka analiza klasowa* Hoppe stwierdza, że wypracowana przez Marksa i Engelsa teoria walki klas jest „zasadniczo poprawna”¹¹¹. Jakkolwiek Marksowskie rozwinięcie podstawowych twierdzeń analizy klasowej musi zostać uznane za mylące i odrzucone, jej „twardy rdzeń” (*hard-core*) można z powodzeniem przeformułować, uzyskując w rezultacie adekwatną interpretację procesów historycznych. W ujęciu Hoppego, na ów twardy rdzeń składa się pięć tez, z których każda podlega z jego strony odpowiedniej modyfikacji.

1. „Historia wszelkiego społeczeństwa dotychczasowego jest historią walk klasowych”¹¹². Walka rozgrywa się pomiędzy relatywnie nieliczną klasą rządzącą a większą klasą wyzyskiwanych, forma wyzysku ma zaś charakter gospodarczy.
2. Klasa panująca jest zjednoczona w swoim dążeniu do utrzymania pozycji wyzyskiwaczy, nigdy celowo nie rezygnuje z władzy i eksploatacji. Władze i dochody muszą jej być wyrywane w toku walk, dochodzących do skutku pod warunkiem

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ Hoppe nie wymienia w tym punkcie Poppera z nazwiska, jednak pojęcie cząstkowej inżynierii społecznej pochodzi oczywiście od niego. K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, tłum. H. Krahelska, Warszawa 2006, s. 201 i nn.

¹⁰⁹ Zob. np. H. Albert, *Treatise on Critical Reason*, Princeton 1985, s. 199-229.

¹¹⁰ Pogląd, że austriacy powinni porzucić absolutyzm teoriopoznawczy z uwagi na jego antyliberalne implikacje, prezentuje A. Linsbichler: *Was Ludwig von Mises a Conventionalist? A New Analysis of the Epistemology of the Austrian School of Economics*, London 2017, s. 99.

¹¹¹ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 117, wyd. polskie: s. 127.

¹¹² Cyt. za wyd. polskim: K. Marks, F. Engels, *op. cit.*, s. 26.

zaistnienia odpowiedniej świadomości klasowej wyzyskiwanych, rozumiejących swój podrzędny status w społeczeństwie.

3. Panowanie klasowe manifestuje się w regułach dotyczących praw własności, w terminologii marksisowskiej – w określonych „stosunkach produkcji”. Dla ochrony tych reguł klasa panująca tworzy państwo jako aparat przymusu i kieruje nim. Państwo wspomaga i konserwuje zastaną strukturę klasową, budując system „sprawiedliwości klasowej” (*class justice*). Ponadto współtworzy ideologiczną nadbudowę, zaprojektowaną w celu utrwalania stosunków opartych na wyzysku.
4. Proces wewnętrznej konkurencji w ramach klasy rządzącej niesie ze sobą koncentrację i centralizację władzy. Wielobiegunowy porządek wyzysku ustępuje z czasem miejsca oligarchii lub monopolowi, w ramach których działa mniej ośrodków eksploatacji, te zaś, które przetrwają, tworzą hierarchiczny układ. Aspektem tego procesu centralizacji jest intensyfikacja imperialistycznych wojen i terytorialnej ekspansji.
5. W miarę narastania tendencji centralizacyjnych władza klasowa staje się coraz bardziej niekompatybilna z rozwojem społecznym. Kolejne kryzysy gospodarcze pojawiają się coraz częściej, tworząc obiektywne warunki rewolucji¹¹³.

W oryginalnej, zaproponowanej przez Marksa wersji, teoria ta okazuje się nie do utrzymania, o czym przesądza inicjalny błąd, wypaczający znaczenie wszystkich fundamentalnych dla analizy klasowej tez: fałszywa koncepcja wyzysku. Podstawę tej ostatniej stanowi – oprócz rzecz jasna błędnych z punktu widzenia libertarianizmu wyobrażeń na temat sprawiedliwości – laborystyczna teoria wartości, skutecznie odparta przez nowoczesną, marginalistyczno-subiektywistyczną ekonomii¹¹⁴.

Jak wobec tego powinna wyglądać prawidłowa teoria wyzysku? Jest to oczywiście teoria austro-libertariańska. „Wyzysk – pisze Hoppe – jest wywłaszczeniem zawłaszczających, producentów i oszczędzających przez spóźnionych niezawłaszczających, nieoszczędzających i niezawierających umów; to wywłaszczenie ludzi, których prawa do własności są oparte na pracy i umowach przez ludzi, których

¹¹³ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics...*, s. 117-119, wyd. polskie: s. 127-129.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 120-121, przyp. 4, wyd. polskie: s. 130-132, przyp. 5. Hoppe pomija szczegóły krytyki laborystycznej teorii wartości, uznając ją za do tego stopnia przebrzmiałą, że nawet wśród marksistów niewiele pozostało takich, którzy skłonni byliby jej bronić. Najbardziej znaną a zarazem wyczerpującą refutację tej teorii wraz z całą Marksowską teorią wyzysku zaprezentował wśród ekonomistów szkoły austriackiej Böhm-Bawerk w swojej przełomowej pracy na temat ekonomii Marksowskiej. Zob. E. von Böhm-Bawerk, *Karol Marks i koniec jego systemu*, [w:] *idem*, L. von Mises, M.N. Rothbard, *Marksizm. Krytyka*, tłum. M. Zieliński, J. Lewiński, Wrocław 2016, s. 1-78. Zob. też E. Böhm-Bawerk, *Capital and Interest. A Critical History of Economical Theory*, tłum. W. Smart, London-New York 1890, s. 367-392.

prawa są wyssane z palca i którzy ignorują cudzą pracę i umowy”¹¹⁵. Tak pojęty wyzysk istotnie – zgodnie z pierwszym twierdzeniem marksistowskiej analizy klasowej – stanowi immanentną część historii. Rzeczywiście dzieli on społeczeństwo na dwie przeciwstawne klasy: na pierwotnych zawłaszczających, producentów i uczestników dobrowolnych wymian oraz tych, którzy przejmują dobra wytworzone przez tamtych za pomocą agresji¹¹⁶. Dokładniej: na klasę wyzyskującą i wyzyskiwaną składają się według Hoppego – odpowiednio – płatnicy i beneficjenci netto podatków¹¹⁷.

Sposób, w jaki Hoppe przeformułuje dalsze komponenty Marksowskiej historiozofii, nie powinien zaskakiwać w świetle dotychczas zreferowanych w tej pracy poglądów filozofa. Marksistowskie pojęcie świadomości klasowej ukrywa się w jego myśli pod nazwą „opinii publicznej”. Utrzymanie ładu społecznego ufundowanego na wyzysku wymaga zapewnienia aprobaty społecznej, natomiast do sytuacji rewolucyjnej dochodzi, gdy stosunki panowania zostaną uchwycone w percepcji eksploatowanej grupy (teza 2)¹¹⁸.

Ugruntowane w dystrybucji praw własności stosunki społeczne to nic innego, jak wypaczenie naturalnego porządku wyrastającego z poszanowania zasady nie-agresji przez państwo. „Sprawiedliwość klasowa” oznacza państwowy monopol jurysdykcyjny, naruszający Kantowską zasadę uniwersalizacji norm poprzez przyzwolenie funkcjonariuszom państwa na czyny zabronione osobom prywatnym. Istnienie ideologicznej nadbudowy manifestuje się zaś w propagandowych wysiłkach państwa na rzecz pozornego uprawomocnienia swoich rządów (teza 3)¹¹⁹.

Mimo że marksizm fałszywie postrzega państwo jako strażnika własności prywatnej, nie myli się co do oceny państwa jako instytucji wyzysku. Nadto, przedstawiając co prawda błędne wyjaśnienie tego faktu, trafnie rozpoznaje redystrybucyjny aspekt działalności państwa, w szczególności eksponując jego sojusz z wielkim biznesem, zwłaszcza – sektorem bankowym, który ze swojej strony uzyskuje dzięki kolaboracji z państwem szersze możliwości dokonywania machinacji na podstawie rezerwy cząstkowej¹²⁰.

Proces koncentracji władzy w obrębie klasy panującej wiąże się z kolei z rywalizacją państw o poszerzanie zasięgu swojej jurysdykcji. Podstawowym instrumentem tej rywalizacji są podbój i wojna. Z perspektywy biznesowych sojuszników państwa, wśród których prym wiodą banki, działania te niosą ze sobą perspektywy

¹¹⁵ H.-H. Hoppe, *Economics and Ethics...*, s. 125-126, wyd. polskie: s. 136.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 126-127, wyd. polskie: s. 136-137.

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 128-129, przyp. 13, wyd. polskie: s. 138-139, przyp. 14.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 127-128, wyd. polskie: s. 137-138.

¹¹⁹ *Ibidem*, s. 128-130, wyd. polskie: s. 138-140.

¹²⁰ *Ibidem*, s. 130-132, wyd. polskie: s. 140-142.

dodatkowego zysku. Sojusz banków i państwa owocuje „imperializmem monetarnym” (*monetary imperialism*), polegającym na wymuszeniu przez dominujące w stosunkach międzynarodowych państwo akceptacji jego waluty jako podstawy systemu pieniężnego, co umożliwi mu czerpanie profitów z międzynarodowo koordynowanej inflacji. Dokonywane przez państwa próby umocnienia swojego monopolu w drodze eliminacji konkurencyjnych terytorialnych monopolistów (innych państw) skutkują redukcją liczby państw i, co za tym idzie, globalną tendencją do koncentracji i centralizacji władzy (teza 4)¹²¹.

Wreszcie, stagnacja i notoryczne kryzysy gospodarcze wywoływane przez państwo nasilają się coraz bardziej w miarę konsolidacji terytorialnego monopolu na przemoc umożliwionej przez usunięcie konkurencji na zewnątrz i rozszerzenie funkcji aparatu państwa wewnątrz. Rosnąca frustracja społeczeństwa wywołuje w takiej sytuacji skłonność do odrzucenia dotychczasowego porządku (teza 5)¹²².

Aby uniknąć nieporozumień, Hoppe zastrzega, że powyższa interpretacja historii nie zasadza się na wierze w istnienie historycznej konieczności. „Wbrew twierdzeniom marksistowskim, nie jest to jednak rezultatem żadnych praw historii. W rzeczywistości nie istnieje nic takiego, jak nieubłagane prawa historii w rozumieniu marksistów” – zaznacza¹²³.

3.2. Spór o klasową koncepcję państwa

Nie bez powodu zamieściliśmy opis Hoppeańskiej koncepcji walki klas na końcu tego rozdziału. Stanowi ona zwieńczenie rozwijanej przez Hoppego teorii państwa i zarazem skupia w sobie najbardziej newralgiczne punkty tej teorii. Daje się ona sprowadzić do czterech twierdzeń: (a) państwo to terytorialny monopolista jurysdykcji i opodatkowania; (b) państwo jest moralnie nieakceptowalne; (c), niezależnie od treści ludzkiej natury, państwo nie stanowi racjonalnego rozwiązania problemu ładu społecznego; (d) państwo wykazuje inherentną skłonność do wewnętrznej i zewnętrznej ekspansji. Pierwsze z tych twierdzeń ma charakter definicyjny, drugie – etyczny. Tezy (c) i (d) wynikają natomiast z ekonomicznych i politologicznych dociekań dotyczących struktury bodźców, w ramach której operują członkowie państwa. Są one oparte na czynionym *expressis verbis* założeniu, zgodnie z którym państwowi funkcjonariusze kierują się w swoich działaniach wąsko zdefiniowanym interesem własnym, obejmującym dążenie do maksymalizacji władzy oraz dochodu. W rezultacie Hoppe może opisywać państwo jako organizację o stałych, jednolitych interesach, znajdujących odzwierciedlenie w fiskalizmie, wojnach,

¹²¹ *Ibidem*, s. 132-136, wyd. polskie: s. 142-146.

¹²² *Ibidem*, s. 136-138, wyd. polskie: s. 146-148.

¹²³ *Ibidem*, s. 136, wyd. polskie: s. 146.

redystrybucji, indoktrynacji, monopolizacji czy centralizacji. Tym samym myślenie w kategoriach konfliktu klasowego spowija wszystkie wywody autora *Wielkiej fikcji* na temat ekspansywnych skłonności instytucji państwa. Zachodzącą wśród libertarian i Austriaków kontrowersję dotyczącą klasowej interpretacji społeczeństwa można zatem potraktować jako *pars pro toto* – jej refutacja bądź obrona będzie zarazem refutacją albo obroną Hoppego teorii państwa w jej politologicznych i ekonomicznych aspektach.

Zagorzałym przeciwnikiem paradygmatu klasowego w naukach społecznych był Ludwig von Mises. Można powiedzieć, że zdaniem Misesa fundamentalny błąd Marksa sprowadza się do przyjęcia przez myśliciela z Trewiru perspektywy kolektywizmu czy też holizmu metodologicznego. Zamiast o jednostkach, filozofia społeczna Marksa traktuje o klasach. Przeocza więc możliwość konfliktu pomiędzy interesami jednostki a opisywanymi przez doktrynę interesami jej klasy. Problem ten wzmaga dodatkowo zamieszanie wywołane pomyleniem przez Marksa pojęć klasy i kasty. Tylko bowiem potraktowanie klas społecznych jako prawnie zamkniętych kast mogłoby zdaniem Misesa upoważniać do rozpatrywania interesów ich członków w kategoriach permanentnej zgodności. Tymczasem w ustroju kapitalistycznym stratyfikacja klasowa nie ma takiego charakteru: panujący porządek cechuje się dużą pionową mobilnością społeczną, w związku z czym jednostki regularnie zmieniają przynależność klasową w ciągu swojego życia. Zaangażowanie w walkę rewolucyjną nie leży zatem bardziej w interesie proletariusza niż dążenie do opuszczenia klasy robotniczej i zasilenia szeregów burżuazji. Ponadto każdy proletariusz jest nie tylko pracownikiem najemnym, lecz także konsumentem. Jako taki jest więc zainteresowany jak najwyższą jakością i jak najniższymi cenami dóbr. W zależności od funkcji katalaktycznej, w jakiej go konceptualnie umieszczamy, jego interesy mogą zatem być zarówno zbieżne, jak i rozbieżne z celami innych proletariuszy¹²⁴. Właściciele środków produkcji – przedsiębiorcy i kapitaliści – nie są zaś żadną klasą panującą; ponieważ ich zysk zależy od konsumenta, to on jest suwerenem gospodarki wolnorynkowej¹²⁵.

To, co pisze Mises na temat Marksa, stosuje się – *mutatis mutandis* – także do Hoppeańskiej teorii walki klas, wyjąwszy oczywiście obiekcję odnoszącą się kwestii suwerenności konsumenta. Także przeciw Hoppemu można by wysunąć zarzut porzucenia indywidualizmu metodologicznego oraz zignorowania przepływów osób pomiędzy klasami (tak jak proletariusz może stać się kapitalistą, tak też urzędnik

¹²⁴ Katalaktyka to w ujęciu Misesa dział ekonomii badający gospodarkę rynkową. Funkcje katalaktyczne – takie jak kapitalista, przedsiębiorca, pracownik najemny czy konsument – stanowią natomiast ogólne kategorie teoretyczne tej gałęzi wiedzy, funkcje spełniane przez uczestników gospodarki w systemie dobrowolnych wymian. L. von Mises, *Ludzkie działanie*, s. 201 i nn.

¹²⁵ *Idem, Teoria a historia*, s. 70-75.

państwowy może żywić ambicję, by zostać przedsiębiorcą lub przenieść się do sektora prywatnego w roli pracownika). Jak zgodnie sugerują Marcin Chmielowski i Krzysztof Śledziński, między libertariańskim indywidualizmem a kolektywizmem analizy klasowej ma tkwić napięcie¹²⁶. Uściślijmy, że chodziłoby tu o indywidualizm metodologiczny. Trudno bowiem zgadnąć, w jaki sposób paradygmat klasowy w ujęciu Hoppego miałby zaprzeczać indywidualizmowi etycznemu. Dodatkowo marksistowska teza o prymacie ekonomicznej bazy względem ideologicznej nadbudowy wchodzi *prima facie* w kolizję ze stworzoną przez Misesa, a przez Hoppego rozwijaną idealistyczną metodologią nauk społecznych.

W kontrze do prób łączenia libertarianizmu z teorią walki klas wypowieda się również David Friedman. W jego ocenie paradygmat konfliktu klasowego pomija szkody, jakie podmiotom utrzymującym się z podatków wyrządza szereg ustanawianych przez państwo praw. Jeżeli na przykład pracownicy administracji publicznej zatrudnieni w mieście stołecznym Waszyngton ponoszą jako pasażerowie straty z powodu regulacji rynku lotniczego, to niepodobna twierdzić, że mają oni obiektywny interes klasowy w ekspansji państwa w tej sferze życia. Co więcej, kompetencje przydatne w pracy w sektorze publicznym mogą być z równym powodzeniem dyskontowane w sektorze prywatnym. Nie jest więc tak, że członkowie aparatu państwa nie mają przyszłości poza etatystycznym porządkiem i dlatego dołożą zawsze wszelkich starań, by go bronić. Efektywna gospodarka czystego kapitalizmu może zaoferować im perspektywy co najmniej równie dobre jak ich obecny los¹²⁷.

Z drugiej strony, konstruowanie klasyczno-liberalnej lub libertariańskiej koncepcji walki klas nie jest bynajmniej nowatorskim przedsięwzięciem zainicjowanym przez Hoppego. Wprost przeciwnie: jak pokazuje Ralph Raico, korzenie marksistowskiej teorii konfliktu tkwią w pracach francuskich liberałów okresu Restauracji (1815-1830), takich jak Charles Comte, Charles Dunoyer czy wczesny Augustin Thierry. Wszyscy oni wskazywali na opozycję pomiędzy produktywnymi uczestnikami rynku a państwem i beneficjentami jego polityk jako dominujący wątek historii ludzkości i współczesnych im stosunków społecznych¹²⁸. Zapożyczeń tych nie ukrywali zresztą sami marksiści – otwarcie przyznawali się do nich cytowani przez Raico Marks, Engels i Lenin¹²⁹.

¹²⁶ M. Chmielowski, *Agoryzm. Teoria i praktyka*, Katowice 2015, s. 83; K. Śledziński, *Ku libertariańskiej teorii klas*, <http://liberalis.pl/2009/06/05/krzysztof-sledzinski-ku-libertarianskiej-teorii-klas/> [dostęp 1.06.2021].

¹²⁷ D. Friedman, *The Machinery of Freedom. Guide to a Radical Capitalism*, New York 2014, rozdz. 38.

¹²⁸ R. Raico, *Classical Liberal Roots of the Doctrine of Classes*, [w:] *Requiem for Marx*, red. Y. Maltsev, Auburn 1993, s. 193-210.

¹²⁹ *Ibidem*, s. 192-193.

Wśród nurtów libertarianizmu, rozwiniętą i zbliżoną do poglądów Hoppego teorią walki klas dysponuje za sprawą Wally'ego Congera agoryzm¹³⁰. Innym prominentnym orędownikiem tej teorii jest po stronie libertariańskiej lewicy Roderick T. Long¹³¹. Wątek walki klasowej pojawia się *expressis verbis* także u Rothbarda nie tylko w ramach rozważań dotyczących sojuszu państwa z wielkim biznesem i bankami¹³², ale również – tak jak u Hoppego – w postaci postrzegania funkcjonariuszy państwa jako pasożytniczej „klasy panującej”¹³³. O aparacie państwa jako grupie kierującej się jednolitym interesem pisze też nienależący do libertariańskiej lewicy ekonomista i filozof Anthony de Jasay, próbując wyjaśnić stałą historyczną tendencję państwa do ekspansji¹³⁴. W sumie więc – wbrew opinii Chmielowskiego – Hoppe nie jest wcale osobliwą postacią w towarzystwie lewicowo-libertariańskich teoretyków walk klasowych¹³⁵. Poniżej pokażemy, że nieprawdziwa jest także większość inkryminowanych przez krytyków podejścia klasowego błędów i sprzeczności.

Przeciwko sugestiom o kolizji, w jaką teoria klasowa miałaby popadać z indywidualizmem metodologicznym, należy powiedzieć, że wynika ona z niezrozumienia, czym indywidualizm metodologiczny jest. A głosi on tylko tyle, że wszelkie społeczne całości winny być rozpatrywane jako rezultaty działań jednostek. Nie oznacza on w żadnym razie twierdzenia, że każda z jednostek stanowi zamknięty kosmos, pozbawiony jakichkolwiek atrybutów i wartości dzielonych z innymi jednostkami. Gdyby tak było, odnośnie do spraw społecznych w ogóle nie można by wysuwać żadnych teorii i hipotez. Niemożliwa byłaby więc żadna nauka o ludzkim działaniu: ani prakseologia, ani tym bardziej aplikacja jej twierdzeń do konkretnych warunków historycznych poprzez zastosowanie procedur rozumienia. Nie do pomyslenia byłyby również inne szeroko rozpowszechnione zastosowania indywidualizmu metodologicznego, jak choćby teoria gier¹³⁶. Adekwatną definicję rozróżnienia pomiędzy metodologicznym indywidualizmem i holizmem podaje John Watkins:

Zgodnie z tą zasadą [indywidualizmu – N.S.] ostatecznymi składnikami świata społecznego są indywidualni ludzie, działający mniej lub bardziej odpowiednio do ich dyspozycji i rozumienia swych sytuacji. Każda złożona sytuacja społeczna, instytucja

¹³⁰ W. Conger, *Agorist Class Theory. A Left Libertarian Approach to Class Conflict Analysis*, [b.m.w.] 2016.

¹³¹ R.T. Long, *Toward a Libertarian Theory of Class*, [w:] *Social Class and State Power. Exploring an Alternative Radical Tradition*, red. D.M. Hart, G. Chartier, R.M. Kenyon, R.T. Long, London-New York 2018, s. 297-329.

¹³² M.N. Rothbard, *The Mystery of Banking*.

¹³³ *Idem*, *Egalitarianism as a Revolt...*, s. 79.

¹³⁴ A. de Jasay, *The State*, Indianapolis 1998, *passim*, zwłaszcza s. 290-301.

¹³⁵ M. Chmielowski, *Agoryzm. Teoria i praktyka*, Katowice 2015, s. 84.

¹³⁶ Zob. J. Watkins, *Wyjaśnianie historii: indywidualizm metodologiczny i teoria decyzji w naukach społecznych*, tłum. A. Chmielowski, Wrocław 2001, s. 70-133.

lub zdarzenie jest rezultatem szczególnej konfiguracji jednostek [...]. Jednostki mogą pozostawać anonimowe, a przypisane mogą im być *jedynie typowe dyspozycje* [podkreślenie – N.S.]¹³⁷.

Innymi słowy przypisywanie jednostkom działań charakterystycznych dla jakiegoś kolektywu – np. klasy społecznej – nie wystarczy, by zakwalifikować dane wyjaśnienie jako metodologicznie kolektywistyczne. Jak pisze Watkins, zgodnie z kolektywizmem, „systemy społeczne konstytuują »całości« w tym przynajmniej sensie, że niektóre ich mikroskopowe zachowania są kierowane przez makroskopowe, które są swoiście socjologiczne w tym sensie, że są *sui generis* i nie można ich wyjaśnić jako zwykłych prawidłowości lub tendencji wynikających z zachowania jednostek wchodzących w interakcję”¹³⁸. Jak wskazuje Watkins, typowymi przykładami zastosowania metody holistycznej są teorie cyklu koniunkturalnego, które w cyklicznych zmianach w gospodarce upatrują działania jakichś niezależnych od jednostek sił, a przede wszystkim marksistowski historycyzm¹³⁹. Często podnoszonym w literaturze wyróżnikiem holizmu jest ponadto sięganie – w miejsce cechujących indywidualizm wyjaśnień przyczynowych – po tzw. wyjaśnienia konstytutywne, upatrujące ostatecznych danych wyjaśniających działania jednostek w grupowych tożsamościach¹⁴⁰.

Hoppe, dzieląc z marksistami klasową wizję historii, nie podziela jednak ich wiary w spiszowe prawa dziejów. Nie odwołuje się również do wyjaśnień konstytutywnych, wskazujących na takie czy inne cechy tożsamości konkretnych grup społecznych – klas, narodów itp. – jako ustanawiające sposób ich działania. Jego wyjaśnienia pasożytniczych działań klasy panującej są indywidualistyczne. Wychożą one od przypisania abstrakcyjnie pojętym jednostkom pewnych uniwersalnych cech ludzkich, takich jak dążenie do zysku lub władzy, a następnie umieszczają owe jednostki w określonej (państwowej) strukturze instytucjonalnej, sprawdzając, jak stwarzane przez tę ostatnią bodźce wpłynąć będą na działania pojedynczych osób. Zilustrujmy to popularnym w szkole austriackiej scenariuszem z udziałem Robinsona i Piętaszka. Robinson bierze Piętaszka w niewolę. Odtąd tylko Piętaszek wykonuje produktywną pracę, natomiast Robinson czerpie frukty z przymusowej pracy swojej ofiary. Można zatem uznać, że relacja pomiędzy nimi nabrała cech stosunku klasowego: Robinson stał się jednoosobową klasą panującą, Piętaszek – jednoosobową klasą eksploatowaną. Usiłując przewidzieć, jakie będą

¹³⁷ *Ibidem*, s. 56.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ibidem*, s. 57.

¹⁴⁰ A. Wendt, *Społeczna teoria stosunków międzynarodowych*, tłum. W. Derczyński, Warszawa 2008, s. 80-88.

dalsze działania Robinsona, badacz społeczny taki jak Hoppe stwierdzi zapewne (kierując się zdroworoządkową psychologią), że skoro Crusoe jak wszyscy inni ludzie pożąda zapewne władzy i łatwego wzbogacenia, to nie puści on Piętaszka wolno, lecz raczej będzie zwiększał skalę eksploatacji tak długo, aż wyczerpanie niewolnika nie spowoduje spadku poziomu produkcji. Ponieważ w scenariuszu tym występują tylko Crusoe i Piętaszek jako klasy jednoosobowe, jasnym jest, że o holizmie metodologicznym nie ma tu mowy. Ale skoro tak, to dlaczego poszerzenie klas eksploatatorów i eksploatowanych tak, że ich liczebność wyniesie $1 + n$, miałyby cokolwiek zmieniać? Nadal przecież będziemy mieli do czynienia z tą samą procedurą eksplanacyjną i prognostyczną.

W opozycji do krytyki Friedmana należy natomiast zauważyć, że nawet jeśli biorcy podatków ponoszą pewne koszty związane z działalnością państwa, to ponoszą je w ramach dochodu pochodzącego z tej działalności. Na tej samej zasadzie – jak wskazuje Hoppe – nie sposób w rzeczywistości mówić o osobach, których dochód w całości bierze się z podatków, że płacą one podatki¹⁴¹. Pracownicy sektora publicznego mogą istotnie być – jak słusznie zauważa Friedman – zainteresowani redukcją aktywności państwa w niektórych obszarach, ale zawsze będą to obszary inne niż ich własna dziedzina. Takie konflikty interesów wewnątrz klasy panującej są rozpoznawane tak na gruncie marksistowskiej, jak i Hoppeańskiej teorii klasowej i nie mogą stanowić argumentu przeciwko niej. Wspólny mianownik przedstawicieli klasy rządzącej, tj. czerpanie dochodów z konfiskaty mienia, pozostaje bowiem nienaruszony.

Interesująca jest natomiast sugestia Friedmana, że możliwość wykorzystania przez przedstawicieli państwa swoich kwalifikacji w sektorze prywatnym obala paradygmat klasowy. W niektórych przypadkach istnienie takiej zdolności jest z pewnością prawdą, przy czym zakres tego zjawiska stanowi oczywiście kwestię empiryczną. Istotniejszą, bo dotyczącą metodologicznych podstaw nauk społecznych sprawą jest natomiast to, czy możliwość zamiany przez pracownika sektora z publicznego na prywatny uchyla możliwość klasowej interpretacji społeczeństwa. Nie wydaje się, by odpowiedź była twierdząca. Dopóki pojęcia takie jak robotnik najemny, kapitalista, przedsiębiorca czy – w interesującym nas przypadku Hoppeańskiej teorii walki klas – funkcjonariusz państwowy traktujemy jako typy idealne, możemy przypisywać im konkretne, specyficzne dla nich rodzaje wartościowań, nie twierdząc przy tym w żadnym razie, że opisujemy w ten sposób działanie każdego robotnika, kapitalisty, przedsiębiorcy czy urzędnika. To, co staramy się opisać, to działanie członka aparatu państwa *jako* członka aparatu państwa, biorcy podatków – *jako* biorcy podatków.

¹⁴¹ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 100, wyd. polskie: s. 153.

W tym punkcie warto jednak poczynić pewną uwagę dotyczącą tego, jak rozbieżności stanowisk metodologicznych Misesa i Hoppego wpływają na przyjmowane przez nich rozstrzygnięcia merytoryczne. Mises postrzegał dyscypliny historyczne jako co do zasady indywidualizujące, tj. badające jednorazowe wydarzenia i sytuacje historyczne w ich wyjątkowości; dla Hoppego z kolei doniosłość danej rekonstrukcji dla „gramatyki działania” rośnie wraz z poziomem ogólności¹⁴². W związku z tym Mises zachowywał daleko posunięty sceptycyzm wobec wielkich filozoficznych syntez dziejów; Hoppe, jak już widzieliśmy i jak będziemy jeszcze mogli się przekonać, może uznawać je za jedną ze swoich intelektualnych wizytówek. Co więcej, jak podkreśla zgodny w tej kwestii z Hoppem Anthony de Jasay, cechą dystynktywną ujęcia państwa jako klasy jest to, że traktuje ono państwo we wszystkich jego historycznych przejawach jako wyposażone w homogeniczne cele i właściwości, w przeciwieństwie do teorii widzących klasy w konkretnych formacjach biurokratycznych (jak w koncepcji „Nowej Klasy” Milovana Đžilasa)¹⁴³. Stąd też z pozycji czysto Misesowskich można by podnosić przeciw Hoppemu argument nadmiernych ambicji poznawczych, jakie wiąże on ze swoimi, nieapodyktycznymi przecież rozważaniami.

Od stopnia abstrakcji ważniejsze jest wszelako to, czy teoretyczna konceptualizacja pozwala na zrozumienie rzeczywistości. Nie sposób tymczasem nie zgodzić się z Hoppem, że niemal nieprzerwany rozrost władzy państwa, począwszy od czasów średniowiecza, jest faktem. Fakt ten staje się niezrozumiały, gdy w miejsce silnie założeniowej, ogólnej teorii Hoppego przyjmiemy bardziej umiarkowane podejście Misesa. Alfred G. Cuzan formułuje nawet prawa rozrostu i koncentracji władzy, proponując zaliczyć je w poczet ogólnych praw nauki o polityce, funkcjonujących na podobieństwo elementarnych praw ekonomii w rodzaju prawa podaży i popytu¹⁴⁴. Mamy tu do czynienia ze swoistym wyjaśnieniem nomologicznym, opartym jednak na nieściśłych, wywiedzionych z ogólnych spekulacji na temat ludzkich motywów prawach.

W kwestii relacji między bazą a nadbudową należy wreszcie stwierdzić, że Hoppe nie neguje zdolności członków aparatu państwa do autonomicznych osądów moralnych i porzucenia tak etatystycznej ideologii, jak i pozycji społecznej, którą ona legitymizuje, aczkolwiek pisze wyraźnie, że pozycja ta może wpływać dodatnio na podatność jednostek na wpływy etatyzmu (jak w przypadku wykpiwanych przez Hoppego intelektualistów pracujących na państwowych posadach). Głoszone przez Hoppego twierdzenie o prymacie idei w historii nie zostaje w ten sposób

¹⁴² Zob. rozdz. I.

¹⁴³ A. de Jasay, *op. cit.*, s. 300-301.

¹⁴⁴ A.G. Cuzan, *Some Principles of Politics*, „Libertarian Papers” 2017, 2 (9), s. 189-190.

całkowicie porzucone. Ostatecznie – zgodnie z tym twierdzeniem – dążenie funkcjonariuszy państwa do poszerzania swojej domeny i maksymalizacji dochodów nie stanowi, podobnie jak wszelka, wolnorynkowa lub agresywna działalność gospodarcza, czysto materialnego procesu; działania ekonomiczne są raczej, jako ludzkie działania, zjawiskami zakorzenionymi w sferze mentalnej, w hierarchiach wartości aktorów. Nie inaczej jest w przypadku członków aparatu państwa: dopuszczają się oni wyzysku, ponieważ wierzą, że są do tego uprawnieni.

Mimo to należy uznać, że za sprawą teorii klasowej Hoppe mityguje swój historyczny idealizm. Najwyraźniej bowiem jego koncepcje presuponują założenie, że pośród ludzkich celów istnieją takie, które odznaczają się szczególną trwałością, ich korzeni zaś trzeba szukać w rudymenarnych psychologicznych motywach postępowania, obejmujących chociażby zabieganie o władzę i bogactwo. Inaczej trudno byłoby uzasadnić wybór takich a nie innych założeń tymologicznych. Hoppe ze swojej strony wykazuje się w tej sprawie pewną niekonsekwencją. Przyznaje co prawda, że „Założenie mówi, że ludzie pragną władzy, w związku z czym można ich skłonić do tego, by swoimi działaniami wspierali państwo, jeśli tylko otrzymają od niego szansę zaspokojenia tego pragnienia. Gdy przyjrzymy się faktom, nie będziemy mieć właściwie żadnych wątpliwości, że również to założenie jest dziś realistyczne”¹⁴⁵. Zaraz potem wszakże dodaje: „Nie wynika to jednak z praw natury, ponieważ przynajmniej co do zasady można rozmyślnie doprowadzić do tego, by było ono nierealistyczne. Aby skończyć z etatyzmem i socjalizmem, wystarczy doprowadzić do zmiany opinii publicznej [...]”¹⁴⁶. W świetle całej Hoppeańskiej teorii państwa w ogóle, jak również jego wywodów na temat ideologii i korupcji intelektualistów w szczególności, wygląda ostatecznie na to, że opinia publiczna nie jest całkowicie plastyczna, idee zaś nie są – jak chciał Mises i jak deklaratywnie przyznaje Hoppe – ostatecznymi danymi historii.

Wydaje się jednak, że klucza do rozwiązania omawianej kontrowersji poszukiwać trzeba nade wszystko w podstawach filozofii praktycznej Hoppego. Klasowego paradygmatu w historii można mianowicie bronić ze stanowiska antypozytywistycznej tezy o koniecznym zakotwiczeniu humanistyki i nauk społecznych w aksjologii.

Jak wskazywał Apel, finalistyczna interpretacja historii może utrzymać się pod warunkiem, że potraktuje się ją jako artykulację ideałów przyświecających badaczowi, nie zaś jako kompleksowy opis rzeczywistości samej w sobie. Historiozof, przystępując do rekonstrukcji procesów historycznych z *explicite* wyłożonym, ugruntowanym w normatywnych warunkach wstępnym procesów

¹⁴⁵ H.-H. Hoppe, *A Theory...*, s. 196, wyd. polskie: s. 170.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

poznawczych standardem oceny, jest uprawniony do interpretowania dziejów z punktu widzenia takiego systemu wartości¹⁴⁷. Bynajmniej nie pociąga to za sobą przyzwolenia na manipulowanie materiałem historycznym w celach propagandowych. Chodzi raczej o selekcję przedmiotu badań, która – jak słusznie twierdził Leo Strauss – nie może dokonywać się poza kontekstem światopoglądu badacza. Historyk czy też historiozof, jako człowiek, jest działającym podmiotem, którego działania posiadają niezbywalny wymiar teleologiczny – są funkcją celów, jakie stawia sobie agent. W interesującym nas przypadku badań historycznych, wybór przedmiotu z konieczności nosi piętno hierarchii wartości badacza, od której uzależnione jest postrzeganie przez niego poszczególnych wydarzeń i procesów jako wartych albo niewartych zainteresowania¹⁴⁸. Ze swojej strony dodajmy, że takie kierunki w filozofii moralności jak Apłowska etyka dyskursu lub libertarianizm oferują dla naukotwórczych wyborów uzasadnienie w obiektywnych powinnościach etycznych, nie zaś w arbitralnych preferencjach naukowca bądź filozofa, mogących wynikać choćby z akademickiej koniunktury. Dla Hoppego etyka jest wszak dziedziną równie – choć w inny sposób – naukową, jak fizyka.

Apel w swojej koncepcji historycznych rekonstrukcji posługuje się analogią do Poppera i Lakatos metodologii racjonalnych rekonstrukcji w filozofii nauki. Tak jak historia i filozofia nauki selekcionują i hierarchizują materiał historyczny, powołując się na kryterium postępu naukowego (nie badają wszystkich zaistniałych w przeszłości czynności naukowych, lecz tylko te istotne w perspektywie rozwoju nauk), tak historiografii i historiozofii wolno selekcionować i hierarchizować fragmenty dziejów w perspektywie etyki¹⁴⁹.

W odniesieniu do Hoppego teorii walki klasowej oznacza to, co następuje: twierdzenie o konflikcie klasowym jako centralnym elemencie historii nie powinno być rozumiane jako postulat budowania wszechogarniającej, redukcjonistycznej teorii, w której każdy szczegół dziejów zostaje odniesiony do jednego, klasowo-konfliktowego schematu wyjaśniającego. Rzecz w tym, co Hoppe – jako teoretyk libertariański – eksponuje w historii jako *normatywnie* ważne.

Należy zaznaczyć, że powyższe odczytanie libertariańskiej teorii walki klas, jakkolwiek stanowi nawiązującą do poglądów Apla i Straussa racjonalną rekonstrukcję, wydaje się zgodne z intencjami Hoppego. Hoppe wypowiada się bowiem na temat etycznej podbudowy swoich rozważań następująco:

¹⁴⁷ K.O. Apel, *Zasada samofundowania swoich podstaw w hermeneutycznej rekonstrukcji historii*, tłum. P. Znaniecki, [w:] *Rozumność i racjonalność*, red. T. Buksiński, Poznań 1997.

¹⁴⁸ L. Strauss, *Sokratejskie pytania: eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 65 i nn.

¹⁴⁹ K.O. Apel, *op. cit.*, *passim*.

Jedni i drudzy [austriacy i marksiści – przyp. N.S.] sprzeciwiają się historiografii, która dostrzega tylko działania i zależności, wszystkie równe pod względem ekonomicznym i moralnym, oraz jedni i drudzy sprzeciwiają się historiografii, która nie przyjmując takiego wolnego od wartościowania stanowiska, sądzi, że wprowadzone uznaniowo subiektywne oceny wartości muszą stanowić podstawę sposobu opowiadania o historii. Przeciwnie, historia musi być opowiedziana w języku wolności i wyzysku, pasożytnictwa i zubożenia gospodarczego, własności prywatnej i jej niszczenia – inaczej jest opowiadana fałszywie¹⁵⁰.

W ten sposób uzyskujemy koherentną, normatywnie umocowaną wizję historii jako – jak pisał Rothbard – „wyścigu między władzą państwa a społeczeństwem”¹⁵¹. Jest to też podejście bliskie Kantowi – normatywistyczne i teleologiczne, ale nie historycystyczne w sensie Karla Poppera¹⁵².

Podsumowanie

W niniejszym rozdziale przedstawiliśmy Hansa-Hermanna Hoppego teorię państwa. Kolejno wskazaliśmy i omówiliśmy następujące jej elementy: uznanie logicznej niezgodności państwa i własności prywatnej, rozpoznanie wewnętrznej sprzeczności tkwiącej w ujęciu państwa jako instytucji ochronnej (producenta bezpieczeństwa, prawa i porządku), polemikę z „mitem Hobbesowskim”, czyli przekonaniem, że monopol przemocy stanowi lekarstwo na bolączki stanu natury, socjopsychologiczną genezę państwa jako organizacji opierającej się na agresji, propagandzie ideologicznej i redystrybucji, socjalistyczną naturę wszelkiej państwowości, wreszcie zaś – Hoppeańską teorię walki klas. Zgodnie z zajęтым przez nas stanowiskiem, ta ostatnia stanowi kluczowy punkt teorii państwa w ujęciu Hoppego oraz rdzeń związanej z nią historiozofii. Broniąc jej, zwróciliśmy zarazem uwagę na jej ograniczenia, wynikające ze spekulatywnego i idealno-typologicznego statusu prowadzonych przez Hoppego rekonstrukcji socjologiczno-historycznych. Przy okazji zilustrowaliśmy, w jaki sposób scharakteryzowane uprzednio rozbieżności metodologiczne między Hoppem a Ludwigiem von Misesem manifestują się

¹⁵⁰ H.-H. Hoppe, *Economics and Ethics...*, s. 126-127, wyd. polskie: s. 136-137. W tym miejscu po raz kolejny dokonujemy modyfikacji polskiego tłumaczenia. W polskim przekładzie fraza „historiography that instead of adopting such a valuenneutral stand” została oddana jako „historiografia, która zamiast przyjąć wolne od wartości stanowisko...”. W rezultacie może powstać wrażenie, jakby Hoppe jednocześnie opowiadał się przeciwko zasadzie wolności od wartościowania i ją rekomendował.

¹⁵¹ M.N. Rothbard, *Egalitarianism...*, s. 86.

¹⁵² Por. I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, [w:] *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. M. Żelazny i in., Kęty 2005, s. 31-43. K.R. Popper, *Nędza historycyzmu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1999, *passim*.

w rozbieżnościach rzeczowych, dotyczących teorii państwa i historiozofii. Jednocześnie, w drodze racjonalnej rekonstrukcji, wyeksponowaliśmy normatywny wymiar badanej teorii, pokazując, że identyfikacja walki klas jako dominującego motywu dziejów odzwierciedla nie tyle aksjologicznie nieuprzedzone badanie historycznej materii, ile raczej libertariańskie stanowisko etyczne jej twórcy.

Rozdział IV

Anarchia

W poprzednim rozdziale omówiliśmy sformułowaną przez Hoppego krytykę państwa. Obecnie chcemy natomiast przedstawić pozytywną wizję porządku społecznego ufundowanego na pełnym poszanowaniu praw własności prywatnej, jaką proponuje Hoppe, określaną przez niego jako „indywidualistyczny anarchizm własności prywatnej”, „stuprocentowy kapitalizm”, „czyste społeczeństwo prawa prywatnego” bądź „ład naturalny”, a w literaturze przedmiotu najczęściej jako „anarchokapitalizm”¹. Przedstawione zostaną wysuwane przez Hoppego argumenty na rzecz tezy, że w warunkach pełnej prywatyzacji nawet usługi takie jak ochrona policyjna, obrona przed zagrożeniami zewnętrznymi, tworzenie prawa oraz rozstrzyganie sporów prawnych nie tylko zostałyby dostarczone w odpowiedniej liczbie, ale wręcz byłyby zapewniane efektywniej, niż gdy zadania te złożone zostają w rękach państwa. W sprawozdawczej części tego rozdziału skupimy się na argumentacji ekonomicznej i politologicznej; bardziej fundamentalne, etyczne argumenty Hoppego przeciwko państwu zostały bowiem zreferowane w poprzednich rozdziałach, podobnie jak jego argumenty politologiczne odnośnie do natury i immanentnych, antywłasnościowych tendencji władzy państwowej².

Wizja ta stała się przedmiotem ożywionej debaty sięgającej lat 60. XX wieku. W tamtym czasie rozeszły się drogi Murraya Rothbarda i Ayn Rand, a jedną z kości

¹ Odpowiednio: niem. „Individualistischen (Privateigentum-)Anarchismus”, „100% Kapitalismus” „reine Privatrechtsgesellschaft”, ang. „private-law society”, „the natural order”, „anarcho-capitalism”. H.-H. Hoppe, *Eigentum, Anarchie und Staat. Studien zur Theorie des Kapitalismus*, Opladen 1987, s. 9; *idem, Democracy – the God that Failed. The Economics and Politics of Monarchy, Democracy, and Natural Order*, New Brunswick-London 2007, s. 1, wyd. polskie: *Demokracja – bóg, który zawiódł. Ekonomia i polityka monarchii, demokracji i ładu naturalnego*, tłum. W. Falkowski, J. Jabłecki, Warszawa 2006, s. 3; *idem, The Great Fiction. Property, Economy, Society, and the Politics of Decline*, Auburn 2021, s. 187, wyd. polskie: *Krótką historia człowieka*, tłum. Ł. Dominiak, Warszawa 2015, s. 97.

² Zob. rozdz. II i III.

niezgody był właśnie stosunek do instytucji państwa: podczas gdy Rothbard przyjmował, że wszystkie społecznie niezbędne funkcje państwa mogą i powinny zostać sprywatyzowane, Rand opowiadała się za rządem minimalnym³. Dodatkowego impetu debacie dostarczyło opublikowanie w 1974 roku przez Roberta Nozicka jego słynnego dzieła pt. *Anarchia, państwo i utopia*, w którym również bronił on idei państwa minimalnego przed atakami anarchokapitalistów⁴. Spór pomiędzy tymi ostatnimi a minarchistami trwa do dziś, udział w nim biorą kolejne pokolenia myślicieli i – jak w przypadku większości sporów filozoficznych – trudno spodziewać się, by miał on w przewidywalnej przyszłości dobiec końca. Mimo to w rozdziale tym, oprócz oczywiście zaprezentowania stanowiska Hoppego, którego dorobek niewątpliwie pozycjonuje go wśród wiodących reprezentantów anarchistycznej strony dyskusji, chcemy dokonać oceny sporu anarchokapitalistów z minarchistami. Główne pytanie badawcze tego rozdziału pracy dotyczy tego, która z tych orientacji wykazuje spójność z etycznymi pryncypiami libertarianizmu w ogólności oraz jego rothbardowskiej wersji w szczególności. Stawiana przez nas teza głosi natomiast, że jedyne stanowisko polityczne spójne z teorią sprawiedliwości libertarianizmu w sensie wąskim, której sednem jest uznanie absolutnego statusu praw własności prywatnej, stanowi anarchizm. Rzecznicy państwa minimalnego mogą bronić swojego stanowiska wyłącznie na gruncie innych koncepcji uprawnień i – jak pokażemy na przykładach głównych myślicieli minarchistycznych – faktycznie tak robią. Jak jednak pokażemy, próby te skazane są na niepowodzenie, anarchizm okazuje się zaś ostatecznie jedynym poglądem na państwo zgodnym z etyką libertarianizmu także w sensie szerszym. W szczególności, posiłkując się narzędziami analitycznej filozofii prawa, zrekonstruujemy tu argument, który można w naszej ocenie uznać za najważniejszy, choć dotychczas niedostrzeżony w literaturze wkład Hoppego w debatę. Chodzi mianowicie o podnoszone już w poprzednich rozdziałach wątki socjalistycznego charakteru państwa jako takiego oraz „własności dekretowej.” Mając na uwadze i tak już pokaźną objętość pracy, rezygnujemy natomiast ze szczegółowego przedstawienia toczonych przez anarchokapitalistów i minarchistów debat dotyczących rozmaitych praktycznych aspektów ładu bezpaństwowego. Ich rzetelne zreferowanie i ocena wymagałyby bowiem napisania odrębnej monografii. Ponadto wkład bohatera tej pracy – Hoppego – do owych dyskusji jest ograniczony. Hoppe napisał wprawdzie sporo na temat tego, jak anarchokapitalizm mógłby funkcjonować, w sposób oryginalny rozwijając w tym kontekście choćby teorię ubezpieczeń (co uzasadnia rozwinięcie tych zagadnień w monografii poświęconej

³ Na temat genezy sporu Rothbarda i Rand zob. J. Raimondo, *Przeciw państwu. Biografia Murraya N. Rothbarda*, tłum. J. Wozinski, Kraków 2016, s. 122-136.

⁴ R. Nozick, *Anarchia, państwo i utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa 2010.

temu myślicielowi), jednak w formułowanie odpowiedzi na zarzuty minarchistów angażował się sporadycznie⁵.

W rozdziale tym przyjmujemy następujący porządek wywodu. Rozpoczniemy od omówienia podnoszonych przez Hoppego argumentów ekonomicznych na rzecz kapitalizmu ze szczególnym uwzględnieniem racji wymierzonych przeciwko teorii dóbr publicznych, uzasadniającej w głównym nurcie nauki ekonomii wyłączenie niektórych obszarów gospodarki z reżimu rynkowego. Następnie przedstawiona zostanie szczegółowo Hoppeańska wizja ładu bezpieczeństwa. W dalszej kolejności przejdziemy do omówienia stojących za minarchizmem koncepcji sprawiedliwości oraz ich krytyki.

1. Ekonomiczna krytyka etatyzmu i teorii dóbr publicznych

Jak pamiętamy, punktem wyjścia przeprowadzanej przez Hoppego ekonomicznej krytyki państwa jest zastosowanie do niego tych samych twierdzeń, jakie formuluje się zwykle w ekonomii na temat monopolu: pod władzą monopolu fiskalno-jurysdykcyjnego cena bezpieczeństwa wzrośnie, a samo bezpieczeństwo będzie się zmniejszać. Zgodnie z cytowanym przez Hoppego *dictum* Molinarięgo – albo jest to prawda, albo też fundamentalne zasady nauki ekonomii są fałszywe⁶.

Ekonomiści głównego nurtu znaleźli jednak, powiada Hoppe, sposób kontrataku przeciwko tej tezie: jest nią teoria dóbr publicznych. Przyjmuje ona podział dóbr ekonomicznych na dwie podklasy – dobra prywatne i publiczne – z których tylko te pierwsze mogą być skutecznie dostarczone przez konkurencyjny rynek. Drugie natomiast wyróżnia się na podstawie dwóch kryteriów: nierywilizacyjności oraz niewykluczalności w konsumpcji. Przez nierywilizacyjność rozumie się zachodzenie takiej sytuacji, w której krańcowy koszt udziału dodatkowego klienta jest równy zeru (jak w niezapełnionym kinie). W rezultacie konsumpcja danego dobra na wolnym rynku okaże się suboptymalna – dodatkowi konsumenci mogliby zostać obsłużeni za darmo, lecz tak się nie dzieje. Niewykluczalność wiąże się natomiast z występowaniem pozytywnych efektów zewnętrznych, czyli korzyści odnoszonych przez aktorów niebędących stronami wymiany. Rozproszenie korzyści w społeczeństwie rodzi pokusę „jazdy na gapę”, tj. korzystania z dobra bądź usługi

⁵ Syntetyczne opracowania i dyskusje dotyczące różnych aspektów funkcjonowania anarchokapitalizmu można znaleźć w: *Anarchism/Minarchism. Is Government Part of a Free Country?*, red. R.T. Long, T. Machan, Hampshire 2008; P. Nowakowski, *Anarchokapitalizm – ideologia polityczna, doktryna polityczno-prawna czy nurt filozoficzno-polityczny*, „Societas et Ius” 2016, 5, s. 31-46; *Anarchy, State, and Public Choice*, red. E. Stringham, Arlington 2005; S. Wójtowicz, *Anarchokapitalizm, czyli czy możemy obywać się bez państwa?*, „Nauka” 2017, 4, s. 141-166.

⁶ Zob. rozdz. III.

bez płacenia za nie – ponieważ nikogo nie można wykluczyć z konsumpcji, przynajmniej część konsumentów postanowi zostać „gapowiczami”, a w konsekwencji kierowani zyskiem producenci nie zapewnią dostatecznej podaży dóbr publicznych⁷. Lista dóbr klasyfikowanych przez poszczególnych autorów jako publiczne jest długa, jednak najczęściej wskazywanymi przykładami są latarnie morskie oraz obrona narodowa⁸. Z oczywistych względów w szczególności przypadek tej ostatniej budzi u Hoppego i innych anarchokapitalistów oraz ekonomistów szkoły austriackiej ożywione zainteresowanie⁹.

Jakie ogólne argumenty przemawiają według Hoppego przeciwko teorii dóbr publicznych jako takiej? Rozpoczyna on swoją krytykę od serii kontrprzykładów dóbr powszechnie uchodzących za prywatne i z powodzeniem produkowanych na rynku, a mimo to najwyraźniej – ze względu na generowane pozytywne efekty zewnętrzne – spełniających definicję dobra publicznego. Dowolne ulepszenia, jakie wprowadzimy do naszej własności, mogą zwiększać wartość własności sąsiadów i zapewniać różnego typu satysfakcję innym ludziom: zadbany różany ogród posiada walory estetyczne umożliwiające podniesienie wartości działek w całej okolicy; nasi współpasażerowie w autobusach odnoszą korzyść, gdy skorzystamy z dezodorantu; uliczny muzyk gra dla wszystkich przechodniów, nie tylko tych, którzy wrzucili mu drobne do kapelusza. Czy wszystkie te dobra – pyta Hoppe – należałoby uznać za publiczne i w związku z tym możliwe do wyprodukowania tylko pod auspicjami państwa¹⁰?

Fakt, że wszystkie powyższe dobra w rzeczy samej są zapewniane przez rynek, a niektóre z nich postrzegane są przez ekonomistów jako modelowe dobra prywat-

⁷ Oba kryteria nie zawsze są spełniane jednocześnie przez to samo dobro, choć według teoretyków dóbr publicznych zazwyczaj tak jest. Na temat różnych kombinacji dóbr według kryteriów niewyłączalności i nierywalizacyjności zob. W. Block, *National Defense and the Theory of Externalities, Public Goods, and Clubs*, [w:] *The Myth of National Defense. Essays on the Theory and History of Security Production*, red. H.-H. Hoppe, Auburn 2003, s. 301-334.

⁸ Wprowadzenie do teorii dóbr publicznych można znaleźć w większości dostępnych podręczników ekonomii. Zob. np. P. Samuelson, W.D. Nordhaus, *Ekonomia*, t. 1, tłum. Z. Wolińska, M. Rusiński, Warszawa 2006, s. 74-75, 548-549.

⁹ Austriacka literatura krytyczna dotycząca problematyki dóbr publicznych jest obszerna. Oprócz cytowanych tu prac Hoppego zob. np. W. Block, *Public Goods and Externalities. The Case of Roads*, „Journal of Libertarian Studies” 1983, 1 (7), s. 1-34; *idem*, *National Defense...*; S. Kwiatkowski, *Teoria dóbr publicznych i rynkowe mechanizmy ich produkcji*, [w:] *Pod prąd głównego nurtu ekonomii*, red. M. Machaj, Warszawa 2010, s. 95-123; M.N. Rothbard, *Man, Economy, and State with Power and Market*, Auburn 2009, s. 1029-1041; L. Sechrest, *Private Provision of Public Goods: Theoretical Issues and Some Examples from Maritime History*, Auburn 2003; J.B. Wiśniewski, *The Economics of Law, Order, and Action. The Logic of Public Goods*, London 2018.

¹⁰ H.-H. Hoppe, *A Theory of Socialism and Capitalism*, Auburn 2016, s. 217-218, wyd. polskie: *Teoria socjalizmu i kapitalizmu. Ekonomia, polityka i etyka*, tłum. P. Nowakowski, Wrocław 2015, s. 197-198. Por. utrzymany w podobnie żartobliwym duchu znany przykład skarpet jako dóbr publicznych w: W. Block, *Public Goods and Externalities...*, s. 1-2.

ne, sugeruje, że z samą omawianą dystynkcją coś jest nie w porządku. Co więcej, jak wskazuje Hoppe, dosłownie wszystkie dobra klasyfikowane przez poszczególnych ekonomistów jako publiczne – od ulic, przez siły policyjne i agencje arbitrażowe, po latarnie morskie – są bądź były w różnych okresach historii produkowane prywatnie¹¹.

Nie są to wszystkie trudności towarzyszące rozróżnieniu pomiędzy dobrami prywatnymi i publicznymi. Hoppe zwraca uwagę, że o tym, co jest pozytywnym, a co negatywnym efektem zewnętrznym, nie sposób orzec *a priori*: sąsiedzi mogą nie lubić różanego ogrodu, przechodnie muzyki, współpasażerowie zaś zapachu naszego dezodorantu. Jeśli na przykład ubezpieczamy dom przed pożarem, a po jego wybuchu na miejsce przybywa straż pożarna, która ratuje przy okazji domy sąsiadów przed rozprzestrzeniającym się ogniem, to wbrew pozorom wcale niekoniecznie jest to efekt pozytywny – sąsiedzi mogli życzyć sobie, by ich domy spłonęły, na przykład ze względu na wysokie kwoty ubezpieczenia¹². Jak pisze na ten temat Block: „to, co dla jednego jest mięsem, dla innego może być trucizną”¹³.

Uwaga ta odnosi się również do kluczowego przykładu obrony narodowej. Teoretycy dóbr publicznych wierzą, że jest ona dobrem, z którego korzystają wszyscy, niezależnie od swoich własnych preferencji. Na przykład Paul Samuelson i William D. Nordhaus piszą: „Zapewnienie obrony narodowej przynosi ludziom wspólną korzyść i nie ma najmniejszego znaczenia, czy ktoś jest »jastrzębiem« czy »gołębiem«, militarystą czy pacyfistą, czy jest młody, czy stary i czy zna się na rzeczy, czy też jest kompletnym ignorantem – armia zapewnia mu bezpieczeństwo narodowe w dokładnie takim samym stopniu”¹⁴. Jak zauważają Hoppe i inni austro-libertariańscy autorzy, pogląd ten falsyfikuje istnienie nawet pojedynczego anarchisty, który potępia państwo do tego stopnia, że wolałby raczej nie otrzymywać żadnych dóbr publicznych, w tym ochrony, niż uzyskiwać je od państwa¹⁵.

Wreszcie istnienie korzyści zewnętrznych i efektu gapowicza jest często efektem nieustanowienia praw własności prywatnej. Jeśli na przykład latarnia morska cechuje się niewykluczalnością w konsumpcji, to dzieje się tak dlatego, że morza i oceany stanowią własność publiczną. Wystarczy dokonać ich prywatyzacji, a korzyści zewnętrzne ulegną internalizacji¹⁶.

¹¹ H.-H. Hoppe, *A Theory...*, s. 218, wyd. polskie: s. 198.

¹² *Ibidem*, s. 219, wyd. polskie s. 198-199.

¹³ „One man’s meat is often another man’s poison” – angielskie przysłowie. W. Block, *National Defense...*, s. 309.

¹⁴ P. Samuelson, W.D. Nordhaus, *op. cit.*, s. 248.

¹⁵ H.-H. Hoppe, *A Theory...*, s. 224, wyd. polskie: s. 203; W. Block, *National Defense...*, s. 308-309; M.N. Rotbard, *Man, Economy, and State*, s. 1031.

¹⁶ H.-H. Hoppe, *A Theory...*, s. 219, wyd. polskie: s. 198-199.

Wszystkie powyższe problemy mają swoje źródło w fundamentalnym błędzie teorii dóbr publicznych, jakim jest niezrozumienie samej natury dóbr i ich wartościowania w gospodarce. Jak stwierdza Hoppe, „wprowadzenie rozróżnienia na dobra prywatne i publiczne w rzeczy samej stanowi powrót do przedsubiektywistycznego okresu w ekonomii”¹⁷. Ignoruje ono bowiem fakt, że dobra stają się dobrami tylko wówczas, gdy są jako takie postrzegane przez aktorów¹⁸. Hoppe pisze:

Jednoznaczna dychotomia pomiędzy dobrami prywatnymi i publicznymi nie istnieje [...]. Wszystkie dobra mają mniej lub bardziej prywatny albo publiczny charakter, a to, w jakim stopniu są prywatne lub publiczne, może się zmieniać – i ciągle się zmienia – w miarę, jak ludzie zmieniają swoje wartości i oceny oraz w miarę, jak zmienia się struktura ludności. Nie można dóbr raz na zawsze przyporządkować do jednej z tych kategorii [...] Zatem nawet rzeczy, które pozornie są w całości prywatne, takie jak wnętrze mojego mieszkania lub kolor mojej bielizny, mogą stać się dobrami publicznymi, gdy tylko zaczną obchodzić inne osoby¹⁹.

Zapoznanie subiektywnej natury wartościowania dóbr przesądza nie tylko o upadku kryterium niewykluczalności – pozwala ono odrzucić również pojęcie nierywalizacyjności. Żaden zewnętrzny obserwator nie może wiedzieć, czy objęcie usługą dodatkowych klientów rzeczywiście nie generuje żadnego kosztu. Z punktu widzenia działających ludzi – producentów i konsumentów – taki koszt może istnieć zawsze. Właściciel kina oraz jego klienci mogą zwyczajnie odczuwać większą satysfakcję dzięki przebywaniu w pustej sali, która będzie ulegała obniżeniu, im więcej dodatkowych odbiorców zasiądzie w środku. O tym, że koszt marginalny dostarczenia dobra dodatkowemu klientowi nie jest zerowy, można zresztą wnosić już na podstawie faktu, że do niego nie dochodzi²⁰.

Wreszcie błędem jest zdaniem Hoppego samo postrzeganie faktu, że rynek nie wytwarza jakichś cenionych przez niektórych ludzi dóbr, jako przejawu zawodności rynku. Pogląd ten zasadza się na zupełnym niezrozumieniu natury gospodarowania i kalkulacji ekonomicznej: „Przejdźcie od twierdzenia, że dobra publiczne są pożądane, do twierdzenia, że powinny być z tego powodu dostarczane przez państwo, bynajmniej niczego nie rozstrzyga, ponieważ to nie przed takim wyborem stajemy.

¹⁷ *Ibidem*, s. 221, przyp. 12, wyd. polskie: s. 200, przyp. 184.

¹⁸ Hoppe nawiązuje tu do definicji dobra ekonomicznego zaproponowanej przez Carla Mengera. Według Mengera, aby dana rzecz została uznana za dobro ekonomiczne, spełnione muszą być cztery warunki: (1) istnienie ludzkiej potrzeby; (2) obiektywna zdolność rzeczy do jej zaspokojenia; (3) rozpoznanie przez aktora zdolności rzeczy do zaspokojenia jego potrzeby; (4) możliwość kontrolowania rzeczy przez aktora. C. Menger, *Principles of Economics*, tłum. J. Dingwall, B.F. Hoselitz, Auburn 2007, s. 52.

¹⁹ H.-H. Hoppe, *A Theory...*, s. 219-220, wyd. polskie: s. 199.

²⁰ *Ibidem*, s. 221, przyp. 12, wyd. polskie: s. 200, przyp. 184.

[...] Pieniądze oraz inne zasoby muszą zostać wycofane z alternatywnych zastosowań w celu sfinansowania przypuszczalnie pożądaných dóbr publicznych [...]”²¹. Nie należy więc pytać o to, czy dobra niewytwarzane na rynku są pożądané, lecz czy są one względnie bardziej pożądané na tle alternatyw. To właśnie jest istotą gospodarowania. Oskarżenia teoretyków dóbr publicznych pod adresem wolnego rynku sprowadzają się więc do twierdzenia, że nie usuwa on ze świata faktu rzadkości. Tak długo bowiem, jak fakt ten ma miejsce, wybory muszą być dokonywane, a koszty alternatywne w postaci niewyprodukowanych dóbr – ponoszone²². Utrzymywanie natomiast, że ktoś odnosi korzyść z produkcji danych dóbr, mimo że nigdy nie zademonstrował on tego w działaniu bądź nawet demonstrował swoją niezgodę na ich produkcję (jak w przypadku pacyfisty, rzekomo korzystającego dzięki istnieniu obrony narodowej), wymagałoby według Hoppego „iście orwellowskiej rewolucji semantycznej”²³.

2. Prywatna produkcja bezpieczeństwa i prawa

Jak widzieliśmy, Hoppe odrzuca rozróżnienie pomiędzy dobrami prywatnymi i publicznymi jako całkowicie arbitralne, a proponowane na jego podstawie polityki jako ufundowane na błędnym rozpoznaniu natury gospodarowania i kalkulacji ekonomicznej. Nie ma zatem według niego żadnych przesłanek *a priori*, które przesądzałyby o wyższości państwa nad rynkiem w produkcji tak newralgicznych dóbr, jak bezpieczeństwo i prawo. „Mit Hobbesowski” traci w ten sposób swój ostatni, tym razem ekonomiczny filar. Co więcej: silne racje teoretyczne przemawiają według Hoppego za tym, że to rynek skuteczniej produkowałby dobra i usługi, na które monopol powszechnie przypisuje się państwu.

Zacniemy od prezentacji problemu bezpieczeństwa i zasadniczych różnic dzielących jego produkcję na wolnym rynku i w systemie etatystycznym, by następnie przejść do bardziej szczegółowych przewidywań Hoppego odnośnie do charakterystyki nieskrępowanego rynku bezpieczeństwa oraz systemu prawnego panującego w libertariańskim, bezpaństwowym społeczeństwie. Jak podkreśla sam Hoppe, w tym miejscu badacz opuszcza teren apriorycznej teorii społecznej. Wszelkie prognozy mają tu w dużym stopniu charakter spekulatywny; podobnie byłoby z prognozami odnośnie do struktury rynku hamburgerów, gdyby te wytwarzane były przez państwo. Nikt nie mógłby wówczas przewidzieć, ile firm wyprodukowałoby po prywatyzacji branży ile hamburgerów i jakiego rodzaju, a także jakie

²¹ *Ibidem*, s. 224, wyd. polskie: s. 204.

²² *Ibidem*, s. 225-228, wyd. polskie: s. 204-208.

²³ *Ibidem*, s. 225-226, wyd. polskie: s. 205.

byłoby znaczenie rynku hamburgerów na tle całej gospodarki. Nie oznacza to bynajmniej, że na temat rynku hamburgerów, bezpieczeństwa czy dowolnej innej branży zmonopolizowanej przez państwo niepodobna powiedzieć niczego wiarygodnego²⁴. Przyjmując oparte na doświadczeniu założenia o „pewnych ogólnych uwarunkowaniach popytu na bezpieczeństwo”, możliwe jest porównanie ze sobą strukturalnych właściwości jego produkcji w różnych systemach, a także wskazanie prawdopodobnych tendencji rozwoju tego rynku²⁵.

Pierwszy z argumentów na rzecz prywatnej produkcji bezpieczeństwa odsyła – ponownie – do pojęcia kalkulacji ekonomicznej. Jak była już o tym mowa wyżej, bezpieczeństwo – jak każde inne spośród tzw. dóbr publicznych – konkuruje na wolnym rynku z innymi dobrami konsumpcyjnymi o niezbędne w procesie produkcji dobra wyższego rzędu. Ponadto Hoppe dokonuje dehomogenizacji bezpieczeństwa. Píše:

Bezpieczeństwo nie jest pojedynczym, homogenicznym dobrem, gdyż składają się na nie liczne składniki i może przyjmować różną postać. To nie tylko prewencja, wykrywanie przestępstw i egzekwowanie prawa, ale również ochrona przed złodziejami, gwałcicielami, trucicielami, naturalnymi katastrofami i tak dalej. [...] Poza tym różni ludzie przywiązują różną wagę do bezpieczeństwa traktowanego jako całość, a także do poszczególnych jego aspektów, w zależności od swoich indywidualnych cech, przeszłych doświadczeń, wynikających z braku różnych wymiarów bezpieczeństwa oraz czasu i miejsca ich życia²⁶.

Będąc instytucją utrzymywaną z transferów przymusowych, a więc wyłączoną spod działania rynkowych mechanizmów zysku i strat, rząd nie dysponuje instrumentami pozwalającymi na uzyskanie wiedzy o tym, co dokładnie, gdzie i komu dostarczyć w odpowiedzi na zapotrzebowanie konsumentów. Podejmowane przez państwo decyzje co do alokacji czynników produkcji w obszarze bezpieczeństwa są zatem z konieczności arbitralne²⁷.

Co więcej, nawet przy założeniu optymalnej alokacji zasobów, jakość produktów dostarczanych w sektorze bezpieczeństwa przez państwo będzie niższa niżeli w warunkach wolnorynkowych. Decyduje o tym struktura bodźców, jakim poddana jest działalność instytucji państwowych. Nie podlegając weryfikacji ze strony konsumentów, przedstawiciele państwa zainteresowani są raczej zaspokojeniem potrzeb położonych oraz swoich własnych niż obywateli.

Wreszcie, państwowe sądy, komisariaty policji itp. – podobnie jak inne zasoby kapitałowe znajdujące się w sektorze publicznym – podlegają procesowi konsumpcji

²⁴ *Ibidem*, s. 240-241, wyd. polskie: s. 209-210.

²⁵ *Ibidem*, s. 241, wyd. polskie: s. 210.

²⁶ *Ibidem*, s. 241, wyd. polskie: s. 211.

²⁷ *Ibidem*, s. 242, wyd. polskie: s. 211-212.

kapitału. Są one – w porównaniu z dobrami produkcyjnymi pozostającymi w rękach prywatnych – na ogół „nadmiernie używane, źle utrzymane i brudne”²⁸.

W nieskrępowanym kapitalizmie sytuacja przedstawiałaby się zupełnie inaczej. Oczywiście nadal istniałaby agresja przeciw prawom własności: wciąż dochodziłoby do morderstw, gwałtów i rabunków. W opozycji do socjalistycznych bądź bliższych socjalizmowi nurtów anarchizmu, libertarianizm nie zakłada radykalnej melioracji natury ludzkiej – domaga się jedynie, by przemoc straciła charakter systemowy jako zasada organizacji życia społecznego, i wskazuje, że wyprowadzenie z realistycznych obserwacji na temat natury ludzkiej konkluzji, że skłonność ludzi do przemocy musi być powściągnięta przez monopolistyczną agencję, stanowi jawne *non sequitur*. Hoppe i inni anarchokapitaliści nie widzą też powodów, by przypuszczać, że w porządku bezpieczeństwa każdy musiałby bronić się oraz zabiegać o sprawiedliwość sam. Choć samoobrona – do której każdy ma wynikające z prawa własności prawo – odgrywałaby pewną rolę, społeczny podział pracy dotarłby i do tej sfery życia, tak że zwalczaniem przestępczości zajęłyby się wyspecjalizowane agencje²⁹. Na gruncie takiego systemu naruszeniom praw przeciwdziałano by znacznie skuteczniej, i to z tych samych powodów, dla których etatyzm ponosi w tej mierze porażkę.

Po pierwsze, żadna firma nie mogłaby zwiększać swojego udziału w rynku siłą, a jej powodzenie zależałoby wyłącznie od ocen klientów. Zarazem cała branża bezpieczeństwa nie mogłaby za pomocą środków politycznych powiększać swojego rozmiaru kosztem innych branż, jak obecnie. Bezpieczeństwa wyprodukowano by więc tyle, na ile ludzie rzeczywiście zgłosiliby popyt³⁰.

Po drugie, nastąpiłaby daleko posunięta dywersyfikacja produktu –

[...] w miejsce jednolitego „pakietu bezpieczeństwa” dla każdego, co jest charakterystyczne dla państwowej polityki produkcji, pojawiłyby się na rynku różnorodne zestawy usług. Byłyby one odpowiednio dopasowane do różnych potrzeb związanych z bezpieczeństwem, zgłaszanych przez ludzi, którzy się różnią pod względem wykonywanego zawodu i skłonności do podejmowania ryzyka, chcą chronić i ubezpieczać różne rzeczy oraz żyją w różnych miejscach i podejmują decyzję o zakupie usług w różnym czasie³¹.

Po trzecie wreszcie, prywatne firmy zajmujące się bezpieczeństwem byłyby – jak w każdej innej branży – motywowane do tego, by dostarczać swoim klientom produkt jak najwyższej jakości. Przedsiębiorstwa niezdolne do efektywnego zwalczania przestępczości i oddawania sprawiedliwości jej ofiarom musiałyby liczyć się z bankructwem. Położyłoby to również kres samowoli i arogancji cechujących

²⁸ *Ibidem*, s. 243, wyd. polskie: s. 213.

²⁹ *Idem*, *The Great Fiction*, s. 194-195, wyd. polskie: s. 107-108.

³⁰ *Idem*, *A Theory...*, s. 244, wyd. polskie: s. 213.

³¹ *Ibidem*, s. 244, wyd. polskie: s. 214.

zatrudnionych przez państwo policjantów, żołnierzy czy sędziów. Prognoza ta wynika z samego porównania struktur bodźców obecnych w systemach państwowym i bezpaństwowym, a więc daje się obronić nawet przy założeniu, że w szeregach prywatnych agencji ochrony znajdują się ludzie o podobnych cechach charakterologicznych do członków aparatu państwa³².

Ponadto dostarczanie usług opierałoby się na umowie pomiędzy klientem a agencją bezpieczeństwa, jasno określającej, co stanowi przedmiot transakcji, a także gwarantującej możliwość wniesienia skargi w razie niewywiązania się przez firmę z jej obowiązków. Kontrastowałoby to jaskrawo z praktykami państwowymi, w ramach których sektor publiczny nie jest precyzyjnie zobowiązany do dostarczenia podatnikom żadnego konkretnego pakietu dóbr, a niedopełnienie obowiązków przez funkcjonariuszy nie spotyka się z karą dla instytucji, którą reprezentują³³.

Oprócz powyższych tez, odnoszących uniwersalną teorię porównawczą kapitalizmu i etatyzmu do zagadnienia bezpieczeństwa, Hoppe formułuje również pewne prognozy co do ogólnego kierunku rozwoju rynku bezpieczeństwa. Sądzi on mianowicie, obowiązki państwa w tym zakresie przejęłyby firmy ubezpieczeniowe³⁴. Przepuszczenie to uzasadnione jest dwiema przesłankami. W pierwszej kolejności zauważa Hoppe, że zapewnienie bezpieczeństwa leży w interesie ubezpieczycieli – „im lepsza ochrona ubezpieczonej własności, tym mniejsze wypłaty odszkodowań, a zarazem koszty ubezpieczyciela”³⁵. Co równie istotne, to właśnie firmy ubezpieczeniowe wydają się najbardziej zdolne do skutecznego zapewniania bezpieczeństwa. Zawdzięczają to swojemu rozmiarowi, międzynarodowej skali działania, a także powiązaniu siecią wzajemnych umów odnośnie do arbitrażu i reasekuracji, co łącznie daje siłę ekonomiczną porównywalną z wieloma państwami, jak również załóżek systemu prawnego³⁶.

Za zajęciem się produkcją bezpieczeństwa przez firmy ubezpieczeniowe przemawia ponadto istotna przesłanka teoretyczna. Mianowicie „ochrona i bezpieczeństwo są formą ubezpieczenia”³⁷. W związku z tym Hoppe, choć w *Eigentum, Anarchie und Staat* oraz *Teorii socjalizmu i kapitalizmu* ograniczał się do przedstawienia generalnych argumentów na rzecz wytwarzania usług ochrony przez rynek,

³² *Idem, Eigentum, Anarchie und Staat*, s. 176.

³³ *Idem, A Theory...*, s. 245, wyd. polskie: s. 214.

³⁴ Jest to pogląd rozpowszechniony w anarchokapitalistycznej literaturze. Na podobnym stanowisku stoją m.in. Rothbard, Linda i Morris Tannehillowie oraz Robert P. Murphy. Por. M.N. Rothbard, *O nową wolność. Manifest libertariański*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2005, s. 278; L. Tannehill, M. Tannehill, *Rynek i wolność*, tłum. W. Falkowski, Warszawa-Chicago [b.d.w.], s. 143-146; R.P. Murphy, *Chaos Theory. Two Essays on Market Anarchy*, Auburn 2010, s. 17-19.

³⁵ H.-H. Hoppe, *The Great Fiction*, s. 209, wyd. polskie: s. 130.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

w późniejszych pracach poświęconych ekonomii anarchokapitalizmu wiele uwagi przykładu do rozważań dotyczących natury ubezpieczeń w ogólności i ubezpieczeń od agresji w szczególności.

Punkt wyjścia analiz Hoppego stanowi pytanie, co może, a co nie może podlegać ubezpieczeniu. Otóż zależy to od rodzaju ryzyka. Ryzyko nieubezpieczalne to takie, które podmiot ponosi na skutek własnych decyzji. „To niemożliwe, aby ubezpieczyć się przed każdym życiowym ryzykiem. Nie mogę na przykład ubezpieczyć się przed popełnieniem samobójstwa, spalaniem własnego domu, bezrobociem, poranną niechęcią do wstania z łóżka czy poniesieniem strat przedsięwziętych, ponieważ w każdym z tych przypadków posiadam pełną lub częściową kontrolę nad pojawieniem się danego zdarzenia”³⁸. Innymi słowy, jeśli państwo oferuje obywatelom ubezpieczenie od którejś z tych ewentualności, na przykład od bezrobocia, to użycie terminu „ubezpieczenie” należy potraktować jako bałamutne – w rzeczywistości jest to nic innego, jak praktyka redystrybucyjna.

A jak należy zdaniem Hoppego traktować ubezpieczenie od agresji? Czy agresja ma charakter ubezpieczalny? Odpowiedź musi być warunkowa. Nikt nie może ubezpieczyć się od własnej agresji oraz rezultatów własnych prowokacyjnych zachowań. Można stąd wnosić, że wolny rynek ubezpieczeń od agresji cechowałby się wysokim stopniem dyskryminacji w stosunku do agresorów – klienci o udokumentowanych skłonnościach do naruszania praw innych byłiby odrzucani przez firmy ubezpieczeniowe. Już sam ten fakt miałby doniosłe skutki dla poprawy poziomu bezpieczeństwa: „jednocześnie każdy, kto chciałby zapewnić sobie większą ochronę niż tę, którą jest w stanie zorganizować własnymi siłami, będzie mógł to zrobić wyłącznie pod warunkiem, że podporządkuje się określonym normom nieagresywnego, cywilizowanego postępowania”³⁹. Rosnąca popularność polis, wynikająca z potrzeb ubezpieczeniowych charakterystycznych dla rozwiniętej gospodarki, będzie zarazem stwarzała bodźce do podporządkowania się powszechnie akceptowanym regułom współżycia także przez nieubezpieczonych⁴⁰.

³⁸ *Ibidem*, s. 210, wyd. polskie: s. 130-131. W polskim tłumaczeniu oddano wyrażenie „entrepreneurial losses” jako „straty biznesowe”. Ze swojej strony decydujemy się na odpowiadający oryginalnemu tekstowi przymiotnik „przedsiębiorcze”, jako że terminy „przedsiębiorczość” oraz „biznes” nie są przecież równoważne znaczeniowo. Użycie w tym miejscu tej drugiej nazwy nie odzwierciedla ponadto myśli Hoppego. Straty biznesowe mogą być rozmaitego rodzaju i wiele z nich – jak zobaczymy dalej – nadaje się w istocie do ubezpieczenia.

³⁹ *Idem*, *Democracy – the God that failed...*, s. 249, wyd. polskie: s. 325.

⁴⁰ *Ibidem*. Zdaniem Roberta P. Murphy’ego, w społeczeństwie anarchokapitalistycznym presja uczestnictwa w systemie ubezpieczeniowym miałyby jeszcze jedno istotne źródło: wobec braku państwa z jego systemem ewidencjonowania populacji, pojawiłaby się potrzeba uwiarygodnienia poszczególnych jednostek jako stron rozmaitych transakcji. Brak ubezpieczenia stanowiłby tu istotny sygnał podważający reputację kontrahenta. Zob. R.P. Murphy, *Chaos Theory*, s. 18.

Skoro bezpieczeństwo jest według Hoppego typem ubezpieczenia, to jaki jego rodzaj stanowi? Myśliciel odwołuje się tu do rozróżnienia pomiędzy ubezpieczeniem grupowym bądź wzajemnym i indywidualnym. Modelowym przykładem pierwszego z nich są ubezpieczenia od klęsk żywiołowych – powodzi, huraganów, trzęsień ziemi itp. Choć poszczególne lokacje są na nie narażone w niejednakowym stopniu, w obrębie danego obszaru możliwe jest traktowanie ryzyka wystąpienia klęski żywiołowej jako jednorodnego. Ubezpieczyciel zna więc częstotliwość i przeciętną skalę katastrof na danym terenie, nie wie jednak nic, jeśli chodzi o ryzyko zachodzące dla wchodzących w jego skład konkretnych sublokacji. W związku z tym od każdej jednostki ubezpieczanego majątku można pobrać jednolitą składkę, zebrane zaś składki wystarczają do pokrycia strat w danym okresie. W ten sposób powstaje fundusz ubezpieczeniowy, w ramach którego klienci ubezpieczają się wzajemnie⁴¹. Typowym przykładem ubezpieczeń indywidualnych są natomiast ubezpieczenia przemysłowe. Zagrożenie wystąpieniem awarii w produkcji wiąże się bowiem ściśle ze specyfiką funkcjonowania każdej linii produkcyjnej. Chociaż więc wypadki w przemyśle podlegają ubezpieczeniu, gdyż właściciele nie doprowadzają do nich świadomie i nie są winni ich występowaniu, nie sposób w tym przypadku utworzyć wspólnego funduszu i nie ma pewności, że zebrane w danym okresie składki pozwolą na zaspokojenie wszystkich roszczeń odszkodowawczych. Wymusza to na ubezpieczycielach posiadanie odpowiednich rezerw kapitałowych⁴².

Do której z powyższych kategorii należy ubezpieczenie od agresji? Hoppe uważa, że kategorie te stanowią raczej dwa krańce kontinuum niż typy realne, do których dałoby się jednoznacznie przyporządkować każdy możliwy przypadek ubezpieczenia. Co więcej, na skutek rozwoju nauki i technologii ubezpieczenia mające uprzednio charakter zbiorowy mogą nabierać w większym stopniu cech ubezpieczenia indywidualnego – na przykład dzięki przyrostowi wiedzy biologicznej i medycznej ryzyka zdrowotne uchodzące dotąd za niespecyficzne mogą zostać precyzyjniej określone dla poszczególnych osób. Bardziej szczegółowa refleksja nad naturą ubezpieczeń od agresji pozwala zdaniem Hoppego potraktować je jako bliższe modelowi ubezpieczeń indywidualnych, wbrew fałszywej analogii do ubezpieczeń od klęsk żywiołowych, którą sugerowałaby teoria dóbr publicznych⁴³. Rozstrzygnięcie to nie jest bynajmniej trywialne bądź ściśle teoretyczne – jak zobaczymy, płyną z nich ważne konsekwencje praktyczne.

Pomiędzy ubezpieczeniami od agresji oraz klęsk żywiołowych występują dwie fundamentalne różnice. Po pierwsze, o ile regiony geograficzne mają zasadniczo

⁴¹ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 252, wyd. polskie: s. 329-330.

⁴² *Ibidem*, s. 252-253, wyd. polskie: s. 330.

⁴³ *Ibidem*, s. 253-254, wyd. polskie: s. 331.

charakter naturalny, o tyle granice lokacji wytworzonych przez człowieka należą do porządku kultury. Nie można zatem powiedzieć na przykład, że tak jak każdy mieszkaniec określonego regionu geograficznego narażony jest w takim samym stopniu na trzęsienia ziemi i huragany, tak też każdy obywatel danego państwa w taki sam sposób zagrożony jest zewnętrznym najazdem.

Granice polityczne są „sztuczne” – pisze Hoppe. Granice Stanów Zjednoczonych zmieniły się przez cały XIX wiek, Niemcy do 1781 roku nie istniały jako jeden kraj i składały się z 38 odrębnych państw. Z pewnością nikt nie będzie twierdził, że zmiana granic USA lub Niemiec była wynikiem odkrycia, iż zagrożenie każdego Amerykanina i Niemca w powiększonym państwie było – wbrew wcześniej głoszonemu pogładowi – jednorodne (identyczne dla wszystkich mieszkańców)⁴⁴.

Po drugie, podczas gdy natura jest ślepą siłą, ludzką agresją zawiaduje świadoma wola. *Ceteris paribus*, napastnicy wybierają takie obiekty ataku, w których znajduje się coś mającego wartość. Granicami rzeczy wartościowych nie są wszelako granice państw – te stanowią rezultat arbitralnych decyzji politycznych. Jedynymi niearbitralnymi granicami, powstałymi na mocy ludzkich wartościowań i co za tym idzie identyfikowalnymi jako odrębne cele potencjalnego ataku, są granice własności prywatnej. Powiada Hoppe:

Własność prywatna powstaje w wyniku nabycia lub wytworzenia określonych fizycznych obiektów albo efektów przez konkretne osoby w konkretnych miejscach. Każdy nabywca-producent (każdy właściciel) swoim działaniem potwierdza, że uważa przejęte i wytworzone przedmioty za cenne (za dobra). W przeciwnym razie nie nabyłby ich i nie wytworzył. Granice własności każdego człowieka są obiektywne i intersubiektywnie sprawdzalne. Są po prostu wyznaczone przez rozciągłość i rozmiary nabytych i wytworzonych przez jednostkę przedmiotów. Granice wszystkich wartościowych miejsc i przedmiotów pokrywają się z granicami całej własności. W każdym momencie każde cenne miejsce i rzecz są w czymś posiadaniu; tylko miejsca i rzeczy bezwartościowe nie należą do nikogo⁴⁵.

Wynika stąd, że istniejący system produkcji bezpieczeństwa oparty na państwach jako dostarczycielach dóbr publicznych na danym, politycznie zdefiniowanym terytorium nie odzwierciedla złożonej natury dobra, jakim jest bezpieczeństwo. W porządku anarchokapitalistycznym każdy właściciel wykupujący polisę ubezpieczeniową uzyskiwałby ją na zindywidualizowanych warunkach, powiązanych z wartością jego działki oraz szeregiem specyficznych właściwości, takich jak jej położenie (składka rosłaby bądź malała w zależności od dystansu dzielącego

⁴⁴ *Ibidem*, s. 254, wyd. polskie: s. 332.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 255, wyd. polskie: s. 333.

majątek od będących źródłem zagrożenia państw czy też położenia w dzielnicach odznaczających się mniejszym albo większym poziomem przestępczości)⁴⁶.

Ponadto korzystny z punktu widzenia klienta wpływ na cenę ubezpieczenia miałyby podejmowanie przez właściciela we własnym zakresie działań sprzyjających bezpieczeństwu (posiadanie broni, instalacja alarmów, sejfów itp.), jak również prowadzenie na terenie osiedli mieszkaniowych względnie restrykcyjnej polityki wstępu, polegającej na wykluczaniu agresorów i prowokatorów⁴⁷.

Dokładnie odwrotną politykę prowadzi się zwykle pod władzą państwa, w szczególności demokratycznego. Sztucznie ujednolicając cenę bezpieczeństwa, hamuje ono wyludnianie dzielnic niebezpiecznych. Wysiłki na rzecz poprawienia zabezpieczenia własnego majątku nie są nagradzane, znani przestępcy mogą zaś bez przeszkód poruszać się po całym terytorium kraju. W przeciwieństwie do firm ubezpieczeniowych, których priorytet stanowiłaby restytucja zrabowanego mienia i zmuszenie sprawcy do dokonania rekompensaty, państwowe instytucje dokonują dalszych naruszeń praw ofiar, zmuszając je do opłacania w podatkach pobytu przestępców w więzieniach⁴⁸.

Szczególnie dotkliwą konsekwencją państwowej produkcji bezpieczeństwa jest kolektywizacja tego ostatniego. W naturze bezpieczeństwa nie ma nic, co czyniłoby je dobrem kolektywnym, a więc roszczenia państwa do bycia jego efektywnym i prawomocnym dostawcą stoją na wątych podstawach. Mimo to, z chwilą gdy państwo wchodzi na arenę dziejów, to właśnie ono sprawia, że jego obywatele stają się względnie jednolitym obiektem potencjalnego ataku. W społeczeństwie prawa prywatnego każdy agresor jest konkretną osobą, a środki przedsiębrane przeciwko niemu przez agencje ochrony muszą być wymierzone wyłącznie w niego. Uderzenie w niewinnych ludzi prowokowałoby bowiem roszczenia odszkodowawcze oraz konflikty z innymi agencjami. Tymczasem w warunkach etatyzmu w konflikt wciągane są całe populacje walczących stron. „Ponieważ całe społeczeństwo i całe nasze bogactwo jest zaangażowane w wysiłek wojenny, straty w cywilnej ludności i obiektach są nawet pożądane. Nie istnieje wyraźna różnica między żołnierzami a cywilami. Każdy jest wrogiem, a każda własność stanowi wsparcie dla zaatakowanego rządu. Toteż wszyscy i wszystko jest zwierzyną łowną”⁴⁹. Nie oznacza to oczywiście, że pod panowaniem państwa bezpieczeństwo istotnie staje się całkowicie homogenicznym dobrem publicznym. Nadal mieszkańcy wsi są narażeni na atak ekspansywnych państw sąsiedzkich w mniejszym stopniu niż populacja stolicy bądź innych dużych ośrodków o znaczeniu strategicznym⁵⁰.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 255-256, wyd. polskie: s. 333-334.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 261-262, wyd. polskie: s. 342-343.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 259, wyd. polskie: s. 340.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 257, wyd. polskie: s. 336-337.

⁵⁰ *Ibidem*.

Z wcześniejszych rozważań wiemy już, dlaczego zdaniem Hoppego państwa są z natury skłonne do agresji militarnej – innymi słowy, dlaczego państwo nie tylko dokonuje sztucznej kolektywizacji i homogenizacji bezpieczeństwa, ale również przyczynia się do uniwersalnego obniżenia jego poziomu⁵¹. A jak z konfliktami na dużą skalę radziłyby sobie firmy ubezpieczeniowe i agencje ochrony operujące na nieskrępowanym rynku? Co z możliwą wojną agencji pomiędzy sobą bądź też całego bezpieczeństwa terytorium z ościennym państwem?

Szczegółową odpowiedzią na pierwsze z tych pytań zajmiemy się nieco dalej. Na razie zwróćmy natomiast uwagę na to, jak łączy się ono w myśli Hoppego z zagadnieniem źródeł porządku prawnego w anarchokapitalistycznym ładzie. Jak sugeruje sam termin „społeczeństwo prawa prywatnego”, fundament prawa stanowią w takim społeczeństwie autonomiczne decyzje prywatnych właścicieli oraz umowy zawierane przez nich między sobą. Każdy właściciel jest suwerenem w mikroskali, a zatem akty woli właścicieli ziemi, umowy zawierane przez nich i najemców czy wreszcie regulaminy wspólnot mieszkaniowych uzyskują status zwierzchniego prawa na danym terytorium. Randy Barnett określa tę ideę mianem „zdecentralizowanej jurysdykcji” (*decentralized jurisdiction*)⁵².

Rozwój powszechnego, przekraczającego ramy pojedynczych działek ziemi i umów prawa społeczeństwo bezpieczeństwa zawdzięczałoby natomiast według Hoppego właśnie interakcjom pomiędzy konkurencyjnymi ubezpieczycielami i agencjami ochrony. Z jednej strony, prywatna jurysdykcja sprzyjałaby większej różnorodności i elastyczności prawa względem potrzeb i światopoglądu konsumentów. Hoppe spekuluje nawet, że w ładzie naturalnym mogłyby współistnieć obok siebie ubezpieczalnie adresujące swoją ofertę do wyznawców poszczególnych religii:

[...] ubezpieczający mogliby różnić się między sobą i wyróżniać się na tle innych pod względem wymagań stawianych klientom, reguł dotyczących dochodzenia roszczeń oraz rodzajów i sposobu przyznawania nagród i kar. Zapewne obok siebie istniałyby katolickie ubezpieczalnie stosujące prawo kanoniczne, żydowskie ubezpieczalnie kierujące się prawem mojżeszowym, islamskie stosujące prawo koraniczne, ateistyczne stosujące któryś z wariantów prawa świeckiego. Wszystkie utrzymywałyby się dzięki dobrowolnej decyzji swoich klientów i o tych klientów zabiegałyby. [...] Nikt nie byłby zmuszony do przestrzegania „obcego” prawa. W ten sposób zostałoby wyeliminowane poważne źródło konfliktów⁵³.

Z drugiej strony, system oparty na prywatnych firmach ubezpieczeniowych umożliwiłaby unifikację prawa w dużej skali. Prawa partykularne, często silnie

⁵¹ Zob. rozdz. III.

⁵² R. Barnett, *The Structure of Liberty. Justice and the Rule of Law*, Oxford 2014, s. 64 i nn.

⁵³ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 249-250, wyd. polskie: s. 325-326.

zakotwiczone w światopoglądzie stron, mogłyby dotyczyć wyłącznie tych, którzy zgodzili się im poddać. Musiałoby zatem istnieć także prawo powszechne, regulujące stosunki pomiędzy wszystkimi podmiotami, także tymi ubezpieczonymi w różnych agencjach o zróżnicowanych systemach prawnych, oraz pomiędzy samymi agencjami. Wytworzeniem takiego zbioru reguł zainteresowani byłiby sami ubezpieczyciele, dążący do uniknięcia kosztownych konfliktów, jak również ich klienci, dla których ubezpieczenie byłoby wartościowe tylko o tyle, o ile chroniłoby ich także w zatargach z podmiotami spoza własnej grupy. Konkurencja z jednej strony, a współpraca ubezpieczycieli z drugiej strony sprzyjałyby zatem wykształceniu się „korpusu praw obejmującego możliwie najszerszy zakres rozstrzygnięć prawno-moralnych – międzykulturowych, międzygrupowych itd. – a więc stanowiącego największy wspólny mianownik dla różnych konkurencyjnych systemów prawnych”⁵⁴.

Równolegle rozwijałyby się system prywatnego sądownictwa i arbitrażu. W przypadku sporu pomiędzy ubezpieczycielami, którego nie byłyby one w stanie rozstrzygnąć pokojowo we własnym zakresie, logika zysku dyktowałaby zwrócenie się do niezależnej strony trzeciej w celu uzyskania rozstrzygnięcia. Prywatne sądy oraz firmy arbitrażowe zmuszone byłyby przez presję konsumentów do ferowania sprawiedliwych wyroków – w przeciwnym razie ich rozstrzygnięcia byłyby odrzucane, one same traciłyby zaś autorytet i tym samym wypadały z rynku. Brak cechującej ustrój etatystyczny instytucji ostatecznego arbitra bynajmniej nie stanowiłby problemu. Wprost przeciwnie, zdaniem Hoppego sytuację tę należy rozpatrywać jako zaletę. Monopol sądowniczy – tak samo jak w każdej innej dziedzinie życia – sprzyja nieefektywności⁵⁵.

Wbrew pozorom prywatna produkcja bezpieczeństwa i prawa w znacznie większym stopniu sprzyjałaby według Hoppego stabilności prawnej niż jej państwowa alternatywa. Prawo prywatne byłoby bowiem – w przeciwieństwie do państwowej legislacji – ufundowane na precyzyjnych umowach zamiast obietnic i jednostronnych projekcji woli władz państwowych. „Żadnemu ubezpieczającemu nie uszłoby na sucho, gdyby (tak jak robi to bezkarnie państwo) chciał »obieczać« swoim klientom ochronę, nie określając dokładnie, jak zamierza ich chronić i za jaką cenę, oraz twierdząc, że może jednostronnie zmieniać warunki dotyczące relacji między sprawującym ochronę a klientem”⁵⁶. Zmienna i uzależniona od kaprysów polityków, wyborców czy też grup interesu legislacja znikłaby zupełnie.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 251, wyd. polskie: s. 327.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 251, wyd. polskie: s. 327-328.

⁵⁶ *Ibidem*.

Widzimy już, dlaczego w ocenie Hoppego system, którego filarami byłoby prywatni ubezpieczyciele, agencje ochrony oraz rozjemcy nie stałyby się areną Hobbesowskiej wojny wszystkich przeciwko wszystkim, lecz wprost przeciwnie – promowałyby rządy prawa i pokojowe rozstrzyganie sporów. Co jednak z zagrożeniem zewnętrznym? Jak bezpieczne społeczeństwo mogłoby uchronić się przed napaścią ze strony państwa?

Hoppe sądzi przede wszystkim, że najazd zbrojny na wolne terytorium byłby mniej prawdopodobny, niż mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka. Wynika to ze znanej nam już, powtarzanej za Etiennem de la Boetiem i innymi późniejszymi autorami tezy, zgodnie z którą niezależnie od ustroju państwa, źródeł władzy należy zawsze dopatrywać się w opinii publicznej⁵⁷. Rządzący zawsze są w swoich posunięciach związani jej nastrojami. W odniesieniu do wojny, oznacza to konieczność przedstawienia agresji w korzystnym świetle jako obrony własnej lub walki o cennie przez społeczeństwo wartości. Jeśli na przykład Niemcy nie podbiły dotychczas Luksemburga, Francja Monaco, Szwajcaria Liechtensteinu, Włochy Watykanu, a USA Kostaryki, to nie dlatego, że ich przywódcy są dobrymi ludźmi. Niepodległość małych państw trwa, ponieważ agresję na nie niełatwo byłoby usprawiedliwić przed opinią publiczną. Podobnie społeczeństwo prawa prywatnego jawiłoby się obywatelom potencjalnego państwa-agresora jako niegroźne i niewinne⁵⁸. Funkcjonując w rygorze kalkulacji ekonomicznej, prywatne ubezpieczalnie i agencje ochrony musiałyby bowiem unikać ryzyka związanego z prowadzeniem akcji zaczepnych przeciwko sąsiednim państwom.

Gdyby jednak do napaści doszło, bezpieczne społeczeństwo nie byłoby wcale bezbronne. Hoppe wskazuje, że immanentna niewydolność instytucji państwowych znajduje odzwierciedlenie również w dziedzinie wojskowości. Produkcja prywatna pozwala tymczasem na większą wydajność w zakresie technologii militarnych, dowodzenia, wykorzystania zasobów ludzkich czy wywiadu. Ogólna przewaga ekonomiczna kapitalizmu nad etatyzmem pozwala ponadto na zapewnienie wojsku lepszej bazy w postaci prężniejszej gospodarki. Dodatkowo, dynamiczny rozwój wolnego obszaru zachęcałby obywateli ościennych państw do imigracji, co obniżałoby poziom zasobów podatkowych pozostających do dyspozycji ewentualnego najeźdźcy⁵⁹. Wobec realnej groźby agresji, w wolnym społeczeństwie pojawiłby się popyt na ochronę militarną przed zagrożeniem zewnętrznym, w szczególności ze strony mieszkańców terenów położonych w pobliżu granic państw (którzy, o ile chcieliby sobie zapewnić ochronę, musieliby płacić wyższe składki ubezpieczeniowe).

⁵⁷ Por. rozdz. III.

⁵⁸ H.-H. Hoppe, *The Great Fiction*, s. 238-239, wyd. polskie: s. 172-174.

⁵⁹ *Idem, Democracy...*, s. 262-263, wyd. polskie: s. 344-345.

Agencje ubezpieczeniowe miałyby zatem ekonomiczną motywację do przeciwstawienia się atakowi, wobec czego napastnik musiałby liczyć się z koniecznością walki z koalicją efektywnych i zasobnych firm obronnych⁶⁰.

Inaczej niż w warunkach etatystycznych, w których działania zbrojne polegają na konfrontacji dwóch armii znajdujących się pod jednolitym i scentralizowanym dowództwem, w społeczeństwie prawa prywatnego zagrożeniem dla agresora byłyby nie tylko agencje ochrony, ale również ich klienci. Podbite państwowego obszaru, a jeszcze bardziej utrzymanie kontroli nad nim utrudniałby dodatkowo fakt powszechnego dostępu do broni (Hoppe przewiduje, że nikt nie zgodziłby się na taki kontrakt ubezpieczeniowy, który wymagałby od niego zrzeknięcia się możliwości skutecznej samoobrony; jego zdaniem ubezpieczalnie wręcz zachęcałyby do indywidualnych zbrojeń ze względu na ich korzystny wpływ na bezpieczeństwo chronionego majątku, oferując niższe składki)⁶¹. Pozwalałoby to na prowadzenie długotrwałej i wyczerpującej dla okupanta wojny partyzanckiej. Trzeba bowiem pamiętać, że w ładzie anarchokapitalistycznym nie istniałby centralny ośrodek decyzyjny, mogący w imieniu całej populacji ogłosić kapitulację. Hoppe odnosi się do metod walki partyzanckiej z dużą estymą i pokłada w nich sporą ufność. W przeciwieństwie do państwowych sił zbrojnych, które uzyskują finansowanie z przymusowych transferów, a podczas działań wojennych wykorzystują pod przymusem obiekty cywilne, oddziały partyzanckie polegają na dobrowolnym poparciu ze strony niewalczącej części populacji i jeśli chcą zwyciężyć, muszą traktować ją przyjaźnie. Jeśli uzyskają wsparcie, czyni ich to „praktycznie niemożliwymi do pokonania, nawet dla dużo liczniejszej armii najeźdźców” – pisze Hoppe⁶². Filozof powołuje się w tym kontekście na historyczne przykłady udanej walki partyzanckiej: klęski Napoleona w Hiszpanii, Francji w Algierii, USA w Wietnamie czy Izraela w Libanie Południowym⁶³.

Wreszcie gdyby nawet wszelkie środki militarne zawiodły, wolnemu społeczeństwu pozostawałby według Hoppego jeszcze jeden instrument, który w przeszłości dowodził swojej skuteczności i który można też oczywiście stosować jednocześnie z walką zbrojną: obywatelskie nieposłuszeństwo. Niepodobna postawić policjanta przy każdym człowieku. Ludność państwowego terytorium sama musiałaby okazać posłuszeństwo. Jeśli odmówiła zrobienia tego, „najeźdźca poniósłby porażkę” – pisze z przekonaniem Hoppe⁶⁴.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 263-264, wyd. polskie: s. 346-347.

⁶¹ *Ibidem*, s. 263-264, wyd. polskie: s. 345-346.

⁶² *Idem*, *The Great Fiction*, s. 241, wyd. polskie: s. 176.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

3. Wyzwanie minarchistyczne

3.1. Minarchiści wobec prawa własności

Zasadniczy etyczny argument na rzecz anarchokapitalizmu został już właściwie przedstawiony w rozdziałach drugim i trzecim niniejszej książki. Istotnie, na gruncie stanowiska libertariańskiego w znaczeniu, jaki nadają temu pojęciu Rothbard i Hoppe, niepodobna opowiedzieć się za państwem. Państwo stanowi przymusowy monopol i jako taki musi pogwałcić prawa własności w rozumieniu lansowanym przez tych myślicieli; wywłaszczający obrońca własności to semantyczna sprzeczność. Rzecznicy minarchizmu sformułowali wprawdzie postulaty oparcia państwa na dobrowolnych datkach obywateli. Na przykład Rand i jej zwolennicy wysuwali w tym kontekście propozycje utrzymywania państwa z loterii bądź opłat od kontraktów⁶⁵. Pozostawiając na boku techniczne wątpliwości dotyczące tych projektów, można jednak stwierdzić, że nawet gdyby dawały się one zastosować, usuwałyby tylko jedną z przymusowych cech państwa – opodatkowanie. Nienaruszony pozostałby natomiast monopol państwa w dziedzinie produkcji rozstrzygania sporów, a zapewne również bezpieczeństwa⁶⁶. Państwo minimum musiałoby zatem zmusić jednostki do niekorzystania z oferty innych usługodawców, a tym samym dopuścić się naruszenia praw.

Dopóki pozostaje się na stanowisku absolutyzmu prawa własności, konkluzja ta jest nieodparta. Można jej uniknąć, wyłącznie jeśli traktuje się prawo własności jako nieabsolutne, obwarowując je – jak Locke – jakiegoś typu *proviso*, które limitowałoby prawo własności do zasobów zewnętrznych lub prawo autowłasności, albo też jeśli przyjmuje się jakąś inną, szerszą koncepcję uprawnień podmiotowych, której własność i autowłasność są tylko jednym z elementów. Nie jest zatem dziełem przypadku, że autorzy pozycjonujący się pod względem teorii sprawiedliwości

⁶⁵ Zob. W.R. Thomas, *Objectivism Against Anarchy*, [w:] *Anarchism/Minarchism*, s. 40-42.

⁶⁶ Minarchizm opisuje się najczęściej jako teorię państwa-nocnego stróża, wedle znanej formuły powtarzanej m.in. przez Rand w cytowanym tu manifestie *The Nature of Government* – „policja, wojsko, sądy”. Podobny zakres prerogatyw państwa zdaje się wyłączać z teorii wykształcenia się państwa z dominującej agencji ochrony, jaką przedstawił Nozick. Jak jednak pamiętamy, definicyjnym atrybutem państwa jest według Hoppego wyłączność bycia ostatecznym arbitrem. Można więc – przynajmniej konceptualnie – wyobrazić sobie takie państwo, które pełni co prawda rolę sądu ostatecznej instancji, ale jednocześnie prywatyzuje usługi policyjne i wojskowe, a nawet sądownictwo niższych instancji. W kontekście sporu anarchokapitalistów z minarchistami wynika stąd, że nawet jeśli ci drudzy mają słuszość co do nieefektywności rynkowej anarchii w jakiejś sferze (np. obrony narodowej), to argument taki przemawia wyłącznie za utrzymaniem obecności państwa w tym obszarze, o którym mówi, a nie we wszystkich sferach znanych z koncepcji nocnego stróża. Na temat takiego dynamicznego (zamiast statycznego) pojmowania państwa minimalnego zob. J. Hasnas, *Reflections on the Minimal State*, „Politics, Philosophy and Economics” 2003, 1 (2), s. 115-128; S. Wójtowicz, *Czym jest minarchizm?*, „Societas et Ius” 2016, 5, s. 62-65.

w tradycji Rothbardowskiej są bez wyjątku anarchokapitalistami, podczas gdy minarchiści przyjmują nieco inne koncepcje uprawnień lub też nie rozporządzają w tym zakresie żadną systematyczną teorią. Dotyczy to w różny sposób obojga najważniejszych minarchistycznych filozofów – Nozicka i Rand.

Nozick, na co zwracali uwagę jego krytycy, nigdy nie przedstawił wyczerpującej teorii uprawnień podmiotowych: nie wiemy, jakie dokładnie uprawnienia przysługują według niego jednostkom ani jakie jest uzasadnienie jego libertariańskich poglądów⁶⁷. Ponadto bronił on istnienia niewywodliwych z praw własności praw procesowych do orzekania o winie w możliwie najbardziej wiarygodnych procedurach. Tych procedur miałyby rzekomo nie przestrzegać niezależne agencje, co usprawiedliwiałyby ich delegalizację przez agencję dominującą przy jednoczesnym zapewnieniu rekompensaty ich klientom i osiągnięcie przez nią w ten sposób wpierw statusu państwa ultraminimalnego, a następnie minimalnego⁶⁸. Niejasne jest przy tym, dlaczego Nozick sądzi, że to procedury agencji niezależnych byłyby niewiarygodne. Nadto, jak zauważa Roy Childs, gdyby tak było, agencje niezależne mogłyby po prostu imitować procedury agencji dominującej, co w połączeniu z faktem, że nie byłyby one obciążone obowiązkiem wypłaty rekompensat, dawałoby im konkurencyjną przewagę. Z libertariańskiego punktu widzenia nie do przyjęcia jest wszelako przede wszystkim sama idea praw proceduralnych jako praw człowieka. Prawa te nie są wyprowadzalne z praw własności, co więcej – stanowią uprawnienia pozytywne, jako że implikują istnienie obowiązku zapewnienia obwinionemu procesu przebiegającego według standardów, których wdrożenie wymaga użycia rzadkich zasobów. Zasobów tych może zresztą zwyczajnie nie być. Tym samym prawa proceduralne podpadają pod standardową krytykę uprawnień pozytywnych, według której uprawnienia nakładające na niektórych jednostronne zobowiązania na rzecz innych, jak również uzależnione w swojej realizacji od przygodnego stanu społecznego dobrobytu, nie mogą być uprawnieniami uniwersalnymi⁶⁹. Ponadto libertariańscy anarchiści zwracają uwagę, że wprowadzona przez Nozicka zasada rekompensaty przeczy logice praw własności. Jeżeli zawieranie kontraktów z niewiarygodnymi agencjami narusza prawa innych, to za zakaz takich działań nie należy się rekompensata. Jeśli jednak się ona należy, to nie można mówić o naruszeniu praw ze strony tego, komu przysługuje rekompensata. Co więcej, rekompensata jest środkiem naprawczym, a nie usprawiedliwieniem naruszenia praw własności⁷⁰.

⁶⁷ M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, tłum. J.M Fijor, J. Wozinski, Warszawa 2010, s. 380.

⁶⁸ R. Nozick, *op. cit.*, s. 121-127, *passim*.

⁶⁹ R. Barnett, *Whither Anarchy? Has Robert Nozick Justified the State?*, „Journal of Libertarian Studies” 1977, 1 (1), s. 16-20.

⁷⁰ M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, s. 365-366; R. Barnett, *Whither Anarchy?*, s. 20. Na temat anarchokapitalistycznej krytyki poglądów Nozicka zob. też D. Osterfeld, *Internal Inconsistencies in*

Wreszcie Nozick posługiwał się teorią wymian nieproduktywnych, polegających na tym, że jedna ze stron wymiany nie ma się lepiej, niż gdyby druga nie uczestniczyła w wymianie lub nie istniała. Wymiany takie powinny być według niego zakazane. Z tego powodu nie ma też obowiązku negocjowania z niezależnymi agencjami warunków ich wycofania się z rynku. Żądanie opłaty za powstrzymanie się od stosowania niewiarygodnych procedur nie jest bowiem produktywną wymianą⁷¹. Jednym z przykładów nieefektywnych wymian jest według Nozicka szantaż. Jego ofiara nie może bowiem odnieść z wymiany żadnej korzyści. Jak zauważają Rothbard i Block, nie jest to prawdą: jeśli szantaż jest zakazany, to posiadacz kompromitujących informacji może rozpowszechnić je właśnie dlatego, że nie będzie mógł szukać źródła zysku w powstrzymaniu się od czynienia tego. Przede wszystkim jednak Rothbard i Block rozpatrują problem szantażu w kategoriach praw własności: nikt nie jest właścicielem własnego wizerunku, ponieważ ten stanowi nic innego, jak obraz jego osoby istniejący w umysłach innych osób. Tak samo jak inne działania wymierzone w reputację jednostki, szantaż nie może więc być zakazany⁷².

Podsumowując rozważania dotyczące Nozicka, należy stwierdzić, że u autora tego znajdujemy zarówno niejasność co do teorii uprawnień, ich katalog wykraczający poza prawa własności (prawa procesowe), jak i klauzulę nałożoną na te prawa (zakaz wymian nieproduktywnych)⁷³.

Z kolei Rand, pisząc o naturalnych uprawnieniach jednostki, nie dokonała nigdy ich redukcji do praw (auto)własności. Choć nie formułuje ona *explicite* limitujących prawa własności klauzul, brak też u niej precyzyjnego wyliczenia ludzkich uprawnień oraz charakterystyki zachodzących między nimi relacji logicznych. W sposób przywodzący na myśl zarówno amerykańską Deklarację Niepodległości, jak i libertariańską zasadę nieagresji pisała ona: „Prawa człowieka mogą być

Arguments for Government: Nozick, Rand, and Hospers, „Journal of Libertarian Studies” 1980, 3 (IV), s. 331-340; D. Juruś, *Czy Robert Nozick był libertarianinem?*, „Principia: Pisma Konceptyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej” 2005, t. 41-42, s. 233-260.

⁷¹ R. Nozick, *op. cit.*, s. 108-111.

⁷² M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, s. 219-229, 373-374; W. Block, *Defending the Undefendable*, Auburn 2018, s. 41-46.

⁷³ Warto odnotować, że Hoppe – z typowym dla siebie ideowym nieprzejednaniem – nader sceptycznie wyraża się o myśli Nozicka i o nim samym. W odróżnieniu od filozoficznie systemowego i politycznie zaangażowanego Rothbarda, Nozick był w jego ocenie typowym przedstawicielem współczesnej filozofii akademickiej: nieskłonny do budowy systemu, a nade wszystko ostatecznie relatywistycznym, a przez to niezdolnym do uzasadnienia własnej teorii i sceptycznym wobec niej. Zdaniem Hoppego, Nozick nigdy nie traktował swojego libertarianizmu zupełnie serio, uznając go raczej za rodzaj intelektualnej rozrywki bądź ciekawostki. Ma to tłumaczyć zarówno brak odpowiedzi Nozicka na argumenty krytyków z różnych stron, jak i porzucenie przezeń libertarianizmu w późniejszym okresie. H.-H. Hoppe. *Introduction*, [w:] M.N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, Auburn 2016, s. xxii-xxix, wyd. polskie: H.-H. Hoppe, *Wstęp do wydania amerykańskiego*, [w:] M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, s. 23-31.

naruszone wyłącznie przez użycie siły fizycznej. Tylko za pomocą siły fizycznej jeden człowiek może pozbawić drugiego człowieka jego życia, zniewolić go, obrażać bądź powstrzymać od dążenia do swoich celów (*pursuing his own goals*), bądź zmusić go do działania w sprzeczności ze swoim racjonalnym osądem⁷⁴. Mogłoby się wydawać, że wyrażone w tym cytacie stanowisko współbrzmi z poglądami Rothbarda i Hoppego. Jednostki odmawiające podporządkowania się państwu nie inicjują przecież w ten sposób użycia siły fizycznej wobec innych. Dalej Rand przenosi jednak ciężar swojego wyводу na kwestię racjonalnego porządku społecznego: użycie siły – nawet w odpowiedzi na inicjację agresji ze strony kogoś innego – nie może leżeć w gestii jednostek, gdyż prowadziłoby w jej ocenie to do chaosu i powszechnego strachu przed przemocą, innymi słowy – do takiego społeczeństwa, które nie zapewniałoby warunków rozwoju dla racjonalnego egoisty⁷⁵. Jest to stanowisko – o ile oczywiście wziąć za dobrą monetę obawy Rand co do skutków zniesienia państwa – kompatybilne z teleologiczną etyką egoizmu, ale nie z absolutystycznym i skoncentrowanym wokół negatywnych praw podmiotowych libertarianizmem, jaki zaproponował Rothbard, a rozwinął Hoppe. Taki libertarianizm bowiem – korzystając z pochodzącego wprawdzie od Nozicka, niemniej użytecznego dla naszych celów rozróżnienia – formułuje nie moralne cele, lecz ograniczenia. Nakazuje on jednostkom bezwzględne poszanowanie praw własności prywatnej (ograniczenie), nie zaś dążenie do stworzenia ładu, w którym prawa te będą respektowane w możliwie największym stopniu (cel). To drugie rozwiązanie kolidowałoby z etycznym absolutyzmem i nienaruszalnością praw jednostki: prawa musiałyby być ważne i ograniczane, gdyby wymagało tego powołanie do życia

⁷⁴ A. Rand, *The Nature of Government*, <https://fee.org/articles/the-nature-of-government-by-ayn-rand/> [dostęp 1.06.2023].

⁷⁵ *Ibidem*. Niektórzy uczniowie Rand idą jeszcze dalej, sugerując, że naturalnym prawem jednostki jest właśnie stworzenie takiego porządku, nie zaś życie, wolność czy własność jako takie. John Roger Lee pisze: „W najlepszym razie metaforą jest stwierdzenie, że ludzie z natury posiadają prawa do życia, wolności czy też własności. Ludzie mają raczej prawo do tego, by istniał system praw, operatywny w ich otoczeniu, który zagwarantuje własność prywatną w jakiejś formie, egzekwowaną przez jakiś mechanizm, który zagwarantuje życie, przez jakiś czas i przy uwzględnieniu jakichś uściśleń oraz warunków, i który zagwarantuje pełną wolność działania i myśli, możliwą do pogodzenia z podobną wolnością innych”. J.R. Lee, *Libertarianism, Limited Government and Anarchy*, [w:] *Anarchism/Minarchism*, s. 19. Według Lee, taka niedookreśloność praw podmiotowych wynika z natury systemu prawa, z konieczności obejmującej cały szereg konwencji, precyzujących treść i zakres uprawnień w określonym miejscu i czasie. Jest to pogląd nie tylko odległy od stanowiska libertarian takich jak Hoppe czy Rothbard, ale również zbliżający się do pozytywizmu prawnego. Lee nie jest w nim odosobniony: podobne tezy wysuwał obiektywistyczny publicysta Yaron Brook podczas debaty z Dominiakiem na temat minarchizmu i anarchokapitalizmu, która w odbyła się w 2018 r. w Toruniu. Zob. zapis debaty: Y. Brook, Ł. Dominiak, *Do We Need a State?*, <https://www.youtube.com/watch?v=cGVRXavK-A4> [dostęp 1.06.2023].

porządku, który *per saldo* promowałby mniejszy poziom ich naruszeń niż sytuacja, w której do ograniczenia by nie doszło⁷⁶.

Dystynkcję Nozicka można również skierować przeciwko próbie unieważnienia etycznych rozbieżności pomiędzy anarchokapitalistami a minarchistami, jakiej dokonuje Randall Holcombe. Według Holcombe'a, zarówno w wymiarze ekonomiczno-politycznym, jak i teoretycznym, podstawowe problemy, których rozwiązania dzielą obie strony debaty, zostały źle postawione. Zdaniem tego autora, presupozycję pytania o to, czy moralnie słuszniej i ekonomicznie efektywniej jest mieć rząd czy też go nie mieć, stanowi założenie, że w ogóle mamy tu do czynienia z wyborem. Tak wszelako nie jest. Odwołując się do argumentów mówiących o perspektywie wojen między agencjami ochrony oraz monopolizacji rynku i przekształcenia się dominującej agencji w państwo, Holcombe stwierdza, że rząd nie jest co prawda konieczny (*necessary*) (tzn. koniecznie pożądany), lecz jest za to nieunikniony (*inevitable*) – raz obalony i zastąpiony rynkową anarchią, i tak się odrodzi. Mówienie o tym, że powinien on zniknąć, nie ma zatem sensu. Powinność zakłada możliwość. W związku z tym ciężar dyskusji należy zdaniem Holcombe'a przenieść na zagadnienia związane z tym, jak najskuteczniej ograniczyć władzę państwa. Wówczas bowiem – inaczej niż w przypadku wyłonienia się państwa z anarchii – można próbować projektować jego ustrój i przynajmniej częściowo zachować nad nim kontrolę⁷⁷. Peter Leeson i Edward Stringham, komentując stanowisko Holcombe'a, określają je jako punkt widzenia „pesymistycznego anarchisty” – kogoś, kto nie uznaje państwa za usprawiedliwione i pożądane, ale jednocześnie rozpoznaje jego istnienie jako nieuchronne⁷⁸. Z kolei Stanisław Wójtowicz rozwija jego pogląd, wskazując, że jedną z dróg etycznego uzasadnienia minarchizmu oraz wpisania go w filozofię libertariańską może stanowić argument, że choć państwo minimalne samo dopuszcza się agresji, minimalizuje przynajmniej jej ilość w porównaniu z alternatywą, jaką jest państwo wykształcające się ze stanu natury, które, pozostając poza obywatelską kontrolą, będzie zapewne miało charakter ponadminimalny. Należy przy tym zaznaczyć, że Wójtowicz zachowuje do tej idei dystans, podnosząc wobec koncepcji minimalizacji ilości agresji oczywiste na gruncie libertarianizmu zastrzeżenia: że „ilość” agresji jest niemierzalna, postulat jej niwelowania dopuszcza zaś naruszanie praw jednostkowych⁷⁹.

⁷⁶ R. Nozick, *op. cit.*, s. 45-53.

⁷⁷ R. Holcombe, *Government: Unnecessary but Inevitable*, „The Independent Review” 2004, 3 (8), s. 325-342.

⁷⁸ P.T. Leeson, E.P. Stringham, *Is Government Inevitable? Comment on Holcombe's Analysis*, „The Independent Review” 2005, 4 (9), s. 544.

⁷⁹ S. Wójtowicz, *Czym jest minarchizm?*, s. 54-56.

Argumentacja Holcombe'a – wbrew jego przekonaniu – nie może wszelako obalić stanowiska etycznego, jakie prezentują Rothbard czy – zwłaszcza – Hoppe. Kiedy bowiem zakazuje ono dopuszczania się naruszeń praw własności, to czyni to w trybie bezwarunkowym. Naruszanie praw nie może być na jego gruncie uzasadnione ochroną praw, niezależnie od tego, jaka skala naruszeń zaistnieje ze strony innych, jeśli sami się od nich powstrzymamy. *Fiat iustitia, pereat mundus*. Oprócz tej Kantowskiej repliki, przeciwko Holcombowi można by też wysunąć zarzut, że termin nieuchronność (*inevitability*), którym operuje on odnośnie do perspektywy ześlizgnięcia się rynkowej anarchii w etatyzm, jest stanowczo zbyt mocny. Nawet gdyby uznać argumenty tego autora za niestabilnością anarchii za trafne, to nadal należałoby mówić raczej o wysokim prawdopodobieństwie niż nieuchronności. Ostatecznie mamy tu przecież do czynienia nie z prawami przyrody, lecz z ludzkim działaniem. Oznacza to również, że niezależnie od instytucjonalnych uwarunkowań i bodźców, które mogą sprzyjać powstaniu państwa bądź nie, jego ustanowienie daje się ostatecznie wywieść z indywidualnych ludzkich wyborów. Ktoś – konkretna osoba – decyduje się zaatakować konkurencyjną agencję, zdelegalizować konkurentów, uczestniczyć w tych działaniach jako wykonawca bądź wesprzeć je jako klient. Wciąż zatem znajdujemy się w dziedzinie moralnych wyborów, a nie w królestwie konieczności. Holcombe nie tyle więc unieważnia problem uprawomocnienia państwa, co w rzeczy samej je usprawiedliwia. W podobny sposób można zresztą uznać argumentację Holcombe'a za nieprecyzyjną terminologicznie również w odniesieniu do ekonomicznego aspektu debaty. Jeśli – jak sądzi Holcombe – rzeczywiście anarchokapitalizm doprowadzi w drodze walk lub monopolizacji do odrodzenia się państwa, to wynika stąd, że nie może on skutecznie zapewnić ochrony praw własności, a nie, że alternatywa państwo-anarchia w ogóle nie istnieje jako przedmiot wyboru. Jak trafnie piszą Łukasz Dominiak i Igor Wysocki, odwoływanie się do domniemanej (rzeczowej, pozamoralnej) konieczności istnienia państwa oznacza nic innego jak poddanie się minarchistów w debacie etycznej⁸⁰. Dodajmy od siebie, że poddanie polega na uznaniu się za pokonanego, nie zaś uznaniu gry za niebyłą.

Podsumujmy: polityczny anarchizm jest częścią libertarianizmu w znaczeniu wąskim, podczas gdy minarchizm nią nie jest – należy on co najwyżej do libertarianizmu w sensie szerszym⁸¹. Czy wobec tego należy uznać rozważania dotyczące efektywności ładu bezpieczeństwa w zakresie ochrony praw własności za nieistotne dla uprawomocnienia anarchokapitalizmu jako komponentu myśli libertariańskiej? Taka konkluzja byłaby na wyrost. Anarchokapitalizm jako pogląd

⁸⁰ L. Dominiak, I. Wysocki, *The Anarcho-Capitalist Case Against the State as a Challenge to the Minarchist Libertarians*, „Roczniki Filozoficzne” 2022, 2 (LXX), s. 59.

⁸¹ Zob. wstęp do niniejszej pracy.

ma bowiem charakter pozytywny – powiada on, że wszystkie społecznie niezbędne funkcje państwa mogą być skutecznie zapewnione przez rynek. Anarchizm jako taki natomiast może mieć status ściśle negatywny – manifestować się wyłącznie w odrzuceniu władzy państwa. Anarchokapitalizm nie jest więc po prostu tym samym, co anarchizm w wersji libertariańskiej. Gdyby anarchokapitalizm okazał się systemem nie do urzeczywistnienia bądź nie do utrzymania, to nie mógłby on siłą rzeczy stanowić godnej wcielenia w życie alternatywy dla etatyzmu. Należałoby wówczas uznać, że libertarianizm, ze względu na (a) swój absolutyzm w pojmowaniu zasady nieagresji; (b) niemożliwość ładu politycznego wykluczającego agresję – w ogóle nie dostarcza wizji optymalnego porządku społecznego, skupiając się na sformułowaniu etycznych standardów oceny polityki. Myśl, którą byśmy wówczas otrzymali, byłaby moralistyczną krytyką polityki; libertarianie mogliby (a nawet, kierując się polityczną roztropnością, powinni) nie dążyć do obalenia państwa, zdając sobie sprawę ze skutków tego wydarzenia, ale sami nie mogliby go stworzyć, gdyby nie istniało, ani uczestniczyć w jego działaniach przeciwko osobom odmawiającym podporządkowania się mu. Byłby to więc swoisty pesymistyczny anarchizm, o jakim piszą Leeson i Stringham⁸². Od stanowiska Holcombe'a różniłoby go to, że nie unieważniałoby on problemu moralnej legitymizacji państwa, konsekwentnie mu jej odmawiając. Z kolei minarchizm – rozumiany jako stałe dążenie do minimalizacji kompetencji państwa – mógłby wtedy stanowić libertariański program polityczny, jednakże nie wyrażałby on w pełni filozoficznego (etycznego) stosunku libertarian do państwa.

3.2. Analityczny argument przeciwko państwu

Niezależnie od powyższych rozważań istnieje naszym zdaniem jeszcze jeden libertariański argument przeciwko państwu, czyniący tę instytucję niemożliwą do przyjęcia nawet na gruncie standardów sprawiedliwości wyznawanych przez autorów takich jak Nozick czy Rand. Jak sygnalizowano na początku tego rozdziału, argument ten daje się wydobyc z wywodów Hoppego na temat socjalizmu i dekretowej własności. Przypomnijmy: według Hoppego, własność prywatna i etatyzm – choćby minimalny – są niekompatybilne analitycznie (pojęciowo). Jeśli państwo sprawuje suwerenną władzę nad danym terytorium i wszystkim, co się na nim znajduje, to własność jego poddanych nie może być własnością we właściwym tego słowa znaczeniu. Nie może być dwóch ostatecznych decydentów w odniesieniu do tego samego zasobu w tym samym czasie. Hoppe pisze na temat etatystycznego

⁸² Jego pesymistyczny wydzwięk ulegnie wzmocnieniu, jeśli weźmie się pod uwagę, co anarchokapitaliści sądzą na temat perspektyw rządu ograniczonego. Zob. rozdz. V niniejszej pracy.

rozwiązania problemu ładu społecznego następująco: „Rozwiązanie to oznaczałoby [...], że mogą oni [obywatele – przyp. N.S.] cieszyć się prawem do życia i własności tylko w takiej mierze, w jakiej ja [władca – przyp. N.S.] im je nadam, tj. tylko wtedy, gdy pozwolę im żyć i posiadać rzeczy, które uważają za swoją własność. Tak więc w ostatecznym rachunku tylko ja posiadałbym prawo do życia i był właścicielem wszystkich dóbr”⁸³.

Argument ten można naszym zdaniem wyrazić bardziej precyzyjnie, odwołując się do osiągnięć współczesnej analitycznej jurysprudenencji. W dziedzinie tej rozróżnia się dwie konkurencyjne teorie na temat tego, na czym polega bycie podmiotem uprawnienia (w znaczeniu uprawnienia *sensu stricto*, roszczenia). W świetle pierwszej z nich, nazywanej teorią „woli” lub „wyboru” (*will/choice theory*), mieć prawo do czegoś to tyle, co posiadać kompetencję (*władzę*) kontrolowania korespondujących z tym prawem wolności i obowiązków innych (wszystkich tych pojęć używamy w znaczeniu Hohfeldiańskim)⁸⁴. Co za tym idzie, według teorii woli, posiadanie uprawnienia polega także na posiadaniu wolności kontrolowania wolności i obowiązków innych (gdyby podmiot uprawnienia nie miał takiej wolności, tj. podlegał obowiązkowi niesprawowania kontroli, nie mógłby dysponować kompetencją jej sprawowania). W szczególności posiadanie uprawnienia oznacza zgodnie z teorią woli dysponowanie kompetencją wygaszania bądź egzekwowania równoważnych uprawnieniu obowiązków. Z kolei według przeciwnego stanowiska, znanego jako teoria „interesu” bądź „korzyści” (*interest/benefit theory*), posiadanie uprawnienia równa się byciu beneficjentem realizacji związanego z prawem obowiązku, co nie pociąga za sobą z konieczności posiadania odnośnych kompetencji⁸⁵. Idąc za znanym przykładem Herberta Harta, wyobraźmy sobie, że A zobowiązuje się wobec B, że zaopiekuje się jego chorą matką. Według teorii woli, podmiotem powiązanego z tym obowiązkiem uprawnienia jest wyłącznie B; tylko on bowiem może wygasić obowiązek zaciągnięty przez A, tj. zwolnić go z obietnicy. Natomiast teoria interesu przypisywałaby tu uprawnienie zarówno B, jak i matce, jako że oboje można scharakteryzować jako beneficjentów wywiązania się przez A z jego obowiązku⁸⁶.

Libertariańska – również minarchistyczna – teoria uprawnień w sposób niekontrowersyjny pozycjonuje się po stronie teorii woli. Za Łukaszem Dominiakiem można tu przywołać trzy decydujące argumenty. Po pierwsze, teoria woli mówi o uprawnieniach w kategoriach wolności decydowania, co ewidentnie harmonizuje

⁸³ H.-H. Hoppe, *A Short History of Man. Progress and Decline: An Austro-Libertarian Reconstruction*, Auburn 2015, s. 105, wyd. polskie: s. 69.

⁸⁴ Na temat Hohfeldiańskiej matrycy pozycji jurydycznych zob. rozdz. II.

⁸⁵ H. Hart, *Essays on Bentham*, Oxford 2001, s. 162-193; H. Steiner, *An Essay on Rights*, Oxford-Cambridge 1994, s. 59-73.

⁸⁶ H. Hart, *Are There Any Natural Rights?*, „Philosophical Review” 1955, 64, 2, s. 180-182.

się z libertariańskim naciskiem na tę właśnie kwestię. Po drugie, jako że interesy jednostek w warunkach rzadkości dóbr nieuchronnie wchodzą ze sobą w konflikt, przyjęcie teorii interesu wyklucza realizację libertariańskiego ideału wolności od konfliktów, a przez to samej zasady nieagresji. Natomiast przewidywana przez teorię woli dystrybucja wyłącznych kompetencji decyzyjnych pomiędzy Hartowskich indywidualnych „małoskalowych suwerenów”⁸⁷ zmierza właśnie w kierunku wykluczenia konfliktów między tymi ostatnimi. Po trzecie wreszcie, ponieważ niemożliwe jest, by każdy podmiot dowolnie definiował swoje chronione prawnie interesy, interesy te muszą być w zobiektywizowany sposób definiowane przez ustawodawcę, co otwiera drogę wszelkim wyobraźalnym formom paternalizmu⁸⁸.

Zauważmy, że w ramach teorii interesu, istnienie prawa własności z powodzeniem daje się pogodzić ze zwierzchnością państwa. Jak pisał twórca tej teorii Jeremy Bentham: „Własność jest niczym innym jak podstawą oczekiwania; oczekiwania dotyczącego uzyskania pewnych korzyści z rzeczy, którą mamy posiadać [...]”⁸⁹. Rzecz jasna istnienie państwa w żaden sposób nie przekreśla naszego oczekiwania, że będziemy czerpać korzyści z przedmiotów, które posiadamy: na przykład piszący te słowa oczekuje rozsądnie, że skorzysta, choćby tylko poznawczo, z wytworu klawiatury, na której właśnie pisze i która, jak chciałby wierzyć, stanowi jego własność. Jeśli jednak fakt, że autor niniejszej książki znajduje się pod władzą suwerennego państwa o nazwie „Rzeczpospolita Polska”, przedstawimy w kategoriach teorii woli, jego nadzieja może okazać się płonna.

Aby to sobie uzmysłowić, zilustrujmy różnice pomiędzy oboma omawianymi teoriami, odwołując się do norm prawa cywilnego i karnego. Wydaje się, że do wyjaśnienia treści pierwszej z tych dziedzin najlepiej nadaje się teoria woli. Wyomowny przykład znajdujemy u Hillela Steinera, jednego z rzeczników teorii woli. Wyobraźmy sobie, że zamawiamy kwiaty na ślub znajomych. Teoria woli oferuje proste i intuicyjne rozumienie powstającego w ten sposób uprawnienia: otóż polega ono na dysponowaniu podwójną kompetencją wyegzekwowania (choćby tylko poprzez domaganie się rekompensaty w razie niewywiązania się z obowiązku przez sprzedawcę) znajdującego się po stronie sprzedawcy obowiązku dostarczenia kwiatów w wyznaczonym terminie bądź też wygaszenia tego obowiązku poprzez wycofanie zamówienia. Posiadaczem uprawnienia do dostarczenia kwiatów w terminie jesteśmy zaś ewidentnie my jako zamawiający, gdyż to w naszych rękach znajdują się rzeczony kompetencje egzekwowania i wygaszania. Z teorii interesu wynikałoby

⁸⁷ *Idem*, *Essays on Bentham*, s. 183.

⁸⁸ L. Dominiak, *Libertarianizm i teoria praw podmiotowych*, „Athenaeum. Polskie Studia Polityczne” 2018, 58, s. 41-59.

⁸⁹ J. Bentham, *Theory of Legislation*, London 1931, s. 111-112.

tymczasem, że posiadaczami uprawnienia do dostawy kwiatów są nowożeńcy, jako że to oni są ostatecznie beneficjentami dostawy⁹⁰.

Teorię woli trudniej natomiast zastosować do współczesnego prawa karnego: choć na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać na przykład, że prawo gwarantuje jednostkom uprawnienia do życia czy też integralności cielesnej, to jasnym jest, że albo nie dysponują one kompetencjami do ich wygaszania i egzekwowania, albo też przysługują im one w nader ograniczonym stopniu (z ograniczoną kompetencją wygaszania wspomnianych uprawnień mamy do czynienia choćby wtedy, gdy prawo przyzwala na eutanazję czy też mecze bokserskie). Tym razem to teoria interesu nie ma problemu z wyjaśnieniem natury uprawnień zawartych w kodeksie: w zgodzie z jej podstawowymi twierdzeniami (a wbrew teorii woli), mamy tu do czynienia z sytuacją, kiedy podmiot kompetencji wygaszania i egzekwowania oraz posiadacz uprawnienia nie są tym samym podmiotem: pierwszy to członkowie aparatu państwa, drugi – beneficjent wykonania korespondującego z uprawnieniem obowiązku, czyli obywatel. Najbardziej prominentny orędownik teorii woli, Herbert Hart, przyjął zaś po prostu, że prawo karne, w odróżnieniu od prawa cywilnego, w ogóle nie stanowi dziedziny uprawnień, a jedynie obowiązków⁹¹. Rozwiązanie to jest jednakże trudne do przyjęcia, gdyż wiąże się z odrzuceniem Hohfeldiańskiej równoważności obowiązków i praw, a w konsekwencji prowadzi do utraty jasności co do tego, czym prawa i obowiązki właściwie są. Bardziej konsekwentne rozstrzygnięcie tego zagadnienia na gruncie teorii woli proponuje Steiner. Autor ten zauważa, że kompetencje egzekwowania uprawnień obejmowanych przez prawo karne leżą co do zasady po stronie władz państwowych. Podobnie rzecz ma się z kompetencjami wygaszania: jakkolwiek słabo widoczne, znajdują się one ostatecznie na najwyższych szczeblach hierarchii politycznej – na poziomie parlamentów bądź innych instytucji uprawnionych do zmiany kodeksu⁹². W żadnym wypadku nie jest wszelako tak, iżby kompetencje te nie istniały w ogóle. Skoro zaś one istnieją, a ponadto przynależą państwu, nie pozostaje nam nic innego, jak tylko uznać, że – przynajmniej w świetle teorii woli – nawet w państwie minimum posiadanie przez nas praw do „życia, wolności i własności” jest jedynie pozorne. Koniec końców, prawo do naszego życia, wolności i własności dzierży państwo.

Ta sama analiza stosować się będzie rzecz jasna do prawa konstytucyjnego. Konstytucja liberalnego czy nawet minarchistycznego państwa może zapewniać obywatelom wszelkie miłe sercom przyjaciół wolności uprawnienia. W kategoriach Hohfelda będą to immunitety, wyłączające kompetencje państwa do podjęcia wobec

⁹⁰ H. Steiner, *op. cit.*, s. 61-62.

⁹¹ H. Hart, *Essays on Bentham*, s. 181-186.

⁹² H. Steiner, *op. cit.*, s. 248-255.

obywatela szeregu działań takich jak tortury, nieoparte na wyroku sądu uwięzienie czy też wywłaszczenie bez odszkodowania. W świetle powyższej analizy widzimy jednak poważne ograniczenie gwarantowanej przez te immunitety ochrony: państwu jako podmiotowi suwerenności czy też Weberowskiemu monopoliście prawnomocnego przymusu nadal przysługuje przecież kompetencja (można powiedzieć: kompetencja wyższego rzędu) uchylecia wszystkich wolnościowych immunitetów w drodze zmiany konstytucji. Konstytucyjne zapewnienie, że nikt nie zostanie bezprawnie uwięziony bądź wywłaszczony znaczy więc w zasadzie tyle: działania te nie zostaną podjęte o tyle, o ile suweren nie postanowi inaczej.

Nawiązując do słynnego eksperymentu myślowego Nozicka, który filozof ten nazwał opowieścią niewolnika, można stwierdzić, że snuta współcześnie narracja na temat uniwersalnych praw człowieka gwarantowanych przez suwerenne państwa i tworzone przez nie organizacje międzynarodowe stanowi właśnie tego rodzaju opowieść⁹³. Co więcej, byłoby tak nadal, nawet jeśli państwa zredukowały swą aktywność do wąskiej sfery ochronnej przewidywanej przez minarchistów. Mielibyśmy wówczas do czynienia z państwem-łagodnym właścicielem niewolników⁹⁴. Taki właściciel pozwala swojemu żywemu inwentarzowi jeść i pić co tylko zechce, oddawać się lubianym przez siebie rozrywkom, podejmować dowolne prace, a nawet opuścić go, odchodząc do innego pana, jeśli tego zapragnie. Życie niewolników płynie więc w atmosferze swobody i, jak można się spodziewać, licznych radości. Z punktu widzenia obserwacji empirycznej jest ono w dużej mierze nieodróżnialne od życia ludzi wolnych. Jest tak jednak tylko dlatego i tak długo, jak *pan na to pozwala*. Miłośnik kina może przywołać tu obraz znanej z niezapomnianego *Przeminęło z wiatrem* postaci Mammy, niewolnicy, głównej gospodyni i niania na plantacji rodziny O'Harów. Postać ta odgrywa w domu dużą rolę, cieszy się pokaznym zakresem autonomii i sprawia wrażenie bardzo zadowolonej ze swojego życia (jest w dużym stopniu odpowiedzialna za wychowanie dzieci, rozkazuje innym niewolnikom, swobodnie podróżuje do miasta). Pozostali niewolnicy O'Harów

⁹³ R. Nozick, *op. cit.*, s. 338-340.

⁹⁴ Naszą analizę komplikuje nieco fakt współczesnego odchodzenia od Bodinowskiej suwerenności państwa w ramach międzynarodowego systemu ochrony praw człowieka. Nie jest to jednak komplikacja poważna. Nawet bowiem jeśli przyjąć, że prawo międzynarodowe daje społeczności międzynarodowej prawo do ingerencji w wewnętrzną suwerenność państw w wypadku poważnych naruszeń praw człowieka, to nadal kompetencje egzekwowania ulokowane są w podmiotach powołanych do życia przez państwa, tj. organizacjach międzynarodowych. Dochodzi zatem co najwyżej do podziału wiązek praw własności do ciała i majątku jednostek pomiędzy różne podmioty: np. władza opodatkowania znajduje się nadal po stronie państwa, kompetencje zaś wygaszania i egzekwowania prawa do życia jednostki (a więc i samo to prawo) – należą do ciał międzynarodowych. Innymi słowy, niewolnik w niektórych sprawach podlega panu, w innych zaś – stowarzyszeniom panów oraz ich agencjom (Zgromadzeniu Ogólnemu i Radzie Bezpieczeństwa ONZ, Europejskiemu Trybunałowi Praw Człowieka itd.).

nie mają aż tak wysokiej pozycji jak Mammy, lecz i im żyje się dość przyjemnie i swobodnie. Mimo to pozostają oni niewolnikami plantatorów, o czym pewnego razu w czasie kłótni dobitnie przypomina jednej ze służących Scartlett, grożąc, że jeśli niewolnica nie będzie postępowała zgodnie z jej instrukcjami, to zostanie sprzedana. Rzecz charakterystyczna: współcześni krytycy *Przeminęło z wiatrem* argumentują, że los przytłaczającej części niewolników był w USA znacznie gorszy niż ten, który przypadł w udziale Mammy i jej towarzyszym, przez co film propaguje zafałszowany, wyidealizowany obraz niewolnictwa. Czyżby sam fakt, że jeden człowiek żyje w niewoli drugiego, nie wystarczył do wzbudzenia moralnej odrazy? Czy niewolnictwo przestałoby być złe, gdyby życie większości albo wszystkich niewolników było takie jak życie Mammy⁹⁵?

Podsumowanie

W niniejszym rozdziale zajmowaliśmy się prezentowaną przez Hoppego wizją społeczeństwa bezpieczeństwa – stuprocentowego kapitalizmu, ładu naturalnego bądź też społeczeństwa prawa prywatnego. Przedstawiliśmy racje wysuwane przez filozofa przeciwko teorii dóbr publicznych, a za poglądem, zgodnie z którym wszystkie dobra ekonomiczne mogą być co do zasady dostarczane przez rynek. Opisałiśmy, jakie zalety miałby według Hoppego taki całkowicie rynkowy porządek i dlaczego przewyższa on jego zdaniem państwo w produkcji takich niewralgicznych dóbr jak bezpieczeństwo i prawo. W warstwie krytycznej skupiliśmy się na etycznym wymiarze debaty pomiędzy anarchokapitalistami i minarchistami. Staraliśmy się wykazać, że nawet gdyby optymizm Hoppego i podobnych mu autorów odnośnie do perspektyw funkcjonowania anarchii własności prywatnej okazał się

⁹⁵ Mimo radykalizmu konkluzji, nasza argumentacja nawiązuje do sformułowanej przez Quentina Skinnera trzeciej, „rzymskiej” koncepcji wolności jako nie tyle braku ingerencji, co braku władzy. Jak pisze Skinner, „wolność jest ograniczona nie tylko przez faktyczną ingerencję bądź jej groźbę, ale również przez samą wiedzę, że żyjemy w zależności od dobrej woli innych. [...] Wiedzieć, że jesteśmy wolni do tego, by działać lub powstrzymać się od działania tylko dlatego, że ktoś inny postanowił nas nie powstrzymać, to być poniżonym do stanu niewoli” (Q. Skinner, *A Third Concept of Liberty*, „Isaiah Berlin Lecture. Proceedings of the British Academy” 2002, 117, s. 247-248). Prezentowana tu analiza wychodzi poza poglądy Skinnera w dwu kluczowych aspektach. Po pierwsze, zgadzając się co do tego, że zależność od władzy innego czyni nas niewolnymi, wbrew Skinnerowi zaprzeczamy, jakoby ów brak wolności wynikał z naszej świadomości podporządkowania. Z prawnego punktu widzenia wystarczy, że jeden podmiot dysponuje suwerenną władzą (kompetencją) kontrolowania całości jurydycznych pozycji innych. To, czy poddani wiedzą o tym, czy też nie, jest obiektywnie bez znaczenia. Po drugie, inaczej niż republikanin Skinner nie sądzimy, że niewola charakteryzuje wyłącznie tyrańską władzę dyktatorów i absolutnych monarchów. Niewolnictwo jest wpisane immanentnie w istotę państwa. Podobną libertariańską analizę teorii Skinnera można znaleźć w: Ł. Dominiak, *Trzecia koncepcja wolności Quentina Skinnera: krytyka libertariańska*, [w:] *idem*, Ł. Perlikowski, *Sprawiedliwość, tożsamość, racjonalność. Wybrane problemy filozofii polityki*, Toruń 2016, s. 144-156.

niesłuszny, to państwa i tak nie można by na gruncie libertarianizmu usprawiedliwić, a libertarianie musieliby zostać „pesymistycznymi anarchistami”. Jest tak dlatego, że – o czym pisaliśmy w poprzednich rozdziałach – istnienia państwa jako podmiotu wyposażonego w monopol na ostateczne rozstrzyganie sporów nie da się pogodzić z libertariańską etyką prawa własności. Jak pokazaliśmy, autorzy minarchistyczni tacy jak Nozick i Rand uzyskują przeciwną konkluzję wyłącznie na skutek przyjęcia innych, niespójnych lub nieuargumentowanych teorii uprawnień. Na koniec przedstawiliśmy za pomocą narzędzi analitycznych współczesnej jurysprudencki dodatkowy, a pomijany w dotychczasowej debacie argument na rzecz anarchizmu, który naszym zdaniem można wydobyć z prac Hoppego. Argument ten głosi, że istnienia państwa oraz libertariańskiej teorii sprawiedliwości nawet w jej mniej radykalnej, minarchistycznej formie nie sposób pogodzić ze względów czysto pojęciowych: nie może być dwóch suwerenów o zachodzących na siebie dziedzinach kompetencji, a suwerenna władza państwa, niechby i minimalnego, oznacza ostatecznie niewolę jednostki.

Historia

Poprzednie rozdziały dotyczyły ogólnoteoretycznych poglądów Hansa-Hermanna Hoppego. Zajmowaliśmy się jego epistemologią, etyką, teorią państwa i rynku oraz społeczeństwa bezpaństwowego. W rozdziale trzecim, poświęconym teorii państwa, wyeksponowaliśmy zarazem historiozoficzny wymiar myśli Hoppego: koncepcję dziejów jako areny walk klasowych, w języku Murraya Rothbarda – wyścigu między państwem a wolnością. W niniejszym rozdziale uszczegółowiamy tę myśl. Nawiązując do późniejszych, publikowanych od lat 90. XX stulecia pism Hoppego, przedstawimy go w nim jako rewizjonistycznego interpretatora historii, proponującego w swoich dziełach antytezę progresywistycznego, wigowskiego ujęcia dziejów jako postępu wolności, wiedzy i dobrobytu. Według Hoppego bowiem, o ile trudno polemizować z poglądem, że cywilizacja Zachodu (a dzięki niej cały świat) jest dziś bogatsza niż kiedykolwiek wcześniej, o tyle cieszy się ona stale malejącym zakresem wolności. Najświeższym okresem w jej dziejach było pod tym względem średniowiecze ze swoim policentrycznym, feudalnym porządkiem. Wyłonienie się w okresie nowożytnym scentralizowanych monarchii absolutnych poczytywać trzeba za przejaw historycznego regresu, którego dotkliwość błędnie jednak w zestawieniu z czasami masowej demokracji. Hoppeańska narracja o historii Zachodu wpisuje się więc w charakterystyczny dla filozofa pogląd o immanentnej tendencji państw do hipertrofii. Ponadto liberalne hamulce – konstytucjonalizm, rządy prawa oraz podział i równowaga władz – nie tylko nie przyczyniają się według Hoppego do poskromienia tej skłonności, ale wręcz ją potęgują. Co za tym idzie, rozdział ten dotyczy także Hoppego jako krytyka klasycznego liberalizmu.

W części krytycznej tego rozdziału zajmujemy się jedną z głośniejszych tez Hoppego, jaką jest twierdzenie o wyższości monarchii nad demokracją z punktu widzenia pryncypiów libertarianizmu. Postaramy się tu odpowiedzieć na pytanie, czy teza ta jest prawdziwa. Proponowana przez nas odpowiedź głosi, że libertariańska

rehabilitacja monarchii przeprowadzana przez tego myśliciela, jakkolwiek poznawczo interesująca i częściowo słuszna, jest obarczona pewnymi metodologicznymi niedopowiedzeniami i merytorycznymi uproszczeniami. Ścisłej rzecz ujmując, twierdzimy, że wbrew wrażeniu wywieranemu przez samego Hoppego, jego teoria ustrojów politycznych nie ma statusu *a priori*, lecz stanowi zastosowanie metody typów idealnych. Zastosowanie to cierpi zaś wskutek jednostronności ujęcia, wyrażającej się w potraktowaniu monarchów jako quasi-kapitalistów dążących do maksymalizacji zysku pieniężnego z posiadanego państwa, przy jednoczesnym pominięciu innych istotnych motywów ich działania. Odnośnie do demokracji będziemy natomiast argumentować, że jakkolwiek większość spostrzeżeń Hoppego na jej temat jest trafna, posuwa się on w swoich tezach zbyt daleko, gdy odmawia jakiegokolwiek skuteczności liberalnym hamulcom nałożonym na demokratyczną władzę. Na ostatek zajmiemy się kwestią stosunku Hoppego do klasycznego liberalizmu. Interesujące nas tu pytanie dotyczy tego, czy myśl Hoppego – jako *pars pro toto* libertarianizmu – daje się wpisać w szeroki nurt myśli liberalnej. Naszym zdaniem jest to uzasadnione, aczkolwiek libertarianizm stanowi w obrębie liberalizmu samodzielny nurt, nie będąc po prostu powtórzeniem w czasach współczesnych też dawnych liberałów.

1. Arystokracja

1.1. Geneza państwa

Zasygnalizowana we wstępie pozytywna ocena średniowiecznego ładu społecznego koliduje niewątpliwie z przytaczanymi przez nas uprzednio rozważaniami Hoppego na temat feudalizmu, w których klasyfikował go jako poprzednika konserwatywnego socjalizmu – system zmuszający przytłaczającą większość populacji do cierpienia jarzma wojskowej klasy wyzyskiwaczy, a w rezultacie życia wypełnionego uciskiem, nędzą i beznadzieją¹. Wypowiedzi te pochodziły jednak z *Teorii socjalizmu i kapitalizmu*, ogłoszonej drukiem – przypomnijmy – w roku 1989. Stanowisko Hoppego wobec feudalizmu wyraźnie jednak ewoluowało, począwszy od lat 90. ubiegłego stulecia, co widać wyraźnie w licznych publikowanych od tego czasu tekstach². Zmiana ta reprezentuje ogólniejszy trend, polegający na wzroście znaczenia wątków antyegalitarnych i elitarystycznych (hierarchistycznych) w myśli

¹ Zob. rozdz. III.

² Zob. H.-H. Hoppe, *A Short History of Man. Progress and Decline. An Austro-Libertarian Reconstruction*, Auburn 2015, s. 103-132, wyd. polskie: *Krótką historia człowieka. Libertarianiska rekonstrukcja postępu i upadku*, tłum. Ł. Dominiak, Warszawa 2015, s. 67-95; *idem*, *Economy, Society, and History*, Auburn 2021, s. 101-114.

Hoppego. We wcześniejszych pracach – *Eigentum...* oraz *Teorii...* – antyegalitaryzm autora ograniczał się bowiem do teorii sprawiedliwości. W późniejszych pismach wyraziste tezy wymierzone w postulatory równościowe odnoszą się już do rozleglejszej materii społeczno-kulturowej. Szerzej będzie o tym mowa w rozdziale następnym, w którym skupimy się na konserwatywnych składnikach filozofii Hoppego. Tu musimy tymczasem zwrócić uwagę na pojawiającą się w późniejszych pracach Hoppego teorię genezy państwa³.

Hoppe rozróżnia pomiędzy egzo- i endogenicznymi teoriami genezy państwa. Dodajmy, że w świetle podanej przez niego charakterystyki, obie wskazują jako źródło państwa przemoc – inne teorie najwyraźniej uznaje Hoppe za niewarte uwagi. Teorie egzogeniczne to takie, które przyczyn powstania państwa dopatrują się w podboju. Jako ich rzeczników Hoppe wymienia Franza Oppenheimera, Alexandra Rüstowa oraz Alberta J. Nocka. Jego zdaniem wyjaśnienie egzogeniczne budzi wątpliwości natury zarówno historycznej, jak i teoretycznej. W świetle badań etnografów i antropologów – Hoppe przywołuje tu nazwisko Wilhelma Mühlmanna – przynajmniej niektóre państwa nie narodziły się wskutek militarnego ujarznienia jednych społeczności przez drugie. Teoretycznie rzecz biorąc, zdolność do dokonywania podboju wskazywałaby ponadto na uprzednie istnienie struktury co najmniej przypominającej państwo (*state-like*) w grupie zdobywców⁴.

Teoria endogeniczna, za którą Hoppe optuje, posiłkując się tezami Bertranda de Jouvenela, powiada zaś, że powstanie państwa stanowiło rezultat procesów zachodzących wewnątrz poszczególnych grup⁵. Hoppe proponuje następującą hipotezę: przez wzgląd na zachodzące między ludźmi nierówności co do bogactwa, mądrości czy odwagi, niektórzy członkowie społeczności uzyskują w niej status „naturalnej elity” (*natural elite*). Dzięki wyróżniającym ich cechom, pełnią oni rolę przywódczą, w przypadku zaś konfliktów to do nich zwracają się osoby poszukujące mediacji bądź arbitrażu. Ich oddolnie umocowany autorytet przenosi się następnie za sprawą odpowiednich posunięć matrymonialnych, wychowania oraz genetycznego dziedziczenia na całe rodziny⁶. Proces ten można zaobserwować do dziś w mniejszych społecznościach⁷. Państwo wkracza na arenę dziejów z chwilą, gdy któryś z przedstawicieli naturalnej elity zaczyna skutecznie uzurpować sobie

³ *Idem, Democracy – the God that Failed. The Economics and Politics of Monarchy, Democracy, and Natural Order*, New Brunswick and London 2007, s. 72 i nn., wyd. polskie: *Demokracja – bóg, który zawiódł. Ekonomia i polityka monarchii, demokracji i ładu naturalnego*, tłum. W. Falkowski, J. Jabłecki, Warszawa 2006, s. 118 i nn.; *idem, Economy, Society, and History*, s. 123-126; *idem, Natural Elites, Intellectuals, and the State*, Auburn 2005.

⁴ *Idem, Natural Elites, Intellectuals, and the State*, s. 3-4.

⁵ Zob. B. de Jouvenel, *Traktat o władzy*, tłum. K. Śledziński, Warszawa 2013, s. 85 i nn.

⁶ H.-H. Hoppe, *Natural Elites...*, s. 4-5.

⁷ *Idem, A Short History of Man...*, s. 110, wyd. polskie: s. 73.

pozycję monopolisty wśród sędziów i rozjemców. Kiedy inni arbitrzy zostają wyeliminowani, co oczywiście nie może obyć się bez użycia przymusu, w sprawach spornych można już kierować się tylko do niego. Tak rodzi się Lewiatan⁸.

1.2. Nowe średniowiecze?

Hoppe operuje terminem „arystokracja” w sposób nieco odmienny od przyjętego w nauce co najmniej od czasów Platona i Arystotelesa. W jego ujęciu desygnuje on nie formę rządów (arystokratyczną republikę), lecz bezpieczeństwa, elitarny porządek, którego sercem jest naturalna elita, lub też (bardziej konwencjonalnie) samą naturalną elitę. Zamiennie z tym ostatnim pojęciem używa on wyrażen takich jak „naturalna arystokracja” czy „szlachta” (*natural aristocracy, nobles*)⁹.

Tego typu ład funkcjonował w ocenie Hoppego w Europie okresu średniowiecza. Hoppe wprost określa go jako bezpieczeństwa, „hierarchiczno-anarchiczny” (*hierarchic-anarchic*)¹⁰. Panowie feudalni pobierali na ogół dobrowolne datki, a opodatkowanie nie istniało. Król, niezależnie od własnych uroszczeń, cieszył się jedynie pozycją *primus inter pares* – jego władza pochodziła z elekcji, a co najważniejsze był on tak jak wszyscy podporządkowany prawu. Jeśli je łamał, musiał liczyć się ze zbrojną opozycją wielmożów i obaleniem. Prawo miało charakter zasadniczo prywatny – ufundowane było na umowach oraz wierze w pradawne zwyczaje, których człowiek nie jest władny zmieniać. Było zarazem wysoce heterogeniczne, obejmując szereg lokalnych i regionalnych odrębności, których wspólny rdzeń narzucało wszelako nauczanie Kościoła. Legislacja, czyli prawodawcza aktywność władcy, była nieobecna. Słabość królów oraz nieciągłość gradacji władzy związana z zasadą „wasal mojego wasala nie jest moim wasalem” pociągały za sobą rozproszenie ośrodków decyzyjnych; umowa pomiędzy seniorem a wasalem mogła być w razie naruszania dwustronnych ustaleń rozwiązana, a opieki poszukiwać można było u różnych panów, tak że bezpieczeństwo i rozstrzygnięcie sporów zapewniała „wielka liczba konkurujących, współpracujących, zachodzących na siebie oraz hierarchicznie uporządkowanych szczebli społecznej władzy”¹¹. Ów bezpieczeństwa system ustąpił miejsca etatyzmowi dopiero wówczas, gdy królowie zdołali zapewnić sobie monopol jurysdykcyjny. By uniknąć nieporozumień, Hoppe zaznacza przy tym, że średniowieczny feudalizm nie odzwierciedlał w pełni zasad ładu naturalnego. Dopuszczał wszak instytucję poddaństwa (aczkolwiek daniny nakładane

⁸ *Idem, Natural Elites...*, s. 6.

⁹ *Idem, A Short History...*, s. 109, wyd. polskie: s. 73.

¹⁰ *Idem, The Great Fiction. Property, Economy, Society, and the Politics of Decline*, Auburn 2021, s. 482.

¹¹ *Ibidem*.

na chłopstwo były niższe od dzisiejszych obciążeń fiskalnych), jak i drastyczne, częstokroć niewspółmierne względem deliktu kary, wymierzane między innymi za przestępstwa bez ofiar¹². Zbliżał się jednak do ładu naturalnego w trzech kluczowych aspektach: „(a) pod względem supremacji prawa i podporządkowania wszystkich jednemu prawu; (b) braku władzy *tworzenia* prawa; (c) braku legalnego *monopolu* rozsądzania sporów”¹³.

Tytułem komentarza należy powiedzieć, że wizerunek średniowiecza zawarty w późnych pismach Hoppego zawiera niewątpliwie wiele niedokładności i symplifikacji. Wyczerpujące skonfrontowanie go z ustaleniami i dyskusjami toczonymi przez historyków wymagałoby oczywiście przygotowania monumentalnego dzieła mediewistycznego, czego trudno od Hoppego wymagać. Godzi się jednak poczynić kilka rudymenarnych uwag. Po pierwsze, jednostronność kreślonego przez Hoppego obrazu średniowiecza wynika z wypuklania najlepszych (z libertariańskiej perspektywy) składników jego dziedzictwa i marginalizowania elementów godnych potępienia. Mając świadomość, że poddaństwo dotyczyło pokaźnej części ówczesnej populacji, prawo karne zaś dalece odbiegało od libertariańskich ideałów, Hoppe arbitralnie traktuje te kwestie jako mniej ważne od dobrodziejstw płynących z polityczności średniowiecznego ładu. Po drugie, a powiązane z pierwszym, budując swoją syntezę, myśliciel pomija liczne zróżnicowania systemowe, jakie zarówno w wymiarze chronologicznym, jak i geograficznym zachodziły w tej długiej i niejednorodnej epoce. Nie ma więc u niego refleksji nad różnymi typami feudalizmu funkcjonującymi w różnych miejscach kontynentu (co do zasięgu i natury odmian feudalizmu historycy toczą zresztą spory¹⁴), jak również nad nieliniową ewolucją systemu, która w różnych momentach i krajach przynosiła raz wzmocnienie władzy centralnej, innym razem zaś jej osłabienie¹⁵.

Taka – z konieczności uproszczona – prezentacja odgrywa dla Hoppego istotną rolę dydaktyczną. Filozof deklaruje, że wyrażenie „ład naturalny”, którego używa

¹² *Idem*, *A Short History of Man...*, s. 112, wyd. polskie: s. 75.

¹³ *Ibidem*, s. 112, wyd. polskie: s. 75-76.

¹⁴ Kluczową kwestią sporną w odniesieniu do systemu feudalnego jest chociażby sprawa własności alodialnej, czyli wyłączonej spod feudalnych obciążeń, a przez to bliższej libertariańskiemu ujęciu własności. W swojej szeroko komentowanej rozprawie Susan Reynolds twierdzi np., że zasięg alodiów był dużo większy, niż dotychczas sądzili historycy, gdyż były one przeważającą formą własności także w Europie zachodniej, a nie tylko – jak przedtem uważano – wschodniej. Wydaje się, że tezy Reynolds wspierają ujęcie średniowiecza lansowane przez Hoppego, tym bardziej że w *A Short History of Man...* Hoppe uściśla, że jego wysoce aprobatywny opis odsyła do feudalizmu „alodialnego” (s. 112, wyd. polskie: s. 75). Niemniej jednak nie przywołuje on ani razu książki Reynolds. Zamiast tego powołuje się na pracę Fritza Kerna z 1914 r.: *Kingship and Law in the Middle Ages*, tłum. S.B. Chrimes, Oxford 1939, *passim*. Por. S. Reynolds, *Lenna i wasale: reinterpretacja średniowiecznych źródeł*, tłum. A. Bugaj, Kęty 2011, *passim*.

¹⁵ Por. J. Baszkiewicz, *Władza*, Wrocław 2009, s. 21-57.

częstokroć – między innymi w podtytule książki *Demokracja – bóg, który zawiódł* – na określenie anarchokapitalizmu, wybrane zostało właśnie ze względu na jego scholastyczne źródła¹⁶. Jak podkreśla, progresywistyczna wizja historii politycznej Europy od „mroków średniowiecza” po nowoczesne socjalne demokracje stanowi kluczowy instrument etatystycznej propagandy. Zaszczepia ona bowiem opinii publicznej przeświadczenie, że postęp technologiczny i ekonomiczny idzie w parze z procesami centralizacji w ramach państwowego monopolu jurysdykcyjno-fiskalnego. Według Hoppego, przekonanie to jest głęboko zmistyfikowane – w rzeczywistości rozwój społeczny ma miejsce nie na skutek rozwoju państwa, lecz pomimo niego, dzięki wolnemu rynkowi, który jest logicznie niekompatybilny z państwem. Zwalczanie „wigowskiej wizji dziejów” jest jednak dla libertariańskich intelektualistów zadaniem o szczególnej doniosłości nie tylko przez wzgląd na jej fałsz. Co najważniejsze, polityka historyczna to bodaj czy nie najgroźniejszy element państwowej presji ideologicznej. Szersza publiczność nie wykazuje choćby powierzchownego zainteresowania zagadnieniami teoretycznymi, jest natomiast podatna na urok atrakcyjnych narracji historycznych. Libertarianie powinni więc zdaniem Hoppego wypracować pociągającą kontrnarrację – taką, która z jednej strony dostarczałaby inspirującego modelu społeczeństwa ulokowanego w przeszłości, z drugiej zaś obnażała miazmaty panującej ideologii¹⁷.

2. Między monarchią a demokracją

2.1. Libertarianizm wobec demokracji

Zanim przejdziemy do zbadania jednego z najbardziej znanych wątków w myśli Hoppego, jakim jest jego pryncypialna krytyka demokracji połączona z relatywnie korzystną oceną monarchii, zacząć trzeba od poruszenia kilku kwestii związanych z jego oraz innych libertarian stanowiskiem wobec ustroju demokratycznego.

Po pierwsze, w kontekście biografii intelektualnej Hoppego podkreślenia wymaga, że podczas gdy pozytywne przewartościowanie feudalnej arystokracji pojawia się stopniowo dopiero w tekstach z lat 90., abominacja żywiona przez myśliciela w stosunku do ustroju demokratycznego widoczna jest już w jego pierwszych libertariańskich dziełach: *Eigentum, Anarchie und Staat* oraz *Teorii socjalizmu i kapitalizmu*. Jak widzieliśmy, już w nich rozpoznawał Hoppe demokrację jako szczytową formę rozwoju państwa, najdoskonalszą w dziejach maszynę wyzysku – „racjonalizację panowania” (*Rationalisierung von Herrschaft*) polegającą na

¹⁶ H.-H. Hoppe, *Vorwort zur deutscher Ausgabe*, [w:] *Demokratie – der Gott, der keiner ist; Monarchie, Demokratie und natürliche Ordnung*, tłum. R. Grözinger, Waltrop-Leipzig 2003, s. 12.

¹⁷ *Idem, The Great Fiction*, s. 472-475.

skorumpowaniu społeczeństwa przez państwo na drodze dopuszczenia go jako całości do czerpania profitów z procedury wyłączeń¹⁸. Ponadto już w *Eigentum...* obecna jest – odgrywająca, jak zobaczymy, węzłową rolę w analizie porównawczej znanej z późniejszy prac – konstatacja, że monarchię korzystnie wyróżnia na tle ludowładztwa struktura bodźców wynikająca z odmiennych typów własności państwa. O ile królowie i książęta wykazują się jako prywatni właściciele swoich ziem względną dalekowzrocznością, o tyle demokracja jest rządem własności publicznej, pod którym zakres eksploatacji narasta niezależnie od długoterminowych konsekwencji, wedle zasady „take and run!”¹⁹.

Po drugie, sprzeciw wobec demokracji ma, w czym trudno upatrywać zaskoczenia, długą tradycję w myśli libertarian i ich prekursorów – indywidualistycznych anarchistów. Prowadzona przez Rothbarda, Hoppego i innych libertarian krytyka tego ustroju zasadza się na rygorystycznie konsekwentnym zastosowaniu zasad społecznego indywidualizmu. Świadomość i wola należą w ich optyce wyłącznie do jednostek, nigdy natomiast do kolektywów, toteż ideologia rządu – według znanej formuły Abrahama Lincolna – „ludu, przez lud i dla ludu”²⁰ nie może uchodzić za nic innego, jak tylko niebezpieczny przesąd. Rothbard komentuje go dobitnie: „»My« nie jesteśmy rządem, a rząd to nie »my«. [...] Rozumując w ten sposób, musimy dojść do wniosku, że Żydzi [niemieccy – przyp. N.S.] zamordowani przez władze nazistowskie nie zostali zamordowani, tylko »popelnili samobójstwo»”²¹. Następnie dodaje: „Zbrodnia jest zbrodnią, agresja jest agresją, bez względu na to, jak wielu obywateli godzi się na takie praktyki. W pojęciu większości nie ma nic świętego. Tłum dokonujący samosądu stanowi przecież większość na swoim terenie”²². W podobnym duchu o demokracji wypowiedział się czołowy amerykański anarchista indywidualistyczny, często cytowany przez Rothbarda Lysander Spooner, porównując głosy wyborcze do pocisków, którymi obywatele nawzajem strzelają do swoich praw²³.

Po trzecie, mimo panującej wśród libertarian – przynajmniej tych ze szkoły Rothbardowskiej – zgody co do nieprawej natury demokracji, pozycja Hoppego jest jednak w ramach libertarianizmu oryginalna. To bowiem Hoppe jako pierwszy postawił tezę, że demokracja stanowi najbardziej zdegenerowaną formę państwa,

¹⁸ *Idem*, *Eigentum, Anarchie und Staat. Studien zur Theorie des Kapitalismus*, Opladen 1987, s. 154.

¹⁹ *Ibidem*, s. 180.

²⁰ Cyt. za: J. Bartyzel, *Śmiertelny bóg Demos. Pięć wykładów o demokracji i jej krytykach*, Warszawa 2009, s. 9.

²¹ M.N. Rothbard, *O nową wolność. Manifest libertariański*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2005, s. 76.

²² *Ibidem*.

²³ L. Spooner, *Nie-Zdrada*, tłum. S. Sękowski, Warszawa 2008, s. 28.

w porównaniu z którą monarchia może wydawać się atrakcyjną alternatywą. Rothbard tymczasem nie tylko nie wprowadzał wyraźnej gradacji ustrojów od najgorszych do najmniej złych, w tej pierwszej kategorii sytuując demokrację, ale wręcz zdawał się ją umiarkowanie faworyzować. Sugerował nawet, że demokracja może służyć libertarianom jako środek obrony przed państwem. Jak przekonywał, taktycznie traktować ją można jako polityczny środek do celu. Tym zaś może być zarówno socjalizm, jak i maksymalizacja wolności²⁴. Hoppe stoi natomiast na stanowisku absolutnej niereformowalności demokracji. W jednym z najbardziej znanych *passusów*, jakie wyszły spod jego pióra, powiada: „Podstawę i istotę wolności stanowi instytucja własności prywatnej. Prywatna – wyłączna – własność jest logicznie niekompatybilna z demokracją – rządami większości. Demokracja nie ma nic wspólnego z wolnością. Jest to łagodny wariant komunizmu i w historii idei rzadko kiedy uważano ją za coś innego”²⁵.

2.2. Analiza porównawcza monarchii i demokracji

Przed przystąpieniem do analizy proponowanej przez Hoppego ekonomii porównawczej monarchii i demokracji trzeba poczynić jeszcze kilka ustaleń: po jednym terminologicznym, historyczno-ideowym, metodologicznym i merytorycznym.

Odnosnie do terminologii z zaprezentowanych wyżej rozważań wynika, że w ujęciu Hoppego monarchia (przynajmniej *sensu proprio*) nie jest formą rządów charakterystyczną dla średniowiecznej Europy. Fakt ten był dotychczas pomijany w literaturze – różnicę między Hoppeańskim pojęciem monarchii jako rządu własności prywatnej a średniowiecznym ładem „względnie bezpieczeństwa” odnotował bodaj tylko Tomasz Gabiś²⁶. Hoppe wskazuje jednak wyraźnie, że ład średniowieczny miał na ogół charakter bezpieczeństwa, ówczesna zaś monarchia

²⁴ M.N. Rothbard, *Man, Economy, and State with Power and Market*, Auburn 2009, s. 1291.

²⁵ H.-H. Hoppe, *The Great Fiction*, s. 235, wyd. polskie: *Krótką historia człowieka. Libertariańska rekonstrukcja postępu i upadku*, tłum. Ł. Dominiak, Warszawa 2014, s. 166. W świetle powyższej wypowiedzi nie sposób zgodzić się z Jackiem Bartyzelem, zdaniem którego Hoppeańska krytyka demokracji jest jedynie akcydentalistyczna (w terminologii tego badacza: „dostrzegająca wprawdzie wady demokracji, i to poważne [...], niemniej stojąca na stanowisku, że wady te mają charakter niekonieczny, przypadłościowy”), nie zaś substancjalistyczna (rozpoznająca w demokracji „zło esencjalne [...], tkwiące w samej naturze przedmiotu [...], nieusuwalne i niereformowalne”). Według Bartyzela, w zakwalifikowaniu jej jako substancjalistycznej przeszkadza – mimo radykalizmu też Hoppego – fakt wiązania przez niego zła ludowladztwa tylko z jedną cechą tego ustroju, mianowicie kolizją zachodzącą między nim a pryncypium własności prywatnej. Tymczasem, mając na uwadze libertariański absolutyzm prawa własności, należałoby raczej powiedzieć, że właśnie ta kwestia przesądza z punktu widzenia Hoppego o inherentnie defektywnym charakterze demokracji. Por. J. Bartyzel, *op. cit.*, s. 32-33.

²⁶ T. Gabiś, *Hans-Hermann Hoppe o monarchii, demokracji i ładzie naturalnym*, <https://mises.pl/blog/2005/09/20/219/> [dostęp 1.06.2023].

stanowiła instytucję wkomponowaną w taki porządek²⁷. Pisał ponadto, że nazwa „monarchia” (w rozumieniu formy państwa) odpowiada najdokładniej monarchii absolutnej – *ancien régime*owi rozpowszechnionemu w XVIII-wiecznej Europie²⁸.

Z perspektywy historii idei trzeba odnotować zależność Hoppego od wcześniejszych badaczy oraz konserwatywnych i liberalnych krytyków demokracji. W szczególności – co słusznie eksponuje Gabiś – istotną rolę odgrywa tu ponownie inspiracja Bertrandem de Jouvenelem, którego Hoppe obficie cytuje, ukazując narastanie władzy państwa od średniowiecza, poprzez monarchie absolutne, aż do demokracji²⁹. Istotny był też zapewne wpływ – również, choć rzadziej niż de Jouvenel cytowanego przez Hoppego – Erika von Kuehnelt-Leddihna, określającego się jako „skrajnie konserwatywny arcyliberal” wroga demokracji³⁰, oraz całej konserwatywnej i liberalnej myśli antydemokratycznej, widzącej w demokracji niepohamowaną ochlokrację. Hoppe wyraźnie przejmuje jej kategorie intelektualne, twierdząc, że „masy ludzkie [...] zawsze i wszędzie składają się z »brutali«, »tępaków« i »głupców« dających się łatwo omamić i wszcześcić sobie poddaństwo”³¹. Jak zobaczymy, to co ma Hoppe do powiedzenia na temat demokracji, bynajmniej nie wyczerpuje się jednak w prostym potępieniu jej jako rządów motłochu.

Na płaszczyźnie metodologicznej uwypuklić trzeba fakt, że Hoppe klasyfikuje swoje rozważania poświęcone kwestiom ustrojowym jako należące do obszaru wielkiej teorii (*grand theory*). Wyjaśnienie historycznego trendu ku rozszerzaniu zakresu władzy państwowej wymaga jego zdaniem posłużenia się teorią *a priori* – prawdziwą w sposób apodyktycznie konieczny i niepodatną na empiryczną falsyfikację. Do ugruntowania twierdzenia o ekonomicznej wyższości monarchii nad demokracją wystarczy jego zdaniem „elementarna analiza teoretyczna dotycząca natury prywatnej własności”³². Jednocześnie zgodnie z silnie antyempirystycznym nastawianiem Hoppego, wszelkie przykłady historyczne, jakie przytacza Hoppe w swej książce, pojawiają się w niej wyłącznie na prawach ilustracji, nie mając

²⁷ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 268-269, wyd. polskie: s. 351.

²⁸ *Ibidem*, s. 18, przyp. 19, wyd. polskie: s. 54, przyp. 34.

²⁹ T. Gabiś, *op. cit.*

³⁰ E. von Kuehnelt-Leddihn, *Liberty or Equality. The Challenge of Our Time*, Caldwell 1952, *passim*, zwł. s. 1-164; *idem*, *Demokracja – opium dla ludu*, tłum. M. Gawlik, Warszawa 2012, *passim*. O wpływie tego myśliciela na Hoppego może też świadczyć zamieszczenie przez tego ostatniego eseju Leddihna w zbiorze *The Myth of National Defense*. Zawarte tam tezy odnośnie do łagodzącego oddziaływania monarchicznej formy rządów na konflikty zbrojne pokrywają się z twierdzeniami Hoppego, o których piszemy niżej. *Idem*, *Monarchy and War*, [w:] *The Myth of National Defense. Studies on the Theory and History of Security Production*, red. H.-H. Hoppe, Auburn 2003, s. 83-125.

³¹ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 92, wyd. polskie: s. 143.

³² *Ibidem*, s. XIX, wyd. polskie: s. 25. Por. *idem*, *On Theory and History. Reply to Benegas-Lynch Jr.*, [w:] *Values and the Social Order*, Vol. 3, red. G. Radnitzky, Avebury 1997.

żadnej mocy dowodowej³³. Filozof stale korzysta przy tym z klauzuli *ceteris paribus*. Co szczególnie istotne, *explicite* operuje on także podwójnym założeniem racjonalności i interesowności polityków³⁴.

W aspekcie merytorycznym centralne miejsce w analizach Hoppego przysługuje pojęciu preferencji czasowej. Choć preferencja czasowa (orientacja na terażniejszość) nie może u żadnego człowieka spaść do zera (niepodobna całkowicie zaprzestać konsumpcji), jej natężenie różni się u poszczególnych ludzi w zależności od rozmaitych czynników natury osobistej (psychologiczna skłonność do krótko- lub dalekowzroczności), biologicznej (na przykład wieku – działania osób starszych będzie, w pozostałych warunkach niezmiennych, charakteryzował krótszy horyzont planowania) bądź instytucjonalnej (wyższy poziom wyzysku uprawianego przez państwo będzie skutkował wzrostem preferencji czasowej, objawiającym się w spadku oszczędności i inwestycji)³⁵. Obniżanie się orientacji na terażniejszość wśród jednostek i grup inicjuje zaś coś, co nazywa Hoppe – posiłkując się terminem Norberta Eliasa – „procesem cywilizacyjnym”. Opiera się on na dyscyplinie i kontroli instynktów; na długofalowym planowaniu, oszczędnościach i inwestycjach³⁶. Proces ten – zupełnie inaczej niż u Eliasa³⁷ – zostaje zahamowany przez pojawienie się instytucji państwa, zdolnej do łamania praw własności, a tym samym podmywania fundamentów rozwoju społecznego na skalę niedostępną jakiegokolwiek nielegalnej organizacji kryminalistów³⁸.

W tym punkcie dochodzimy do głównego tematu naszych dociekań. Otóż Hoppe utrzymuje, że choć istnienie jakiegokolwiek państwa przynosi wspomniane wyżej rezultaty, to jednak jego poszczególne formy różnią się od siebie co do skali decywilizacyjnych skutków, jakie powodują.

Zgodnie z artykułowanym we wszystkich swoich pracach stanowiskiem, według którego węzłową kategorią zarówno etyki, jak i polityki oraz ekonomii są prawa własności, Hoppe konstruuje swoją typologię podstawowych ustrojów politycznych, przyjmując za kryterium podziału to, komu przysługuje tytuł własności do państwa. Prowadzi to do wyróżnienia tylko dwóch systemów: monarchii i demokracji. W pierwszym z tych ustrojów panujący (król, książę) traktowany jest jako prywatny właściciel państwa. Natomiast w demokracji rządzący są zaledwie tymczasowymi

³³ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. XVII i nn., wyd. polskie: s. 23 i nn.

³⁴ *Ibidem*, s. 15, *passim*, wyd. polskie: s. 50, *passim*.

³⁵ *Ibidem*, s. 9-15, wyd. polskie: s. 33-38.

³⁶ *Ibidem*, s. 7, wyd. polskie: s. 40. Por.: N. Elias, *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*, tłum. T. Zabłudowski, K. Markiewicz, Warszawa 2011.

³⁷ Elias twierdził, jak wiadomo, że rozwój państwa wiąże się z monopolizacją przemocy, dzięki czemu użycie siły zostaje niejako wysączone ze społeczeństwa, co w rzeczy samej stanowi akt procesu cywilizacji. N. Elias, *op. cit.*, s. 372-492.

³⁸ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 12-15, wyd. polskie: s. 47-50.

zarządcami (*temporary caretakers*) państwa, które – stosownie do doktryny suwerenności ludu – stanowi własność publiczną. Sedno argumentacji Hoppego na rzecz wyższości monarchii nad demokracją sprowadza się do twierdzenia o wyższości własności prywatnej nad własnością publiczną. W wymiarze ekonomicznym podstawą tego poglądu jest to, że – jak przekonuje autor *Demokracji...* – własność prywatna korzystnie wpływa na czasowy horyzont podejmowanych decyzji. Prywatny właściciel będzie – *ceteris paribus* – skłonny do większej dalekowzroczności, ponieważ to jemu osobiście przypadną płynące z niej korzyści. Natomiast własność publiczna obarczona jest immanentnie defektem określanym przez ekonomistów jako tragedia wspólnoty (*tragedy of commons*) – każdy z użytkowników wspólnego dobra motywowany jest do jego eksploatacji w jak najkrótszym czasie, zanim uprzędą go w tym inni. Co za tym idzie, wolno spodziewać się, że monarcha, postrzegający siebie i swoich sukcesorów jako prywatnych właścicieli państwa, będzie traktował je jako cenne dobro kapitałowe, zapewniające mu zyski aż do końca życia, następnie zaś służące kolejnym pokoleniom dynastii. Tymczasem politycy demokratyczni, ze względu na kadencyjne ograniczenia sprawowanej przez siebie władzy, będą widzieć w kontrolowanym przez siebie państwie zaledwie dobro konsumpcyjne, w rezultacie eksploatując je z lekceważeniem długoterminowych kosztów. Krótko mówiąc, o ile monarsze przysługuje prawo do wartości kapitałowej kraju, o tyle demokratyczni zarządcy korzystają tylko z jego wartości bieżącej³⁹. W rezultacie demokracja „promuje konsumpcję kapitału”⁴⁰.

Uzupełniając obraz teoretycznej konstrukcji Hoppego, trzeba ponadto odnotować, że monarchia i demokracja, jako czyste typy ustrojów politycznych, wyznaczają dwa ekstrema kontinuum, w ramach którego odnaleźć możemy cały szereg form pośrednich. Na przykład monarchie konstytucyjne takie jak te znane z Francji i funkcjonujące na mocy konstytucji z 1791 roku czy też po rewolucji lipcowej roku 1830, oparte na podziale władzy pomiędzy składnik monarchiczny i parlamentarny, będą pozycjonowały się gdzieś pomiędzy obiema skrajnościami⁴¹. Co równie

³⁹ *Ibidem*, s. 45-46, wyd. polskie: s. 85-86.

⁴⁰ *Idem*, *A Short History of Man...*, s. 119, wyd. polskie: s. 83.

⁴¹ Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że terminologia Hoppego odbiega od standardowych dystynkcji przyjmowanych w nauce o polityce, w ramach których co najmniej od czasów Monteskiusza kolektywną formę rządów określa się jako republikę. Z kolei demokracja uznawana jest w tym ujęciu za pojęcie podrzędne wobec republiki – taką republikę, w której suwerenność należy do ogółu obywateli, nie zaś do jakiegś ich części, jak ma to miejsce w republice arystokratycznej. Zarzut taki byłby jednak nietrafiony. Wynika to właśnie z traktowania przez Hoppego monarchii i demokracji nie jako typów realnych, lecz jako modeli stanowiących ekstrema w ramach kontinuum. Stąd znana z podręcznikowych klasyfikacji republika demokratyczna będzie z jego perspektywy demokracją wzorcową, czystą, podczas gdy republika arystokratyczna czy też burżuazyjna – formą pośrednią, demokracją niepełną.

ważne, nominalna forma rządów nie jest dla Hoppego czynnikiem rozstrzygającym. Współczesne zachodnie monarchie parlamentarne ze swoją regułą *rex regnat, sed non gubernat* stanowią w rzeczywistości demokratyczne republiki⁴². Rezultatem konsekwentnego stosowania kryterium własności państwa jest ponadto sklasyfikowanie przez Hoppego totalitarnych dyktatur komunistycznych, nazistowskich i faszystowskich jako demokracji. Pogląd ten głosił Hoppe już w *Eigentum, Anarchie und Staat*, określając „partyjną dyktaturę” (*Parteidiktatur*) jako rząd własności publicznej⁴³. Ostatecznie przecież ani Adolf Hitler, ani Józef Stalin, ani inni totalitarni dyktatorzy nie cieszyli się pozycją prywatnych właścicieli swoich państw; stali na czele masowych partii politycznych, a w świetle teorii dostarczających legitymizacji ich władzy byli zaledwie reprezentantami *Volku*, rewolucyjnego proletariatu bądź innej dużej grupy społecznej traktowanej przez panującą ideologię jako obdarzona szczególną misją. Gwoli precyzji dodajmy, że Hoppe nie rozpatruje nowoczesnych dyktatur jako wcieleni czystego typu demokracji – jak się wyraża, są to raczej reżimy „bliższe demokracji”. Najwidoczniej dostrzega on, że brak cyklicznej alternacji władzy w uczciwych wyborach oraz autokratyczny sposób sprawowania rządów przesuwają je na osi monarchia – demokracja w kierunku tej pierwszej, jakkolwiek nadal plasują się one bliżej ludowładztwa⁴⁴.

Jak stwierdza Hoppe, jego główną myśl można wyrazić w postaci dwu następujących tez:

- (1) Właściciel prywatnego rządu będzie planował, mając na uwadze dłuższy horyzont czasowy, to znaczy poziom jego preferencji czasowej będzie niższy, w związku z czym zakres stosowanej przez niego eksploatacji gospodarczej będzie mniejszy niż zakres eksploatacji dokonywanej przez państwa; (2) społeczeństwo poddane bardziej intensywnej eksploatacji będzie również bardziej zorientowane na teraźniejszość w ustroju z rządem publicznym niż w warunkach prywatnej własności rządu⁴⁵.

W czym dokładnie manifestują się te trendy?

Po pierwsze, monarcha, którego prawo do rządzenia samo jest specyficznym tytułem własności, musi respektować własność poddanych. W innym wypadku doprowadziłby swoją władzę do delegitymizacji. Po drugie, mając na względzie długoterminową wartość kapitałową kraju, król lub książę powstrzyma się przed prowadzeniem polityk rujnujących gospodarkę: wysokim opodatkowaniem,

⁴² *Idem, Democracy...*, s. 18, przyp. 19, wyd. polskie: s. 54, przyp. 34.

⁴³ *Idem, Eigentum, Anarchie und Staat*, s. 179.

⁴⁴ *Idem, Democracy...*, s. 24-25, przyp. 25; wyd. polskie: s. 62, przyp. 40. Znane są oczywiście wyjątki od tej reguły: na Castrowskiej Kubie i w Północnej Korei Kimów doszło, jak wiadomo, do dziedzielenia władzy, co zbliża panujące tam reżimy do systemów monarchicznych.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 46, wyd. polskie: s. 86.

regulacjami czy zadłużeniem. Po trzecie, grupa konsumentów podatków będzie względnie niewielka: ograniczy się do rodziny panującej i małego grona funkcjonariuszy państwowych. Po czwarte, prywatny charakter rządów monarchicznych zmusi władcę do poszanowania prawa prywatnego. Chociaż będzie on podejmował wysiłki na rzecz utworzenia oraz rozszerzenia sfery legislacji, pozostanie on raczej sędzią aniżeli legislatorem. Po piąte, system monarchiczny odciska moderujące piętno na sposobie prowadzenia wojen: konflikty militarne będą toczony ze środków monarchy, zaś ich stawką będą ziemie mające być przez panującego przejęte na własność. Aby uniknąć buntu poddanych, monarcha powstrzyma się od wprowadzenia powszechnego poboru do armii. Wpłynie to łagodząco na ekspansję militarną: monarcha nie będzie dążył do destrukcji spornych terytoriów i wykaże dbałość o zdrowie oraz życie nielicznych i przez to cennych żołnierzy. Ponadto monarcha dysponuje możliwością pozyskania nowych ziem na drodze pokojowej, poprzez zawieranie małżeństw politycznych lub handel terytoriami.

W demokracji sprawy przybiorą zgoła odmienny obrót. Po pierwsze, rządzący politycy nie będą mieli żadnego dobrego (instrumentalno-racjonalnego) powodu, żeby respektować własność prywatną. Po wtóre, tymczasowy charakter ich władzy sprawi, że będzie to ostatnia rzecz, jaka z perspektywy ich partykularnego interesu przyniesie im korzyść. W celu maksymalizacji swych bieżących przychodów będą oni nakładać wysokie podatki i łatwo ulegać korupcji. Ponieważ „prezydent (w odróżnieniu od króla) nie ma interesu w tym, żeby nie doprowadzić swojego kraju do ruiny”⁴⁶, nie będzie miał przeciwwskazań, jeśli chodzi o wywoływanie inflacji bądź zadłużanie państwa. Po trzecie, w demokracji tymczasowi zarządcy reprezentują partie lub – szerzej – stronnictwa polityczne, dodatkowo zaś zmuszeni są do notorycznego przekupywania swojej klienteli – elektoratu. Po objęciu urzędów udostępnią zatem stanowiska na rozmaitych szczeblach władzy całej rzeszy innych ludzi, rozbudowując biurokratyczne struktury. Po czwarte, demokratyczni politycy nie będą uznawać prawa prywatnego, zastępując je publicznym pseudo-prawem – legislacją. Przyniesie to deprecjację prawa – swoistą inflację prawną. Po piąte wreszcie, demokracja skutkuje umasowieniem i brutalizacją konfliktów zbrojnych. Leżąca immanentnie w naturze własności publicznej nieracjonalność zarządzania zasobami pozbawi zarządców impulsów skłaniających do powstrzymania się od dewastacji terenów ziem, o które toczy się walka, partycypacja zaś ogółu społeczeństwa w rządach uzasadni masowość poboru. To z kolei zaowocuje spadkiem wartości życia pojedynczego żołnierza i pozwoli politykom toczyć wojnę niezależnie od skali ofiar – tak samo jak można niemal bez końca zwiększać daniny publiczne, można również powtarzać i rozszerzać pobór do wojska. W ogólności,

⁴⁶ *Ibidem*, s. 24, wyd. polskie: s. 62.

celem kampanii stanie się fizyczna anihilacja zbiorowego, zdepersonalizowanego wroga – całego narodu⁴⁷.

Jak podkreśla Hoppe, wolna konkurencja nie zawsze jest rzeczą korzystną. Jest ona pożądana wówczas, gdy wiąże się z produkcją dóbr (*goods*). Stanowi natomiast śmiertelne zagrożenie, kiedy dotyczy wytwarzania „zeł” (*bads*). „Konkurencja w torturowaniu i zabijaniu niewinnych ludzi albo na przykład w oszukiwaniu i naciąganiu jest czymś absolutnie niepożądanym [...]” – pisze Hoppe⁴⁸. Demokratyczna rywalizacja wyborcza to nic innego, jak konkurencja na polu wyzysku. Jej działanie odciska w związku z tym szkodliwe piętno również na charakterologicznych cechach rządzących. Król może z pewnością być człowiekiem do głębi zepsutym, ale istnieje także szansa, że będzie zaledwie nieszkodliwym dytlantem, a nawet – dzięki odpowiedniemu wychowaniu w rodzinie panującej – człowiekiem szlachetnym⁴⁹. Tymczasem konkurencja o głosy sprawia, że na szczyty władzy docierają ludzie najbardziej niebezpieczni, „demagodzy pozbawieni zahamowań moralnych”⁵⁰.

Nie mniej szkodliwy wpływ ma zdaniem Hoppego demokracja wywierać na postawy społeczeństwa (o społeczno-kulturowym wymiarze tego wpływu będzie mowa w następnym rozdziale). Poddane rządów ludowładczego reżimu, również i ono zredukuje zasięg czasowy swojego planowania, a przede wszystkim ulegnie korupcji i włączy się w masową redystrybucyjną rywalizację. Autor *Demokracji...* ilustruje tę tezę następującym eksperymentem myślowym: wyobraźmy sobie, że proklamowany zostaje demokratyczny rząd światowy. Wziąwszy w rachubę liczebność poszczególnych narodów, można domniemywać, że zwycięstwo w powszechnej elekcji przeprowadzonej przez taki globalny reżim odnieśliby przedstawiciele Chińczyków i Hindusów. Wyłoniony przez nich rząd zapewne nałożyłby olbrzymie podatki na obywateli bogatych państw Zachodu, dokonując gigantycznego przymusowego transferu środków na rzecz względnie ubogiej ludności Chin oraz Indii. Tym samym ustanowiono by światową maszynę redystrybucji, która odtąd – sprowadzając Amerykanów i Europejczyków do rangi niewolników – stale podmywałaby fundamenty prawa własności, a co za tym idzie – wolności i rozwoju gospodarczego⁵¹.

To, czego dopuściłby się hipotetyczny rząd światowy, zdaniem Hoppego, odbywa się permanentnie także i obecnie, tyle że w mikroskali poszczególnych państw. Filozof powiada: „Jeśli chodzi o moralność, to trzeba stale przypominać, że zgodnie z regułami demokracji A i B mogą połączyć siły i okraść C, C do spółki z A może

⁴⁷ *Ibidem*, s. 46-54, wyd. polskie: s. 87-96.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 87, wyd. polskie: s. 135-136.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 88-89, wyd. polskie: s. 137-138.

⁵⁰ *Idem*, *A Short History...*, s. 120, wyd. polskie: s. 83.

⁵¹ *Idem*, *Democracy...*, s. 95, wyd. polskie: s. 147.

obrabować B, B i C mogą zaś z kolei układać się przeciwko A itd. Nie ma to oczywiście nic wspólnego ze sprawiedliwością, lecz po prostu urąga przyzwoitości⁵². To demokracja zatem, nie naturalny ład, stanowi Hobbesowską „wojnę wszystkich ze wszystkimi”⁵³. Jest – jak głosi tytuł jednego z niemieckich wydań esejów Hoppego – „konkurencją łotrów” (*Wettbewerb der Gauner*)⁵⁴.

Odnotować trzeba, że wbrew sugestii płynącej z kontrfaktycznego przykładu rządu światowego, Hoppe nie utrzymuje, jakoby demokratyczna redystrybucja polegała z konieczności na przejmowaniu dóbr należących do mniej licznych bogatych przez liczniejszych biednych. W rzeczywistości trend ma być według autora *Demokracji...* odwrotny. Zalety ducha umożliwiające sukces na nieskrępowanym rynku pokrywają się bowiem przynajmniej po części z cechami wymaganymi od przywódców i członków organizacji sięgających po środki polityczne celem skierowania do siebie strumienia redystrybucji. Zarówno w gospodarce wolnorynkowej, jak i demokratycznej grze politycznej ludzie zaradniejsi, bardziej zdeterminowani i dalekowzroczni osiągają przewagę nad mniej zaradnymi, zdeterminowanymi i bardziej krótkowzrocznymi. Teza ta prowadzi Hoppego – podobnie zresztą jak Rothbarda⁵⁵ – do uznania żelaznego prawa oligarchii Roberta Michelsa. Głównymi beneficjentami redystrybucyjnych programów są w optyce niemieckiego ekonomisty plutokraci (zwłaszcza sektor bankowy i tzw. kompleks przemysłowo-zbrojeniowy), korzystający ze wsparcia roszczeniowo zorientowanych najuboższych, największe zaś ciężary spadają w demokracji na barki klasy średniej⁵⁶.

Swoje teoretyczne wywody obrazuje Hoppe (ale, jak wspomniano, nie wspiera), ukazując historyczny trend ekspansji etatyzmu. Trend ten – choć może on uchodzić za dominantę dziejów cywilizacji zachodniej, począwszy od wieków średnich – drastycznie przybiera na sile w okresie nazywanym przez Hoppego „erą demokratyczno-republikańską”, kiedy to po dwóch wojnach światowych dochodzi do rozprze-strzenia się demokracji jako powszechnej w naszym kręgu kulturowym formy ustrojowej⁵⁷. Proces ten miał wszelako charakter skokowy tylko po części – demokrytyzacja postępowała już w XIX stuleciu za sprawą wzrastającej roli parlamentów oraz stopniowego obniżania cenzusów wyborczych aż do wprowadzenia powszechnego prawa wyborczego najpierw dla mężczyzn, a ostatecznie również dla kobiet⁵⁸.

⁵² *Ibidem*, s. 104, wyd. polskie: s. 157-158.

⁵³ *Idem*, *A Short History...*, s. 122, wyd. polskie: s. 86.

⁵⁴ *Idem*, *Der Wettbewerb der Gauner. Über das Unwesen der Demokratie und den Ausweg in die Privatrechtsgesellschaft*, Berlin 2012.

⁵⁵ M.N. Rothbard, *O nową wolność...*, s. 77.

⁵⁶ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 96-98, wyd. polskie: s. 148-150; *idem*, *A Short History...*, s. 121-124, wyd. polskie: s. 84-87.

⁵⁷ *Idem*, *Democracy...*, s. IX i nn., wyd. polskie: s. 11 i nn.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 50-54, wyd. polskie: s. 92-96.

Etatystyczny trend dziejowy obserwowalny w państwach zachodniej Europy wyraża się zdaniem Hoppego w następujących wskaźnikach:

1. Rosnącym opodatkowaniu. W czasach monarchii podatki także rosły – o ile w średniowieczu stałe opodatkowanie praktycznie nie istniało, o tyle nowożytne monarchie ustanowiły stopniowo cła, akcyzę i podatki od ziemi. Podatki dochodowe nie istniały aż do połowy XIX wieku, jednak w ciągu kolejnych kilku dekad aż do lat 20. następnego stulecia stały się zjawiskiem powszechnym w krajach Zachodu. Jednocześnie aż do wybuchu I wojny światowej udział wydatków państwa w PKB wynosił nie więcej niż od 10 do nieco ponad 15% (jak w przypadku najbardziej zetatyzowanych Niemiec). W okresie międzywojennym poziom wydatków rządowych osiągnął 20-30% PKB, aby do lat 70. dojść do około 50%.

2. Zwielokrotnionej liczbie funkcjonariuszy państwa (urzędników). Do schyłku XIX wieku zatrudnienie w sektorze publicznym nie przekraczało 3% siły roboczej. Około 1900 roku wynosiło już zwykle w okolicach 5%, a w latach 70. doszło do 15% – poza Szwajcarią, gdzie utrzymywało się w granicach 10%.

3. Wzroście inflacji. Podczas gdy monarchom nigdy nie udało się ustanowić monopolu pustego, fiducjarnego pieniądza, dokonały tego demokratyczne republiki. Standard złota zniesiono już w czasie I wojny światowej, a po niej – w „erze demokratyczno-republikańskiej” – nigdy do niego nie powrócono. Pociągnęło to za sobą co najmniej dwu-, a zwykle kilkukrotny wzrost cen w kolejnych dekadach. Natomiast w czasach pieniądza towarowego ceny zwykle spadały w długim okresie.

4. Zadłużeniu publicznym. Monarchowie zadłużali się najczęściej na czas wojny, lecz w okresie pokoju redukowali długi. Demokratyczne państwa zadłużają się permanentnie: zadłużenie państw zachodnich narasta stale od I wojny światowej, ulegając w tym czasie nawet kilkudziesięciokrotnej multiplikacji i przekraczając w końcu w wielu krajach wielkość PKB⁵⁹.

5. Legislacyjnej nadprodukcji oraz coraz intensywniejszej i coraz to bardziej dotkliwej ingerencji w życie osobiste jednostek oraz rodzin i innych oddolnych wspólnot. Monarchowie z trudem emancypowali się z więzów prawa prywatnego, rozszerzając swój monopol legislacyjny. W państwach demokratycznych legislacja osiąga zaś monstrualne rozmiary, generując setki tysięcy stron uregulowań, niwelując prywatną własność, potęgując reżimową niepewność i tym samym zaprzeczając samej idei prawa⁶⁰. Hoppe oznajmia w dramatycznym tonie:

Każdy szczegół życia prywatnego, posiadania i nabywania własności, handlowania i zawierania kontraktów obwarowany jest stosem piętrzących się przepisów prawnych

⁵⁹ *Ibidem*, s. 54-60, wyd. polskie: s. 97-104.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 60-62, wyd. polskie: s. 104-106.

(legislacyjnych). W imię społecznego, publicznego czy narodowego bezpieczeństwa nasi zarządcy usiłują „chronić” nas przed globalnym ociepleniem i oziębieniem, przed wyginieciem zwierząt i roślin, przed mężami i żonami, przed rodzicami i prawodawcami, przed biedą, chorobami, katastrofami, ignorancją, uprzedzeniami, rasizmem, seksizmem i setkami innych „wrogów publicznych” i niebezpieczeństw⁶¹.

Niemiecki myśliciel ma niewątpliwie słuszność co do faktów. Ekspansja instytucji państwowych na przestrzeni stuleci, a w szczególności ubiegłego wieku, nie może być kwestionowana. Przedmiotem dyskusji można czynić wyłącznie ewaluację tego stanu rzeczy. Czy jednak trzeba przyznawać Hoppemu rację na najistotniejszym dla niego polu – w sferze teorii? Logiczną podstawę dla jego diagnozy stanowi relatywnie pozytywna ocena monarchii, zdaniem Hoppego mniej sprzyjającej hipertrofii władzy niż demokracja. Poniżej postaramy się pokazać, że twierdzenie to nie jest wolne od nieuzasadnionych uproszczeń.

2.3. Krytyka teorii monarchii

Jak widzieliśmy, Hoppe sytuuje swoje analizy w obszarze tego, co określa mianem wielkiej teorii społecznej. Konstrukcja wstępu do *Demokracji...* może nawet sugerować, że postrzega on je jako część prakseologii o równie apriorycznym jak cała dyscyplina statusie. Obrona możliwości sądów *a priori* w naukach społecznych sąsiaduje tam bowiem bezpośrednio z prezentacją tematyki, celów i głównych tez książki⁶². Należy jednak wątpić, czy sądom w rodzaju „monarchowie prowadzą wojny w sposób mniej wyniszczający niż demokratyczni zarządcy” czy też „król lub książę dopuszcza do udziału w redystrybucji bogactwa tylko niewielką część społeczeństwa” może przysługiwać status sądów syntetycznych *a priori*. Sugestia, że sądy te miałyby odpowiadać swoim charakterem przytaczanym przez Hoppego klasycznym przykładom syntetycznego *a priori*, takim jak „każdy przedmiot, który ma jakąś barwę, jest przedmiotem rozciągłym”, „przedmiot, który jest całkowicie czerwony, nie jest całkowicie zielony⁶³” czy też nawet Misesowskiemu „człowiek działa”, sprawia wrażenie podejrzanego. Na problem ten zwrócił uwagę w swojej recenzji *Demokracji...* David Gordon, wskazując na niejasności co do epistemologicznego statusu twierdzeń Hoppego i sugerując, że zasadniej byłoby uznać, że są one logicznie powiązane z sądami apriorycznymi (np. dotyczącymi wpływu opodatkowania na gospodarkę), jednak same nie stanowią takich sądów⁶⁴. Warto

⁶¹ *Ibidem*, s. 89, wyd. polskie: s. 139.

⁶² *Ibidem*, s. XV i nn., wyd. polskie: s. 19 i nn.

⁶³ *Ibidem*, wyd. polskie: s. 20.

⁶⁴ D. Gordon, *Democracy – The God That Failed*, [w:] *An Austro-Libertarian View*, Vol. 2: *Political Theory*, Auburn 2017, s. 99.

zauważyć, że podobne sugestie można znaleźć także w pracach Hoppego, aczkolwiek są one rozproszone i pojawiają się w innych niż *Demokracja...* tekstach. Jak już wspomniano, swoje rozważania z zakresu teorii państwa oraz historiozofii – sytuujące się przecież na tym samym poziomie teoretycznym, co badania nad demokracją i monarchią – filozof opatrywał wszak zastrzeżeniem, że choć czerpią one z prakseologii – są przez nią instruowane i ograniczone – to jako takie nie należą już do dziedziny czystej teorii *a priori*, gdyż operują pewnymi dodatkowymi, spekulatywnymi założeniami⁶⁵.

Należy zgodzić się z poglądem Gerarda Radnitzkiego, że proponowane przez Hoppego konceptualizacje ustrojów politycznych odpowiadają raczej charakterystyce Weberowskich typów idealnych, narzędzia wykorzystywanego w metodologii nauk społecznych także przez von Misesa i samego Hoppego⁶⁶. Przypomnijmy pokrótce, co według Misesa stanowi o różnicy pomiędzy teorią prakseologiczną a typem idealnym. Mianowicie, pierwsza eksplikuje formę działania – bada dedukcyjnie logiczne następstwa faktu, że człowiek działa. Drugi natomiast zajmuje się materią działania – czyli jego treścią, na którą składają się cele rzeczywistości (empirycznie) obierane przez podmiot⁶⁷. Posłużenie się przez Hoppego założeniem interesowności polityków jednoznacznie pozycjonuje jego rozważania w domenie Misesowskiej historii, a wedle własnych dystynkcji dyscyplinarnych autora *Demokracji...* – socjologii. Tym bardziej że – co widać wyraźnie z powyższego streszczenia jego twierdzeń – pojmuje on owo założenie w sposób redukcjonistyczny. Jak słusznie zauważa Paweł Nowakowski, niemiecki myśliciel sprowadza złożone motywacje stojące za działaniami rządzących do motywu zysku pieniężnego⁶⁸.

W literaturze zachodzą poważne rozbieżności stanowisk co do natury i funkcji typów idealnych⁶⁹. Dyskusji nie podlega jednakże to, że typy idealne definiuje się w opozycji do typów realnych: typy idealne nie stanowią pojęć odnoszących się do klas realnych przedmiotów wyodrębnionych na podstawie wspólnych cech. Zamiast tego zbudowane są one w oparciu o celowe przejawienie i jednostronne wyeksponowanie pewnych cech przy jednoczesnym pominięciu innych⁷⁰. Jak pisał Mises: „Typy idealne są doraźnymi środkami upraszczającymi rozpatrywanie kłopotliwej wielości i różnorodności spraw ludzkich. Posługując się nimi, trzeba zawsze mieć

⁶⁵ Zob. rozdz. III.

⁶⁶ G. Radnitzky, *Is Democracy More Peaceful than Other Forms of Government?*, [w:] *The Myth of National Defense*, red. H.-H. Hoppe, s. 161.

⁶⁷ Zob. rozdz. I.

⁶⁸ P. Nowakowski, „Dlaczego rządzą źli?” *O krytyce demokratycznych „zarządców” w filozofii politycznej Hansa-Hermann Hoppego*, „Dialogi Polityczne” 2010, 13, s. 272.

⁶⁹ Zob. M. Kuniński, *Myślenie modelowe w socjologii Maxa Webera*, Wrocław 1980, s. 35-119.

⁷⁰ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 7.

świadomość niedostatków każdego rodzaju symplifikacji. Bujności i zmienności ludzkiego życia i działania nie da się w pełni uchwycić pojęciami i definicjami⁷¹. Klasyczny przykład typu idealnego stanowi słynny Weberowski model protestanta kierującego się surowymi nakazami etyki pracy. W ramach tego czystego typu spośród szeregu czynników mogących kształtować działania wiernych wybrany i doprowadzony do skrajności został tylko jeden. To samo odnosi się do Hoppego modelu monarchy, według którego władca ma działać motywowany wyłącznie i konsekwentnie przez chęć osobistego wzbogacenia się. Sposób, w jaki Hoppe korzysta z typów idealnych, jest jednakże odmienny od tego, jak ich rolę postrzegali Weber i Mises. Warto zwrócić uwagę na różnice między ich ujęciami, tak aby lepiej uwypuklić specyfikę podejścia Hoppego, a następnie móc dokonać jego oceny.

Po pierwsze, Mises nie przypisuje typowi idealnemu walorów nomotetycznych. Jego ostry sprzeciw wzbudziło potraktowanie przez Webera praw ekonomii jako idealno-typologicznych uproszczeń, z czego wynika, że prawa prakseologii i typy idealne stanowiły dla niego dwie odrębne kategorie metodologiczne⁷². Ponadto Mises, opierając się na swoim dychotomicznym podziale na teorię i historię, wyraźnie postrzegał typ idealny jako instrument tej drugiej. Stąd wymóg jak największej historycznej konkretności typu idealnego, pozwalającej na uchwycenie swoistości danej historycznej sytuacji. Jak pisał Mises: „Ogólny typ idealny »przedsiębiorca« nie jest szczególnie przydatny w historii. Większe zastosowanie mają typy bardziej szczegółowe: amerykański przedsiębiorca żyjący w czasach Jeffersona, niemiecki przemysł ciężki za czasów Wilhelma II, przemysł tekstylny w Nowej Anglii w ostatnich dziesięcioleciach przed I wojną światową [...]”⁷³.

Różnice między Weberem i Misesem a Hoppem odzwierciedlają zachodzące między nimi rozbieżności w sprawach filozofii nauki. Będąc, w odróżnieniu od Webera, konsekwentnym antyempirystą, Hoppe odmawia poddania swoich wywodów jakiegokolwiek empirycznej falsyfikacji. Przykłady historyczne przywoływane w *Demokracji...* mogą więc jedynie ilustrować, nigdy zaś potwierdzać jego teorię. Z kolei inaczej niż Mises, Hoppe nie dzieli dychotomicznie wiedzy o człowieku na „generalizującą” teorię (prakseologię) i „indywidualizującą” historię. Pomiędzy tymi dwoma grupami dyscyplin rozpościera się według niego obszar socjologii, obejmujący badania „generalizujące” – wielkie teorie, które choć posługują się prakseologią, zawierają w sobie element luźniejszej, nieapodyktycznej *a priori* spekulacji⁷⁴. Dociekania tego rodzaju tym z kolei różnią się od Misowskiej historii,

⁷¹ L. von Mises, *Teoria a historia. Interpretacja procesów społeczno-gospodarczych*, tłum. G. Łuczkiwicz, Warszawa 2011, s. 208.

⁷² *Idem*, *Epistemological Problems of Economics*, tłum. G. Reisman, Auburn 2003, s. 79-98.

⁷³ *Idem*, *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2011, s. 53.

⁷⁴ Zob. rozdz. I i III.

że operują na wysokim poziomie ogólności, a zatem nie uwzględniają postulatu historycznej konkretności. Generalna analiza porównawcza monarchii i demokracji powinna być zaklasyfikowana jako element tego właśnie zbioru. Jak zobaczymy niżej, ograniczenia tej teorii wynikają w dużej mierze właśnie z nadmiernej tendencji do symplifikacji, dokładniej – ze wskazanego wyżej wyabsolutyzowania roli tego, co ekonomiczne w działaniach monarchów. Choć bowiem, jak słusznie pisze Kenneth Waltz, teoretyzowanie jest zasadniczo upraszczaniem, z potrzeby teoretycznego upraszczania nie wynika, że upraszczać warto aż do punktu, w którym teorię zredukuje się do jednej tylko zmiennej wyjaśniającej⁷⁵.

Inną korzyść poznawczą z rozpoznania Hoppego teorii monarchii jako opartej na typie idealnym, a nie prakseologicznych twierdzeniach *a priori*, stanowi to, że jako przykład zastosowania tego pierwszego nie może ona być mylona z tym, co Mises nazywał funkcjami katalaktycznymi. Według Misesa,

Określenia „przedsiębiorca”, kapitalista, właściciel ziemi, robotnik, konsument są używane zarówno przez tych, którzy zajmują się zagadnieniami dotyczącymi ich własnych działań, jak i przez naukowców zajmujących się takimi dziedzinami jak historia gospodarcza, ekonomia opisowa czy statystyka ekonomiczna [...]. Wszyscy oni jednak posługując się tymi terminami, mają na myśli typy idealne. Kiedy terminów tych używa ekonomia, oznaczają one kategorie katalaktyczne. Przedsiębiorcy, kapitaliści, właściciele ziemscy, robotnicy i konsumenci występujący w teorii ekonomicznej nie są konkretnymi ludźmi, jakich można spotkać w życiu i historii, lecz reprezentują odrębne funkcje operacji rynkowych⁷⁶.

Rozpoznawszy idealno-typologiczną naturę koncepcji Hoppego, możemy teraz przejść do analizy zawartości oferowanego przez nią typu. Poważne obiekty budzi już samo przypisanie politykom motywacji finansowych jako wiodących. W rezultacie bowiem Hoppe postępuje tak, jakby pojęcie monarchy odpowiadało przynajmniej po części katalaktycznej funkcji kapitalisty bądź posiadacza ziemskiego. Tylko w drodze takiego zabiegu może Hoppe twierdzić, jakoby do wyprowadzenia jego teorii monarchii wystarczyła „elementarna analiza teoretyczna dotycząca natury prywatnej własności”. Mises definiował owe funkcje następująco: „Kapitalista i właściciel ziemi to działający ludzie w kontekście zmian wartości i ceny, które – nawet jeśli wszystkie dane rynku pozostaną niezmiennione – muszą nastąpić wskutek upływu czasu i różnicy między oceną wartości dóbr teraźniejszych a wartością dóbr przyszłych”⁷⁷. Mises dodaje przy tym wyraźnie, że funkcji katalaktycznej nie

⁷⁵ K. Waltz, *Struktura teorii stosunków międzynarodowych*, tłum. R. Włoch, Warszawa 2010, s. 9 i nn.

⁷⁶ L. von Mises, *Ludzkie działanie*, s. 218.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 220.

można utożsamiać z konkretną osobą⁷⁸. W istocie wszyscy posiadacze ziemscy i kapitaliści są zarazem przedsiębiorcami (czyli podmiotami mierzącymi się z niepewnością)⁷⁹. W realiach gospodarki wolnorynkowej wymusza to dostosowanie się do zmiennych preferencji konsumentów⁸⁰. Monarcha nie jest zatem kapitalistą bądź posiadaczem ziemskim w sensie podanym przez Misesa. Kapitalista i posiadacz ziemski to funkcje katalaktyczne, a więc należące do gospodarki wolnorynkowej. Wolny rynek bądź kapitalizm to – wedle definicji samego Hoppego oraz Rothbarda – system oparty na własności prywatnej pochodzącej z pierwotnych zawłaszczeń, kontraktów i produkcji. Nie istnieje zatem „wolny rynek państw”, na którym „kapitaliści” (królowie i książęta) mogliby wymieniać i inwestować swój majątek, oczekując dodatnich zwrotów, mających ostateczne źródło w pozytywnej ocenie konsumentów. Takie pojęcie stanowi na gruncie teorii Hoppego *contradictio in adiecto*. Co wymowne, w *Teorii socjalizmu i kapitalizmu* Hoppe wymienia trzy powody rozstrzygające o ekonomicznej wyższości kapitalizmu nad socjalizmem:

Po pierwsze, tylko kapitalizm może racjonalnie, to jest w kategoriach ocen konsumentów, alokować środki produkcji. Po drugie, tylko kapitalizm może zapewnić, że przy danej jakości populacji i danej alokacji optymalna będzie jakość wytworzonego produktu – ponownie w kategoriach ocen konsumentów. Po trzecie, przy danej alokacji czynników produkcji i danej jakości produktu – znów w kategoriach ocen konsumentów – tylko system rynkowy może zagwarantować efektywne utrzymanie wartości czynników produkcji na przestrzeni czasu⁸¹.

Zauważmy, że te trzy przewagi nie są od siebie całkowicie odrębne: przeciwnie, są one logicznie powiązane. Wszystkie bowiem sprowadzają się do tego, że w kapitalizmie strona podażowa uzależniona jest od strony popytowej. W jaskrawym kontraście do tego, państwa – w tym monarchie – rozwijają się wbrew popytowi, dzięki opodatkowaniu i monopolizacji. Tymczasem kalkulacja ekonomiczna, skutkująca najbardziej efektywną alokacją środków produkcji, staje się możliwa, a zarazem nieodzowna właśnie przez wzgląd na konieczność zaspokajania preferencji konsumentów. Jak wykazał Mises, problem ten jest najbardziej dostrzegalny w gospodarce socjalistycznej, w której centralni planiści nie są w stanie uzyskać wiedzy potrzebnej do podjęcia decyzji odnośnie do kierunków produkcji⁸². Mimo to nawet publiczne przedsiębiorstwa operujące w wolnorynkowym środowisku

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 234-237.

⁸⁰ H.-H. Hoppe, *A Theory of Socialism and Capitalism...*, s. 180-181, wyd. polskie: s. 156; M.N. Rothbard, *Man, Economy, and State...*, s. 877.

⁸¹ H.-H. Hoppe, *A Theory...*, s. 192, wyd. polskie: s. 172.

⁸² L. von Mises, *Kalkulacja ekonomiczna w socjalizmie*, tłum. J. Jabłecki, Warszawa 2011.

także okazują się niezdolne do efektywnej alokacji zasobów. Będąc bowiem wolne od presji kapryśców konsumenta, zwyczajnie nie muszą do niej dążyć⁸³. Na tej samej zasadzie, gdyby nie owa presja, producenci nie mieliby potrzeby zabiegać o najwyższą jakość swojego produktu. Jednym słowem źródłem efektywności kapitalizmu jest to, że producent musi służyć konsumentowi. Ponieważ zaś nie na tym polega zadanie monarchy, żadna z omawianych przewag go nie dotyczy. Nic zatem dziwnego, że Hoppe nie wspomina o nich w kontekście swojej teorii monarchii.

Sprawy stają się nieco bardziej skomplikowane, gdy chodzi o zagadnienie zachowania wartości w czasie. Jasne jest też, że to właśnie ta kwestia leży u podstaw opartej na kategorii preferencji czasowej teorii Hoppego. Istotnie: nie trzeba być reagującym na popyt przedsiębiorcą, by mieć dobrze pojęty interes w zachowaniu wartości swojej posiadłości. Jako że wszelka wartość ma charakter subiektywny, to, co zalicza się do długoterminowej wartości zasobu, zależy od tego, kto dokonuje wartościowania. Nie trzeba wspominać, że w przypadku monarchicznego państwa nie są to chętni nabywcy, lecz sam władca. Nawet jeśli monarchowie – jak wskazuje Hoppe⁸⁴ – sprzedają sobie niekiedy swoje ziemie, to czynią to w obrębie politycznej, nie zaś ekonomicznej (w sensie uznanego przez Hoppego podziału Oppenheimera) struktury. Czynniki mogącymi kształtować wartość danego obszaru w oczach panujących są zatem czynniki polityczne – położenie strategiczne, ukształtowanie terenu i związana z tym łatwość lub trudność obrony bądź ataku, znaczenie dla układów dynastycznych, fortyfikacje, dostępność rekruta itp. Atrybuty ekonomiczne (siła gospodarki) są niewątpliwie kluczowe, ale wciąż stanowią tylko jedną z istotnych zmiennych. Ściśle rzecz biorąc, w sensie Oppenheime-rowsko-libertariańskim monarchowie w ogóle nie prowadzą działalności ekonomicznej, a wyłącznie polityczną. Hoppego pojęcie monarchy nie może zatem być traktowane jako kategoria ekonomiczna (znów w sensie Oppenheimera). Należy zamiast tego traktować je jako typ idealny polityka dysponującego dziedzicznym tytułem do sprawowania rządów. Wyjaśnia to przy okazji, dlaczego monarchowie rzadko sprzedają swoje ziemie. Inni władcy – potencjalni kupcy – także są przecież politykami. Mogą oni więc użyć takiego zakupu przeciwko sprzedawcy, co może oznaczać nawet starcie jego królestwa bądź księstwa z powierzchni ziemi.

Nie unieważnia to rzecz jasna całkowicie analiz Hoppego, o ile potraktuje się je po prostu jako idealno-typologiczne rozważania eksplorujące konsekwencje związanej z dziedzicznością większej dalekowzroczności monarchów w porównaniu z przywódcami demokratycznymi. Pisząc powyższe, nie usuwamy także z pola

⁸³ *Idem*, *Biurokracja*, tłum. J. Kłos, Lublin-Chicago-Warszawa 2005; M.N. Rothbard, *Man, Economy, and State...*, s. 952-953.

⁸⁴ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 18, wyd. polskie: s. 54.

widzenia monarchów czynnika rozwoju ekonomicznego. Koniec końców stanowi on w ramach każdej długofalowej kalkulacji przywódców państwowych kluczową zmienną, istotnie współkształtującą również – jako element tzw. siły ukrytej (*latent power*) – militarny i dyplomatyczny potencjał państwa⁸⁵. Rzecz w tym, by widzieć sprawy we właściwych proporcjach, ani nie ignorując, ani nie absolutyzując roli czynnika ekonomicznego w kalkulacjach polityków.

Mimo to wydaje się, że pragnienie władzy dla niej samej może z powodzeniem uchodzić za co najmniej równorzędną względem zysku finansowego pobudkę aktywności politycznej. Jacek Sierpiński trafnie wskazuje, że z tej perspektywy władca może życzyć sobie, by jego poddani byli biedni, zniewoleni i sterroryzowani, co uczyni panowanie nad nimi łatwiejszym od rządzenia dynamicznie bogacącym się społeczeństwem, którego elity mogłyby zagrozić monopolowi władzy monarchy⁸⁶. Dodajmy, że nawet wykazując silne motywacje finansowe, panujący może w dużym stopniu zaspokajać je niezależnie od kondycji gospodarczej kraju. Liczne przykłady wpływających w luksusy dyktatorów rządzących krajami pogrążonymi w nędzy są w tym kontekście wymowne. Wynika to z eksponowanego wyżej faktu, że monarcha, nie będąc kapitalistycznym właścicielem ziemskim, tylko politykiem, może czerpać dochody ze swojej własności niezależnie od wyceny świadczonych przez nią usług dokonywanej przez innych.

Rzecz zresztą nie tylko w motywach władzy, lecz również w instytucjach. Dzisiejsza demokracja, jeśli przyjąć jej tzw. realną definicję zaproponowaną przez Josepha Schumpetera, zasadza się na cyklicznej alternacji władzy w drodze powszechnych wyborów⁸⁷. Logicznie wymusza to – jak zauważa Robert Dahl – zagwarantowanie pewnych swobód politycznych, mieszczących się zarazem w sferze wolności negatywnej, takich jak wspomniana już wolność słowa czy też wolność zrzeszania się⁸⁸. Przeciwnie jest w przypadku monarchii – utrzymanie monopolu na władzę wymaga ograniczania tych wolności. Wolno przypuszczać, że w społeczeństwie nowoczesnym, z jego środkami masowego przekazu i pluralizmem światopoglądowym, obrona autorytetu króla byłaby możliwa do osiągnięcia tylko za cenę systematycznego stosowania represji. Zarzut ten wydaje się nawet silniejszy od wcześniejszych. Tamte wskazywały bowiem tylko na ograniczenia tezy Hoppego, że monarchia oznacza dłuższy horyzont planowania, a ten z kolei – niższy poziom

⁸⁵ J. Mearsheimer, *Tragizm polityki mocarstw*, tłum. P. Nowakowski, J. Sadkiewicz, Kraków 2019, s. 69-93.

⁸⁶ J. Sierpiński, *A Critique of Hans-Hermann Hoppe's Thesis on Lesser Harmfulness of Monarchy than Democracy*, „Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas” 2016, 19 (2), s. 557.

⁸⁷ J.A. Schumpeter, *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, tłum. M. Rusiński, Warszawa 2009, s. 336 i nn.

⁸⁸ R. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 2012, s. 131-132.

naruszeń praw jednostki. Co do zasady jednak – jak wspomniano – nie podważały one tego poglądu, choćby ze względu na znaczenie rozwoju gospodarczego dla relatywnej siły państwa w jego stosunkach z innymi państwami. Krótko mówiąc, dotychczasowa argumentacja wskazywała, dlaczego monarcha może okradać i zniewalać *pomimo* bycia monarchą. Powyższy argument z wolności politycznych pokazuje natomiast, że pod pewnym względem monarcha jest z libertariańskiego punktu widzenia groźniejszy od demokracji *właśnie dlatego, że jest monarchą*.

Prywatny charakter rządów monarchicznych może skłaniać władców do agresywnych działań w jeszcze jeden sposób: poprzez zaostrzenie konfliktów o władzę. Nie jest przypadkiem, że demokratyczni politycy rzadko kiedy zabijają się nawzajem bądź wszczynają wojny domowe, nie będąc w stanie sięgnąć po władzę w wyniku wyborów, podczas gdy wśród monarchów brutalna gra o tron staje się często codziennością. Powód jest prosty: im większa nagroda, tym więcej jest się skłonny zrobić, by ją uzyskać. Ten, kto wzdraga się na myśl o zamordowaniu oponenta (być może kolegi albo brata) dla cztero- czy pięcioletniej kadencji, niekoniecznie będzie tak samo zniesmaczony perspektywą uczynienia tego samego, jeśli będzie to oznaczało wywalczenie na wieki ogromnej posiadłości ziemskiej dla siebie i swojej rodziny.

Na podobnej zasadzie prywatna własność państwa generuje zachęty do wszczynania konfliktów międzypaństwowych. Prawdą jest, że możliwość czerpania dochodu z podbitej gospodarki powinna, *ceteris paribus*, powstrzymywać władców przed wyniszczaniem jej w trakcie działań wojennych, brak zaś nacjonalistyczno-demokratycznej legitymizacji władzy osłabia uzasadnienie dla poboru. Z drugiej jednakże strony, te same czynniki podnoszą prawdopodobieństwo, że wojna w ogóle zostanie rozpoczęta. Po pierwsze, budowanie imperiów oraz rozszerzanie i utrzymywanie stref wpływów to na ogół długoterminowe przedsięwzięcia, które wymagają relatywnie niskiej preferencji czasowej. Ich horyzont czasowy wykracza przeważnie poza kadencję demokratycznego polityka. Bardziej prawdopodobne jest zatem, że projekty takie realizował będzie król, niż że zrobi to prezydent. Nie bez powodu austro-libertarianie przywołują zwykle interesy „głębokiego państwa” (*deep state*), starając się wyjaśnić imperializm państw demokratycznych, takich jak USA⁸⁹. Koniec końców bankierzy oraz przedstawiciele kompleksu przemysłowo-zbrojeniowego to prywatni właściciele dysponujący prawem dokonywania zapisów testamentowych. Ich preferencja czasowa powinna być zatem względnie niska, dokładnie tak jak ma to miejsce u monarchów. Co więcej, nowo zdobyte ziemie stanowią okazję do zwiększenia zysków króla i jego krewnych, co ponownie zwiększa prawdopodobieństwo, że będą oni dążyć do nabytków terytorialnych. Struktura

⁸⁹ Zob. na ten temat rozdz. III i VII.

bodźców wygląda inaczej w przypadku demokratycznego polityka, który jako taki nie ma interesu w walce o łupy, z których będzie można czerpać dopiero, gdy jego kadencja będzie dawno zakończona.

Wreszcie, ideologia demokratycznego państwa narodowego mityguje imperiaлизм o tyle, że nakłada ona niepomijalne ograniczenie na politykę podboju: rozmiar państwa powinien według niej odpowiadać granicom osadnictwa danego narodu⁹⁰. Natomiast monarchia, jako system kosmopolityczny, w którym legitymacja władzy pochodzi nie z powszechnej (narodowej) aprobaty, lecz z prawomocnego tytułu władcy, nie mierzy się z żadnymi takimi barierami. Monarcha, będąc zupełnie niezainteresowany tożsamością ludu, którym będzie rządził, może co do zasady zagarnąć dowolne terytorium, jeśli tylko uzna je za atrakcyjne.

W swojej krytyce skoncentrowaliśmy się, jak widać, głównie na Hoppeańskiej rehabilitacji monarchii⁹¹. Wynika to stąd, że wywody Hoppego na temat skutków demokratyzacji wypada ocenić znacznie wyżej, o ile nie polegają one na twierdzeniu, że demokracja jest systemem z konieczności gorszym od monarchii. W tym punkcie warto ponownie odwołać się do rozpoznań Nowakowskiego. W swoim artykule poświęconym krytyce demokracji przeprowadzonej przez Hoppego wyodrębnia on dwie autonomiczne linie argumentacyjne, jakie rozwija niemiecki myśliciel. Pierwsza z nich odnosić się ma do skutków publicznej własności rządów jako takiej, druga natomiast – do rezultatów powszechnego prawa wyborczego⁹². Należy

⁹⁰ E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 2009, s. 75.

⁹¹ Nasza krytyka miała charakter *stricte* teoretyczny, nie zaś historyczny lub empiryczny. Jako taka stanowi ona krytykę immanentną – przyjmując na potrzeby dyskusji metodologiczne stanowisko Hoppego, staraliśmy się wykazać ograniczenia jego podejścia do monarchii na gruncie tego właśnie – ściśle antyempirystycznego – stanowiska, unikając w związku z tym polemiki *a posteriori*. Na marginesie warto jednak zaznaczyć, że sztywnego antyfalsyfikacjonizmu Hoppego nie trzeba oczywiście brać za dobrą monetę. Jego – znów w istocie immanentna – krytyka mogłaby przebiegać następująco: ponieważ tezy socjologii (w rozumieniu Hoppego) nie mają statusu wiedzy koniecznej, powinny podlegać testowi doświadczenia. Z drugiej strony wydawać by się mogło, że jeśli trafny jest Hoppego argument z możliwości uczenia się, to przeprowadzenie takiego testu jest niemożliwe: niezmiennie w czasie przyczyny nie istnieją w sferze ludzkiego działania, a zatem pojawienie się „falsyfikatora” niczego nie mówi. Tak byłoby jednak tylko na gruncie oryginalnego, Popperowskiego falsyfikacjonizmu, w którym do falsyfikacji wystarczy jedno prognostyczne fiasko badanej teorii: jeśli teoria zawodzi raz, to przy założeniu stałości relacji przyczynowych w świecie musi ona być fałszywa zawsze. Jeśli jednak, jak chce Hoppe, założenie to upada, to nie ma powodu, by teoriom nauk społecznych stawiać aż tak rygorystyczne wymagania. Nie wynika stąd jednak, że potrzeba konfrontowania teorii z doświadczeniem znika w ogóle. To ostatnie może wszak wynikać tylko z *aprioryczności* danego sądu albo zbioru sądów. W przypadku nieapodyktycznych twierdzeń socjologii o wiarygodności teorii może raczej decydować niemożliwa do precyzyjnego zdefiniowania kombinacja jakości zawartego w niej *rozumienia oraz względnego sukcesu predykcyjnego* (bądź *retrodykcyjnego*, jeśli w polu badawczym znajdują się wydarzenia przeszłe), tj. relacji pomiędzy liczbą udanych i nieudanych predykcji (retrodykcji) w porównaniu z teoriami alternatywnymi. Na temat empirycznej krytyki Hoppego teorii monarchii zob. J. Sierpiński, *op. cit.*

⁹² P. Nowakowski, *op. cit.*, s. 276-277.

zgodzić się z Nowakowskim, że większą wartość merytoryczną wykazuje krytyka druga. Demokracja widziana w jej świetle to ustroj liberalno-demokratyczny, jaki znamy – z powszechnymi wyborami, cykliczną alternacją władzy i tym, co Dahl nazywa „poliarchią”, to jest rządami rywalizujących ze sobą frakcji społecznych⁹³. Oto przyczyna, dla której Hoppeński opis redystrybucyjnych praktyk systemu demokratycznego koresponduje z rzeczywistością. Natomiast demokracja w znaczeniu szerszym, którą ma Hoppe na myśli, pisząc o publicznej własności rządu *tout court*, jest daleko idącą symplifikacją, w której władzę amerykańskich prezydentów rozpatruje się jako egzemplarz tej samej kategorii, co dyktaturę Stalina. Znowu: nie oznacza to bynajmniej, że oparte na pojęciach preferencji czasowej i konsumpcji kapitału analizy Hoppego nie mają poznawczej wartości – trudno przecież nie zgodzić się, że daleko idące marnotrawstwo i złe zarządzanie cechują zarówno reżimy komunistyczne, jak i liberalno-demokratyczne. Twierdzenie to, wskutek swojej monokausalności, odsłania jednak znacznie węższy wycinek rzeczywistości niż krytyka demokracji wychodząca od analizy skutków rywalizacji wyborczej.

3. Libertarianizm Hoppego a liberalizm

3.1. Niemożliwość rządu ograniczonego

Zwyczajowo przyjmuje się, że reżim polityczny występujący we współczesnych państwach Zachodu jest w istocie ustrojem mieszanym – syntezą elementów demokratycznych (zasada suwerenności ludu) z pryncypiami klasycznego liberalizmu (zasady wolności jednostki, pluralizmu, praworządności, podziału i równowagi władz), gdzie centralne wartości liberalnego *credo* – prawa jednostki ludzkiej – chronione są przed naruszeniami za pomocą instytucji powściągających władzę większości⁹⁴. Jak przekonuje Hoppe, zabezpieczenia te są jednak iluzoryczne, a władza demokratycznego państwa nad człowiekiem ma z natury charakter niepohamowany, „niemal totalitarny”⁹⁵.

„Głównym i największym błędem liberalizmu jest jego teoria rządu” – powiada Hoppe⁹⁶. „Żadnego minimalnego rządu nie można pogodzić z pierwotnym dążeniem liberałów do zapewnienia ochrony wolności własności, ponieważ każdy taki rząd ma naturalną skłonność do przekształcania się w wielki rząd”⁹⁷. Jak bowiem

⁹³ R. Dahl, *Demokracja i jej krytycy...*, *passim*.

⁹⁴ Zob. np. J. Bartyzel, *op. cit.*, s. 73-96. G. Sartori, *Teoria demokracji*, tłum. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa 1994, *passim*.

⁹⁵ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 62, wyd. polskie: s. 107.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 224, wyd. polskie: s. 294.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 229, wyd. polskie: s. 299-300.

pamiętamy, klasa konsumentów podatków jest zjednoczona we wspólnym interesie praktykowania agresji i rozszerzania jej skali. Pod władzą monopolu jurysdykcyjno-fiskalnego jakość ochrony systematycznie spada, a jej wyrażona w daninach publicznych cena – rośnie. Co więcej, suwerenność państwa wyklucza logicznie suwerenność właściciela, a tym samym prawo własności jako takie⁹⁸. Już tylko z tych powodów klasyczo-liberalny ideał „konstytucyjnie ograniczonego rządu”, którego cel stanowi ochrona praw indywidualnych, musi być uznany za utopijny w najmocniejszym sensie tego słowa, gdyż wewnątrznie sprzeczny⁹⁹. „Agencja ochrony opłacana z podatków jest antynomią” – przypomina Hoppe¹⁰⁰.

Liberalną zasadę rządów prawa krytykuje Hoppe natomiast za pomocą licznych argumentów. W pierwszej kolejności celem jego ataku staje się liberalne i demokratyczne ujęcie równości wobec prawa. Jako libertarianin Hoppe opowiada się, rzecz jasna, za egalitaryzmem praw podmiotowych (jakkolwiek termin „egalitaryzm” nigdy nie pojawia się u niego w kontekście afirmatywnym, samo zaś wyrażenie „równość wobec prawa” uznaje on za potencjalnie mylące, o czym niżej)¹⁰¹. Każda istota rozumna (zdolna do argumentacji) posiada absolutne prawo własności do swojego ciała oraz wszystkich innych zasobów ekonomicznych, które pozyskała dzięki pierwotnym zawłaszczeniom, kontraktom oraz produkcji. Uniwersalizowalność jest zaś dla Hoppego warunkiem wstępnym ważności każdej teorii etycznej. W związku z tym klasyczny liberalizm traktowany jest przez niego z aprobatą jako filozofia moralna głosząca uniwersalizm praw człowieka, sprowadzających się – zdaniem Hoppego – do praw własności. Z prawami tymi niekompatybilne jest wszelako samo istnienie państwa oraz prawa publicznego. Dlatego fatalną pomyłką liberałów było popełnienie błędu *non sequitur* – z prawdziwych przesłanek mówiących o defektywności natury ludzkiej oraz potrzebie zapewnienia ochrony przed naruszeniami praw własności wyprowadzili oni fałszywą konkluzję, że dostawcą bezpieczeństwa musi być państwo¹⁰². Błąd ten pogłębiła niedorzeczna koncepcja umowy społecznej, tylko pozornie umożliwiająca uzgodnienie pochwały wolności z akceptacją państwowego przymusu. W rzeczywistości żadna powszechna umowa powołująca do życia rząd nigdy nie miała miejsca. Nie byłaby ona również ani racjonalna, ani – jako akt dobrowolnego niewolnictwa – etycznie dopuszczalna. Od Johna Locke’a po Jamesa Buchanana

⁹⁸ Zob. rozdz. IV.

⁹⁹ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 229, wyd. polskie: s. 299.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 230, wyd. polskie: s. 300.

¹⁰¹ *Idem*, *The Future of Liberalism. A Plea for a New Radicalism*, wykład zaprezentowany na zjeździe Mont Pelerin Society w Barcelonie, 1997, <http://www.hanshoppe.com/wp-content/uploads/publications/hoppe-plea.pdf> [dostęp 1.06.2023].

¹⁰² *Idem*, *Democracy...*, s. 225-227, wyd. polskie: s. 295-297.

i Gordona Tullocka liberałowie usiłują przezwyciężyć tę aporię, tworząc coraz to nowe warianty koncepcji zgody milczącej, wyrażanej – jak u Locke’a – poprzez zamieszkiwanie na terytorium państwa bądź – jak u Buchanana i Tullocka – w pierwotnym kontrakcie konstytucyjnym¹⁰³. Wszystkie te próby uznaje Hoppe za nieprzekonujące, absurdalne, wręcz „orwellowskie” w swoim przedstawianiu przymusu jako dobrowolnej relacji¹⁰⁴.

Akceptując prawomocność państwa, liberałowie stają w obliczu pytania, jak z punktu widzenia zasady równości wobec prawa rozstrzygnąć problem uprawnień do uczestnictwa w procedurach decydowania politycznego. Mimo że część liberałów – jak przywoływani przez Hoppego ojcowie założyciele Stanów Zjednoczonych – kultywowała arystokratyczny sceptycyzm wobec masowej demokracji i opowiadała się za cenzusowymi restrykcjami, logiczne rozwiązanie może być tylko jedno: powszechne i równe prawo wyborcze oraz powszechny i równy dostęp do urzędów. Zdaniem Hoppego, taka „demokratyczna równość wobec prawa” jest jednakże czymś całkiem innym od idei „jednego powszechnego prawa, jednakowo obowiązującego wszystkich, wszędzie i w każdym czasie”¹⁰⁵. W demokracji nie występują co prawda „osobiste przywileje i uprzywilejowane osoby”, istnieją za to „przywileje funkcjonalne i uprzywilejowane funkcje”¹⁰⁶. Funkcjonariuszom państwa wolno nakładać podatki oraz naruszać prawa innych ludzi na wszystkie inne możliwe sposoby, z których korzystania zabrania się osobom prywatnym. Dyskryminacja nie znika więc wraz z zastąpieniem monarchii demokracją; to dostęp do stanowisk umożliwiających szafowanie nią staje się powszechny¹⁰⁷.

Co oczywiste, Hoppe oponuje ponadto przeciwko stanowisku liberałów takich jak Monteskiusz czy Hayek, zgodnie z którym wolność polega na byciu związanym wyłącznie przez prawo; jeśli to ostatnie spełnia określone warunki takie jak ogólność i bezstronność, wolno w myśl tego poglądu traktować jego normy jako niesprzeczne z wolnością¹⁰⁸. Jak powiada Anthony de Jasay, którego stanowisko koresponduje tu z poglądem Hoppego: liczą się nie same rządy prawa, lecz dobre prawo¹⁰⁹.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 227-228, również przyp. 15, wyd. polskie: s. 297-208, również przyp. 324.

¹⁰⁴ *Idem*, *The Economics and Ethics of Private Property. Studies in Political Economy and Philosophy*, Auburn 2006, s. 16, przyp. 18, wyd. polskie: *Ekonomia i etyka własności prywatnej. Studia z zakresu ekonomii politycznej i filozofii*, tłum. K. Nowacki, Warszawa 2011, s. 26, przyp. 19. Por. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 2015, s. 304 i nn.

¹⁰⁵ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 232. wyd. polskie: s. 303.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 233, wyd. polskie: s. 303.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ Monteskiusz pisał: „Wolność jest to prawo czynienia wszystkiego, na co ustawy pozwalają”. Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2016, s. 170.

¹⁰⁹ A. de Jasay, *The State*, Indianapolis 1998, s. 75.

Ponadto nawet dobre prawo – o ile nawet państwu uda się go w pewnym stopniu dostarczyć – nie może jednakże utrzymać się długo, jeżeli na jego straży stoi działający, opierając się na przymusie monopolisty, jakim jest państwo. Hoppe ponownie cytuje de Jouvenela, który w *Traktacie o władzy* dowodził, że wszystkie ideologie wypracowane pierwotnie celem nałożenia ograniczeń na ekspansję władzy stawały się z czasem propagandowym instrumentem dostarczającym jej uzasadnienia. Zasady praworządności i konstytucjonalizmu dzielą w tym kontekście los koncepcji boskiego pochodzenia władzy królów oraz zasady suwerenności ludu. Nawet najbliższa libertariańskim pryncypiom konstytucja będzie więc interpretowana tak, by nadać pozory legalności naruszeniom praw jednostki¹¹⁰.

Jako iluzoryczną znajduje Hoppe również zasadę podziału i równowagi władz ze szczególnym uwzględnieniem ideału niezawisłości sądów. Jego wywoły korespondują z poglądami głoszonymi wcześniej na ten temat przez Rothbarda i Jasaya, na które filozof obficie się powołuje. Konstytucyjna kontrola legislacji sprawowana przez sądy i trybunały to tylko kolejne ideologiczne narzędzie będące źródłem legitymizacji dla aktów przemocy ze strony państwa. Prócz bowiem opisanego już korumpowania rządzonych, tak aby politycznie relewantna część społeczeństwa związana była z państwem siecią wspólnych interesów, Lewiatan potrzebuje dla umocnienia swojego panowania ideologii (pojmowanej w duchu marksistowskim jako fałszywa świadomość) skutecznie przekonującej opinię publiczną o legitymizacyjnym statusie władzy. Opatrzanie gwałcących wolność ustaw świadectwem prawomocności wydanym przez organ kontroli konstytucyjnej – rzekomego strażnika praw i wolności – doskonale sprawdza się w usypianiu czujności rządzonych.

Dlatego należy zdaniem Hoppego oczekiwać, że sąd konstytucyjny będzie występował raczej jako sojusznik władzy niżeli protektor wolności? Wynika to stąd, że wszystkie segmenty Monteskiuszowego podziału władz – legislatywa, egzekutywa i judykatura – stanowią agencje tej samej instytucji: państwa. Fakt ten – tyleż trywialny, co częstokroć pomijany w apologetycznej wobec demokracji literaturze – oznacza, że w sporach pomiędzy obywatelami a państwem sądy przyjmują pozycję sędziego we własnej sprawie, co musi stwarzać zagrożenie ferowania stronniczych wyroków, przynajmniej tam, gdzie w grę wchodzi rozstrzygnięcia co do zakresu kompetencji państwa. Po wtóre, w reżimach demokratycznych rozdział pomiędzy poszczególnymi rodzajami władz nigdy nie jest ścisły – zawsze pozostają one ze sobą w pewnych zależnościach, na przykład wynikających z kreacyjnych funkcji legislatury wobec władz wykonawczej i sędziowskiej¹¹¹. Jest to, dodajmy

¹¹⁰ B. de Jouvenel, *op. cit.*, s. 42-61.

¹¹¹ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 231, przyp. 17, wyd. polskie: s. 301, przyp. 326; *ibidem*, s. 271-277, wyd. polskie: s. 353-360. Zob. też M.N. Rothbard, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature*, Auburn 2000, s. 70-80.

od siebie, sytuacja odmienna od tej, w której rozwinął swoją teorię Monteskiusz. Żyjąc w XVIII wieku, filozof ten postrzegał trzy człony władzy jako zakorzenione w odrębnych klasach społecznych – z królem stojącym na czele egzekutywy czy też legislatywą podzieloną wzorem angielskim między arystokrację i burżuazję¹¹². Tak zaplanowany podział władz miał z pewnością silniejsze umocowanie niż dzisiejszy, przebiegający między instytucjami obsadzonymi według egalitarnego kryterium powszechnego dostępu do urzędów. Jak bowiem zauważa Jasay, skuteczność formalnej równowagi władz może być jedynie funkcją realnej równowagi stojących za nimi sił społecznych¹¹³. Hoppe stwierdza ponadto: „Konstytucyjny podział władzy nie ma tu praktycznie żadnego znaczenia. Dwa lub trzy złe czynniki nie złożą się na nic dobrego. Przeciwnie, doprowadzą do rozprzestrzenienia, nagromadzenia i spotęgowania zła”¹¹⁴. Inaczej mówiąc, wiara, że rozdzielenie kompetencji między różne państwowe agencje pozwoli im nawzajem się mitygować, jest całkowicie bezpodstawna. Każda z nich, w swojej domenie oraz na swoim poziomie, zajmuje się naruszaniem ludzkich praw. Wzięte razem, stosowane przez nie środki polityczne nie będą się ograniczały, tylko uzupełniały i kumulowały.

Za najlepszą empiryczną ilustrację zawodności liberalnych hamulców, a zarazem utopijności wszelkich liberalnych projektów rządu ograniczonego może według Hoppego służyć przykład Stanów Zjednoczonych Ameryki. Utworzone jako konstytucyjna republika o ściśle limitowanych kompetencjach, w ciągu niespełna dwu stuleci przeistoczyły się one w państwo klasyfikowane przez Hoppego jako socjaldemokratyczne, w którym władza przejmuje około 40% dochodów obywateli, najróżniejsze aspekty życia podlegają drobiazgowej kontroli urzędników, ambicją rządzących jest zaś sprawowanie hegemonicznej kontroli nad całym światem¹¹⁵. Konstytucja USA niesłusznie zatem stanowi przedmiot dumy mieszkańców tego kraju: w istocie, jej przyjęcie było dramatyczną pomyłką. Po udanej wojnie o niepodległość rewolucjoniści winni byli ustanowić terytorium bezpieczeństwa. Przekazując rządowi centralnemu prawo do legislacji i nakładania podatków, sprowadzili oni na siebie i swoich potomków tyranie gorszą od tej, którą sprawował nad nimi angielski król¹¹⁶. Wbrew wigowskiej, klasyczno-liberalnej wizji dziejów, konstytucjonalizm nie był nigdy postępem. Już w czasach monarchii oznaczał on w rzeczywistości regres:

Konstytucja nie chroniła ludzi przed królem, lecz króla przed ludźmi. Była to bowiem konstytucja państwowa, która przyjmowała to, co wcześniej traktowano z wielką

¹¹² Monteskiusz, *op. cit.*, s. 172-201.

¹¹³ A. de Jasay, *op. cit.*, s. 205-214.

¹¹⁴ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 276, wyd. polskie: s. 359.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 278-279, wyd. polskie: s. 361-362.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 271-278, wyd. polskie: s. 353-360.

podejrzliwością, mianowicie prawo króla do nakładania podatków bez zgody obywateli i tworzenie nowego prawa. Dzięki poddaniu się kilku formalizmom i procedurom monarcha konstytucyjny uzyskał możliwość powiększenia swej władzy i bogacenia się na skalę dla monarchy absolutnego zupełnie niewyobraźną¹¹⁷.

Podsumujmy: rzeczywistą rolę konstytucjonalizmu oraz równowagi i podziału władz według Hoppego najtrafniej ujął nie on sam, lecz Jasay, pisząc o nich jako o pasie cnoty, do którego klucz znajduje się w zasięgu ręki damy¹¹⁸. Rząd minimalny jest zaś ideałem poronionym, który nigdy nie istniał i istnieć nie może.

3.2. Jednak liberalizm?

Ten rewizjonistyczny obraz liberalnej demokracji należy uznać za zasadniczo słuszny. Tkwią w nim jednakże pewne napięcia i niedopowiedzenia. W tych kategoriach można odczytywać cytowane już *dictum* Hoppego o demokracji jako „łagodnym [podkreślenie – N.S.] wariacie komunizmu”. Można zapytać: dlaczego demokracja jest wariantem łagodnym? Co decyduje o jego łagodności? Dlaczego pod jej panowaniem nie wprowadza się komunizmu, czyli – w terminologii Hoppego – socjalizmu typu sowieckiego? Pytanie to wolno traktować jako odsłonę uniwersalnego problemu: jeśli władza w ogólności wykazuje nieodparte dążenie do rozrostu, to wyjaśnienia – jak słusznie stwierdza Jasay – wymaga fakt, że jej pęd bywa jednak powstrzymywany¹¹⁹.

Zwróćmy ponadto uwagę, że za sprawą omawianego cytatu Hoppe dopuszcza się pewnej niekonsekwencji terminologicznej. O ile bowiem w *Demokracji...* uznawał on komunizm za reżim możliwy do umiejscowienia na osi monarchia-demokracja, tutaj pisze o nim jako o pojęciu wobec demokracji nadrzędnym (demokracja ma być wariantem komunizmu). Ewidentnie sam Hoppe nie traktuje więc rygorystycznie własności państwa jako czynnika rozstrzygającego o jego jakości i miejscu, jakie zajmuje ono w typologii ustrojów. Nadto swoje rozróżnienie między prywatną a publiczną własnością państwa ilustruje Hoppe analogią do prywatnego i publicznego niewolnictwa. Przykładem pierwszego są dlań praktyki stosowane w USA do zakończenia wojny secesyjnej, drugiego – stosunki między państwem a obywatelami w Związku Radzieckim. Hoppe uważa, że dzięki związanemu z prywatną własnością i skorelowanym z nią prawem do wartości kapitałowej zasobu (niewolnika) wydłużonym horyzontem planowania, prywatni niewolnicy, jakkolwiek pożałowania godny nie byłby ich status, znajdowali się w lepszej sytuacji

¹¹⁷ *Idem*, *A Short History...*, s. 116, wyd. polskie: s. 79-80.

¹¹⁸ A. de Jasay, *op. cit.*, s. 211.

¹¹⁹ *Ibidem*, s. 5, *passim*.

niż ich odpowiednicy zniewoleni przez Lenina, Stalina i kolejnych sowieckich przywódców. Prywatni właściciele niewolników bywali mniej lub bardziej brutalni, jednakowoż zdecydowana większość z nich – w przeciwieństwie do komunistów – nie mordowała, nie okaleczała i nie głodziła swoich niewolników, tak samo jak na ogół nie niszczy się dowolnych innych dóbr kapitałowych, których jest się właścicielem¹²⁰. Ale dlaczego kontrprzykładem dla niewolnictwa prywatnego jest u Hoppego sowiecki komunizm, a nie zachodnie demokracje, skoro oba ustroje stanowią państwa własności publicznej? Najwyraźniej istnieją inne niż własność mechanizmy mitygujące demokratyczny pęd do panowania.

Należy tu wymienić dwa czynniki, z których pierwszy określić można jako systemowy, drugi zaś – jako ideologiczny. Czynniki systemowy związany jest z symplifikacją zawartą w stanowisku autorów takich jak Hayek czy Kuehnelt-Leddihn. Autorzy ci całkowicie rozgraniczają dziedziny liberalizmu (wolność jednostki, ograniczenia władzy) i demokracji (suwerenność ludu), z czego wprost wynika możliwość demokracji totalitarnej, o jakiej, nie używając *explicite* tego pochodzącego od Jacoba Talmona sformułowania, pisze w gruncie rzeczy Hoppe¹²¹. Choć totalitarna demokracja jest możliwa, nietrafione jest identyfikowanie z nią demokracji opartej na powszechnym prawie wyborczym. Uproszczenie dystynkcji Hayeka i Leddihna polega na tym, że – jak już wspominaliśmy – samo zachodzenie cyklicznej alternacji władzy na skutek wolnych wyborów pociąga za sobą – o ile wybory są naprawdę wolne i uczciwie – gwarancję pewnego zakresu swobód jednostkowych, które dają się opisać zarówno jako wolności polityczne, jak i jako składniki liberalnej wolności osobistej (a w perspektywie libertariańskiej: jako derywaty prawa własności i autowłasności). Jako przykłady można wymienić wolność słowa i mediów czy też swobodę zrzeszania się, o ile oczywiście wolności te nie będą rozpoznawane przez system prawny jako nadrzędne względem prawa własności¹²². W tym miejscu warto odnotować jeszcze jedną nieścisłość tkwiącą w diagnozach demokracji rozwijanych przez Hoppego. Otóż obstawając przy klasyczno-liberalnej kategorii tyranii większości (widać to choćby w cytowanym stwierdzeniu o konflikcie pomiędzy wolnością a rządami większości), uściśla on poprawnie, że w praktyce demokracja oznacza nie tyle rządy większości, ile rywalizację wielu, nierzadko mniejszościowych grup interesu o publiczne zasoby, przez Roberta Dahla określaną mianem „poliarchii”¹²³.

¹²⁰ H.-H. Hoppe, *Note on Socialism and Slavery*, „Chronicles” 1993, 6; *idem*, *Democracy...*, s. 24-25, przyp. 25, wyd. polskie: s. 62-63, przyp. 40.

¹²¹ E. von Kuehnelt-Leddihn, *Demokracja – opium dla ludu*, s. 13-20; F.A. Hayek, *Konstytucja wolności. Traktat o ekonomii*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2011, s. 112-116; J.L. Talmon, *Źródła demokracji totalitarnej*, tłum. A. Ehlich, Kraków 2015.

¹²² R. Dahl, *op. cit.*, s. 131-132.

¹²³ *Ibidem*, *passim*.

Uczciwa konkurencja pomiędzy nimi, prowadzona przede wszystkim na podstawie wyników wyborów, jakkolwiek istotnie prowadzi do naruszeń libertariańskich pryncypiów, o jakich pisze Hoppe, oprócz tego zakłada logicznie (choć nie zawsze w praktyce) ochronę przed przynajmniej niektórymi takimi naruszeniami.

Czynnikiem ideologicznym jest natomiast piętno, jakie na kulturze świata zachodniego wywarła myśl liberalizmu. Genetycznie wywodzące się z niego składniki współczesnej demokracji liberalnej, takie jak zasada pluralizmu i ochrony praw mniejszości, nie mają co prawda – jak celnie punktują krytycy demokracji – rodowodu w ideologii demokratycznej, niemniej jednak w potocznej świadomości trwale się z nią zrosły. Być może sam Hoppe zgodziłby się z taką sugestią. Nie kto inny jak właśnie autorzy libertariańscy słusznie eksponują doniosłą rolę, jaką w procesie legitymizacji władzy odgrywa opinia publiczna.

W aspekcie intelektualnej genealogii libertarianizmu Hoppego oraz jego stosunku do liberalizmu warto poświęcić nieco uwagi ambiwalencji, jaką stosunek ten jest naznaczony. W literaturze często spotkać się można z poglądem, że libertarianizm stanowi współczesną, zradykalizowaną kontynuację liberalizmu klasycznego¹²⁴. Na takim stanowisku stał Rothbard i podobnie wydaje się sądzić również Hoppe. Nazywa on wręcz libertarian „nowymi liberałami”, a rewizję, jakiej powinni jego zdaniem dokonać klasyczni liberałowie, polegającą na zastąpieniu etatyzmu poparciem dla anarchii własności prywatnej, „drobnym zabiegiem intelektualnym”, aczkolwiek o „decydującym znaczeniu praktycznym”¹²⁵. Jak stwierdza, „anarchia prywatnej własności to po prostu konsekwentny liberalizm, liberalizm doprowadzony do ostatecznych wniosków lub sprowadzony do swoich pierwotnych założeń”¹²⁶. Rzecz charakterystyczna: jeden z poświęconych refutacji idei rządu ograniczonego rozdziałów *Demokracji...* rozpoczyna się mówiąc o prawie ludzi do obalenia naruszającej ich praw władzy fragmentem Deklaracji Niepodległości USA¹²⁷. Hoppe uważa także liberalizm klasyczny za jedyny prawdziwy liberalizm, potępiając współczesnych „socjaldemokratów w przebraniu liberałów” oraz piętnując przejście liberalnego szyldu przez lewicę, w szczególności amerykańską¹²⁸.

Jednocześnie niektóre wypowiedzi Hoppego dotyczące liberalizmu klasycznego są nad wyraz surowe. Podkreśla on, że liberalizm znajduje się w odwrocie od stulecia, a przyczyna jego porażek tkwi immanentnie w jego filozofii, dokładniej – w błędnym uznaniu prawowitości państwa. To liberałowie – dowodzi Hoppe – mimo swojego przywiązania do praw indywidualnych, przyczynili się

¹²⁴ Zob. wstęp do niniejszej książki i cytowane tam pozycje.

¹²⁵ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 236-237, wyd. polskie: s. 307-308.

¹²⁶ *Ibidem*, s. 236, wyd. polskie: s. 308.

¹²⁷ *Ibidem*, s. 239, wyd. polskie: s. 313.

¹²⁸ *Ibidem*.

nieświadomie do eksplozji socjalizmu w naszej epoce, legitymizując nowoczesne państwo, a w końcu i demokrację¹²⁹. Porównuje przy tym liberałów – podobnie jak wszystkich innych etatystów (w terminologii Hoppego: zwolenników państwa, choćby i najbardziej limitowanego kompetencyjnie) – do komunistów. Tamci na wszelkie niepowodzenia swojego ideału reagowali unikami, upatrując ich przyczyn w akcydentalnych okolicznościach historycznych i przekonując, że gdyby tylko wprowadzić inny – na przykład bucharinowski, trockistowski, a najlepiej ich własny wariant komunizmu – wszystko potoczyłoby się lepiej. Podobnie zwolennicy ograniczonego rządu, mimo rozstrzygających argumentów teoretycznych i przytłaczających świadectw doświadczalnych, uparcie nie chcą przyjąć do wiadomości, że immanentnie wadliwy jest ich ideał. Zamiast tego wierzą, że wystarczyłoby, aby w jakimś momencie do władzy doszedł inny polityk bądź wprowadzono do konstytucji odpowiednią poprawkę, a państwo utrzymałoby swoją aktywność w ściśle zdefiniowanych granicach¹³⁰.

Należy w tym miejscu podkreślić, że argumentacja Hoppego, choć przenikliwa i miejscami uderzająco celna, trafia faktycznie tylko w najbardziej leseferystyczne, a przez to najbliższe libertarianom warianty klasycznego liberalizmu. Odczytanie klasyczno-liberalnej tradycji przez Hoppego jest selektywne, a spotykający się z jego uznaniem myśliciele bywają przywoływani w sposób jednostronny, ignorujący bądź marginalizujący te składniki ich spuścizny, które trudno uznać za protolibertariańskie. U Locke’a świadomie pomija Hoppe słynne *proviso*, jakim obwarowana jest jego teoria własności, uznając je za wyraz niekonsekwencji autora *Dwóch traktatów o rządzie*¹³¹. Herbert Spencer pojawia się na rekomendowanej przez Hoppego liście lektur dotyczących anarchokapitalizmu i jego protoplastów, jednak tylko za sprawą *Social Statics* – swojego wczesnego, najbardziej anarchizującego dzieła, zawierającego między innymi esej *The Right to Ignore the State*¹³². Warto jednak wspomnieć, że Spencer – podobnie jak Locke, ale w przeciwieństwie do libertarian – nie był absolutystą własności prywatnej. Swoje „prawo równej wolności” (*law of equal freedom*) wiązał on bowiem ze wspólną pierwotną własnością ziemi¹³³. W propozycjach bibliograficznych Hoppego obecna jest także praca *The Right and Wrong of Compulsion by the State* mniej znanego, radykalnego kontynuatora myśli Spencera, propagatora koncepcji dobrowolnego opodatkowania –

¹²⁹ *Ibidem*, s. 221-224, wyd. polskie: s. 292-294.

¹³⁰ *Ibidem*, s. 244-245, wyd. polskie: s. 319.

¹³¹ *Idem*, *The Economics and Ethics of Private Property*, s. 410, wyd. polskie: s. 425.

¹³² *Idem*, *Bibliography on Anarcho-Capitalism*, [w:] R.P. Murphy, *The Chaos Theory*, s. 69; H. Spencer, *Social Statics*, London 1851, s. 206-216.

¹³³ H. Spencer, *Social Statics*, s. 114-125.

Auberona Herberta¹³⁴. Ponadto nawiązuje Hoppe do wspomnianych już leseferystycznych liberałów francuskich: Bastiata, Molinariego, Denoyera i Comte'a¹³⁵. Najważniejsze miejsce wśród klasyczo-liberalnych inspiracji Hoppego przypada zaś niewątpliwie Misesowi, którego przełomowe znaczenie dla myśli społecznej i swojego własnego rozwoju Hoppe nieustannie podnosi. Atakuje przy tym Misesa za jego poparcie dla państwa minimalnego oraz demokracji jako najbliższej pokojowym ideałom liberałów formy rządów¹³⁶. Dwaj czołowi liberalni teoretycy – John Stuart Mill oraz Friedrich August von Hayek – są z kolei demaskowani przez autora *Demokracji...* jako socjaliści. W lapidarnym komentarzu umieszczonym w przypisie Hoppe z uznaniem cytuje opinię Misesa na temat pierwszego z nich, że był on „prekursorem bezmyślnego pomieszania idei liberalnych i socjalistycznych” oraz „wielkim zwolennikiem socjalizmu”¹³⁷. Hayek jest natomiast w oczach Hoppego nie klasycznym liberałem, lecz umiarkowanym socjaldemokratą¹³⁸. Nie do przyjęcia jest dla Hoppego antyracjonalizm Hayeka. W ocenie Hoppego, całą filozofię Hayeka, od teorii poznania przez filozofię społeczną po idee polityczne, przenika sceptycyzm wobec rozumu, przynoszący błąd za błędem na każdej z tych płaszczyzn¹³⁹. Hayek, powtarzający za Humem, że rozum jest i powinien być tylko niewolnikiem uczuć oraz że racjonalność jest wytworem historii, to w oczach Hoppego po prostu relatywista. Hayekowski ewolucjonizm musi zostać odrzucony jako wewnętrznie sprzeczny – rości on sobie pretensje do statusu uniwersalnej wiedzy społecznej, podczas gdy z zawartej w nim koncepcji transmisji kulturowej (nieświadome dostosowania na poziomie jednostkowym, przynoszące racjonalnie nieprzewidywalne rezultaty) wynika, że wiedza taka jest niemożliwa. Ponadto podejście ewolucjonistyczne jako takie jest w naukach o ludzkim działaniu nieuprawnione: w świecie indywidualnych, podmiotowych

¹³⁴ Zob. A. Herbert, *The Right and Wrong of Compulsion by the State*, Indianapolis 1978, zwił. esej 4, tytułowy, par. 6.

¹³⁵ Zob. rozdz. III niniejszej książki.

¹³⁶ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 77-81, wyd. polskie: s. 123-128. Na temat stanowiska Misesa wobec demokracji por. L. von Mises, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, tłum. S. Czarnik, Kraków 2009, s. 61-65.

¹³⁷ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 221, przyp. 1, wyd. polskie: s. 290, przyp. 310, cyt. za: L. von Mises, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, s. 258.

¹³⁸ H.-H. Hoppe, *Why Mises (and not Hayek)?*, https://mises.org/library/why-mises-and-not-hayek?fbclid=IwAR0LDumESp5VIOWWcIpDoBqAiNRj4f_PeDMxMovtLXHJVdSZBg16-cfHPf8, [dostęp 1.06.2023].

¹³⁹ Hayek jest już dziś autorem o statusie współczesnego klasyka, jego prace polityczne zostały w większości przełożone na polski, a polskojęzyczna literatura na temat Hayeka jest pokaźna. Nie widzimy w związku z tym potrzeby odrębnego referowania tu poglądów tego myśliciela, które Hoppe krytykuje. Na temat myśli politycznej Hayeka, oprócz przywoływanych tu i ówdzie jego prac, zob. opracowania: M. Kuniński, *Wiedza, etyka i polityka w myśli F.A. Hayeka*, Kraków 1999; J. Godłów-Legiędź, *Doktryna społeczno-ekonomiczna Friedricha von Hayeka*, Warszawa 1992.

wartościowań, brak jest jednoznacznego kryterium ewolucyjnego postępu na podobieństwo adaptacji w naturze¹⁴⁰. Co gorsza ewolucjonizm, antyracjonalizm i relatywizm, w połączeniu z zastosowaniem subiektywizmu tam, gdzie nie ma dlań miejsca, prowadzą Hayeka do błędnej koncepcji wolności. Głoszona przez niego teoria, zgodnie z którą wolność definiuje się (słusznie) jako brak przymusu, tj. (niesłusznie) jako taki stan, kiedy jednostka może działać zgodnie ze swoimi planami, zamiast według arbitralnej woli innych, „nie zawiera niczego, co odnosi się do działań, rzadkich dóbr i własności. »Przymus« odnosi się tu raczej do specyficznej konfiguracji subiektywnych woli [...]»¹⁴¹. Definicja ta nie tylko nie spełnia wymogu operatywności, nie udzielając jasnej odpowiedzi na to, co wolno nam czynić (nie możemy wiedzieć, czy, kiedy i jak nasze działania kolidują z planami i preferencjami całej reszty populacji). Przede wszystkim, ze względu na swoją mglistość, umożliwia ona zaklasyfikowanie dowolnych działań jako przymusowych, a co za tym idzie uzasadnia dowolną ingerencję w prawa własności w celu uniknięcia rzekomo większego przymusu. Problem ten pogłębia dodatkowo przesadna koncentracja Hayeka na rządach prawa, prowadząca do postulatu, że o ile wola innych, której trzeba się podporządkować, nie jest arbitralna, lecz związana stabilnymi i powszechnie obowiązującymi (niedyskryminującymi prawami), przestaje ona być źródłem przymusu, stając się czymś na podobieństwo praw przyrody, w odniesieniu do których można z powodzeniem planować własne działania. Za sprawą takiego „terminologicznego hokus-pokus”¹⁴² jako spójną z ideą wolności obronić można każdą inwazję na osoby ich mienie, łącznie z podatkiem dochodowym wynoszącym 90% i wieloletnią przymusową służbą wojskową¹⁴³. „Tylko proszę, niech to będzie proporcjonalny podatek i powszechna służba wojskowa!” – ironizuje Hoppe¹⁴⁴. Jakby tego było mało, Hayek domaga się, by państwo dostarczało wszystkich potrzebnych dóbr, których nie dostarcza rynek, co – podobnie jak w przypadku teorii dóbr publicznych – stanowi dla państwa czek *in blanco* (zawsze przecież można powiedzieć, że jakieś, z czyjegoś subiektywnego punktu widzenia ważne, dobra, nie zostały przez rynek dostarczone). Zdaniem Hoppego, obszerna lista prerogatyw, jakie przypisuje Hayek państwu, obejmująca budowanie dróg, regulację obrotu szkodliwymi substancjami, ustanawianie płacy minimalnej, przymusowe ubezpieczenia społeczne, planowanie przestrzenne i wiele innych, nie może zatem dziwić. „Różnica pomiędzy Hayekiem a nowoczesnym

¹⁴⁰ H.-H. Hoppe, *The Great Fiction*, s. 412-431.

¹⁴¹ *Ibidem*, s. 407.

¹⁴² *Ibidem*, s. 406.

¹⁴³ *Socjaldemokratyczny Hayek*, wywiad przeprowadzony przez Mateusza Machaję, „Najwyższy Czas!” 2004, 39 (749), s. 36-37.

¹⁴⁴ H.-H. Hoppe, *The Great Fiction*, s. 406.

socjaldemokratą sprowadza się do kwestii tego, czy należy sprywatyzować usługi pocztowe (Hayek mówi »tak«)¹⁴⁵.

Norman Barry wyodrębnia ze względu na stosunek do własności prywatnej i wolności dwie główne linie rozwojowe myśli klasyczo-liberalnej. Jedną z nich to ta, za której sukcesorów mogą uznawać się Rothbard i Hoppe: jest ona prawno-naturalistyczna i z tych pozycji wyznacza stałe granice wolności i własności jednostki, a także – odpowiednio – określone granice władzy politycznej. Podejście drugiej do wolności i własności cechuje zaś proceduralizm i – przynajmniej po części – konwencyonalizm. Odnosi je ona do nadrzędnej wartości stałego i przewidywalnego prawa, w ramach którego wolności i własności może być przypisywany historycznie zróżnicowany zakres. Należą do niej tacy filozofowie jak Hume, Monteskiusz czy też właśnie Hayek¹⁴⁶. Sformułowaną przez Hoppego krytykę poglądów tego ostatniego można zatem traktować jako *pars pro toto* stosunku, jaki nasz filozof ma do proceduralistyczno-konwencyonalistycznej wersji klasycznego liberalizmu jako takiej¹⁴⁷.

Jak widzimy, Hoppe jednostronnie zawęża spektrum koncepcji klasyczo-liberalnych do tradycji prawno-naturalnej i leseferystycznej. Drugą z nich ignoruje albo wprost odrzuca jako socjalistyczną¹⁴⁸. Tymczasem – mając na uwadze choćby rozważania modelowe Hoppego z *Teorii kapitalizmu i socjalizmu* – o „socjaldemokracie” Hayeka można by raczej powiedzieć, że jego zalecenia polityczne w istocie bliskie były socjaldemokracji (ale też socjalizmowi konserwatywnemu)¹⁴⁹, niemniej jednak cała filozofia tego myśliciela – uzasadnienie owych postulatów – zdecydowanie nie ma socjaldemokratycznego charakteru. Nie opiera się ona bowiem na egalitaryzmie w kwestiach dochodów, majątku i szans. Wprost przeciwnie – sytuuje

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ N. Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism*, London 1986, s. 27.

¹⁴⁷ Przeprowadzona przez Hoppego refutacja hayekizmu jest bardziej obszerna i obejmuje – zwłaszcza w kwestiach epistemologii i ewolucjonizmu społecznego – więcej argumentów, niż tu prezentujemy. Wychodzimy jednak z założenia, że przytoczony wyżej syntetyczny skrót wystarcza do zilustrowania fundamentalnych różnic dzielących obu filozofów. Systematyczną, libertariańską krytykę Hayekowskiej koncepcji wolności i państwa można też znaleźć u Rothbarda, przy czym referowany przez nas artykuł Hoppego jest znacznie dłuższy i wyraźnie pogłębiony, szczególnie w odniesieniu do Hayeka idei spontanicznego porządku, której Rothbard nie krytykuje. Por. M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, tłum. J. Fijor, J. Wozinski, Warszawa 2010, s. 337-351.

¹⁴⁸ Znamienne, że w kwestiach politycznych Hoppe nie odwołuje się pozytywnie do Kanta, tak bliskiego mu w epistemologii i etyce. W pracach Hoppego pojawia się jedynie Kantowskie wyrażenie „wieczny pokój” (*eternal peace*), odnoszące się do libertariańskiej wizji przewyciężenia konfliktów normatywnych dzięki poszanowaniu praw własności. H.-H. Hoppe, *The Great Fiction*, s. 508. Oprócz tego, Hoppe wymienia Kanta w kontekście politycznym wyłącznie jako jednego z teoretyków umowy społecznej, co – jak już wiemy – nie jest pochwałą. *Idem*, *The Idea of Private Law Society: The Case of Carl-Ludwig von Haller*, <https://mises.org/wire/idea-private-law-society-case-karl-ludwig-von-haller> [dostęp 3.06.2023].

¹⁴⁹ Do idei konserwatywno-socjalistycznych w rozumieniu Hoppego można zaliczyć takie postulaty Hayeka, jak na przykład regulacja obrotu bronią czy substancjami szkodliwymi.

się w opozycji do niego, tyle tylko, że operuje inną niż libertariańska koncepcją wolności.

Podsumowując rozważania dotyczące relacji między Hoppem i reprezentowanym przez niego libertarianizmem a myślą klasycznego liberalizmu, należy stwierdzić, że choć libertarianizm stanowi istotnie kontynuację liberalizmu klasycznego, to jest kontynuacja osadzona w tylko jednej z wersji tej ostatniej filozofii, a i względem niej radykalizowana. Mimo to – wbrew stanowisku wyrażanemu przez Dariusza Jurusia – nie sądzimy, by fakt ten wykluczał umieszczenie libertarianizmu à la Hoppe i Rothbard w szerszej rodzinie myśli liberalnej¹⁵⁰. Jeśli zdefiniować liberalizm za Johnem Grayem jako filozofię polityczną opartą na czterech filarach indywidualizmu (wolności i podmiotowych praw), egalitaryzmu (w znaczeniu moralnej równości ludzi jako istot rozumnych), melioryzmu (zdolności jednostek i społeczeństw do samodoskonalenia i oddolnego tworzenia funkcjonalnych porządków społecznych) oraz uniwersalizmu (powszechności indywidualnych uprawnień)¹⁵¹ to myśl Hoppego z powodzeniem się w ten kanon wpisuje. Oprócz tego znajdujemy u niego większość konsekwentnych elementów liberalizmu odnoszących się do politycznej organizacji społeczeństwa, na jakie wskazuje się zwykle w literaturze, takich jak (anarchistycznie zinterpretowany) ideał rządów prawa czy też podział i równowaga władz¹⁵². Oczywiście przytłaczająca większość klasycznych liberałów upatrywała gwaranta wszystkich tych wartości w państwie. Jeżeli ich poparcie dla państwa wpisujemy w definicję liberalizmu, wówczas libertarianizm Rothbarda i Hoppego przestanie się w tym pojęciu mieścić. Zabieg taki nie wydaje nam się jednak uzasadniony z dwóch powodów. Po pierwsze, sądzimy, że definicje nurtów filozofii politycznej – w odróżnieniu np. od definicji politycznych doktryn – powinny koncentrować się bardziej na broniomych przez nie imponderabiliach takich jak koncepcje dobra, sprawiedliwości czy wolności niż na konkretnych propozycjach instytucjonalnych. Te ostatnie stanowią przecież w filozofii – by tak rzec – zaledwie wierzchołek góry lodowej. Po drugie, należy pamiętać, że i wśród klasycznych liberałów spotykamy – aczkolwiek jako niewielką mniejszość – myślicieli opowiadających się za anarchią własności prywatnej, takich jak Molinari.

¹⁵⁰ Por. D. Juruś, *Is Classical Liberalism the Source of Libertarianism?*, „Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Politicas” 2016, Vol. 19, No 2, s. 437-458; *idem*, *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu. W perspektywie Rothbardowskiej koncepcji własności*, Kraków 2012, s. 193-234.

¹⁵¹ J. Gray, *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecka, Kraków 1994, rozdz. I.

¹⁵² Na temat anarchokapitalizmu jako formy nomokracji interesująco pisze R.T. Long, *Market Anarchism as Constitutionalism*, [w:] *Anarchism/Minarchism. Is Government Part of a Free Country*, red. R.T. Long, T. Machan, Hampshire 2008, s. 133-154.

Podsumowanie

W tym rozdziale przedstawiliśmy zasadniczy zarys historii politycznej cywilizacji Zachodu według Hoppego. Jest ona dla niego historią upadku: od nie w pełni libertariańskiego, ale bezpieczeństwa porządku średniowiecznego, poprzez monarchie absolutne, a następnie konstytucyjne, aż do współczesnej masowej demokracji. Każdy kolejny etap przedstawia sobą – zdaniem Hoppego – coraz dalsze odejście od poszanowania własności prywatnej. Szczególną rolę miał w tym procesie degradacji odegrać klasyczny liberalizm. Hoppe z jednej strony uznaje jego wkład w teorię wolności, z drugiej jednak – oskarża go o przyczynienie się do krystalizacji nowożytnego państwa.

W warstwie krytycznej tego rozdziału skupiliśmy się w pierwszej kolejności na twierdzeniu Hoppego o wyższości monarchii nad demokracją, sformułowanym na podstawie konfrontacji cech prywatnej (monarchia) oraz publicznej (demokracja) własności rządu. Nasza teza w odniesieniu do Hoppego teorii monarchii głosi, że (a) Hoppe stosuje tu nie aprioryczno-dedukcyjny wywód ekonomiczny, lecz analizę idealnotypologiczną oraz (b) że Hoppeański typ idealny monarchii obarczony jest błędami, wynikającymi głównie ze zinterpretowania monarchicznej formy rządów w kategoriach prakseologicznej funkcji kapitalisty i związanego z tym przecenienia roli czynnika ekonomicznego w polityce. Wyżej oceniamy walory poznawcze Hoppeańskiego typu idealnego demokracji, z tą różnicą, że odróżniliśmy w jego ramach – za Nowakowskim – dwie linie argumentacyjne, z których jedna wiąże się z publiczną własnością rządu, druga zaś z następstwami powszechnego prawa wyborczego. Ograniczenia pierwszej z nich wypływają z tego samego źródła, co te cechujące teorię monarchii – stanowi ona nazbyt abstrakcyjny, jednoczynnikowy typ idealny.

Pewnej krytyce poddaliśmy także pogląd Hoppego, że klasyczno-liberalne hamulce wbudowane w system demokratyczny bądź monarchiczny, takie jak równowaga i podział władz czy też zasada praworządności, zamiast ograniczać władzę, tylko ją umacniają. Jakkolwiek szereg argumentów Hoppego na rzecz tego stanowiska uznać trzeba za słuszne i inspirujące, nie wyczerpują one obrazu rzeczywistości. Na koniec wskazaliśmy na selektywność cechującą czerpanie przez Hoppego z tradycji klasyczno-liberalnej, mimo to klasyfikując ostatecznie filozofię tego autora jako mieszczącą się w szerokim nurcie liberalnej filozofii politycznej.

Rozdział VI

Kultura

W tym rozdziale kontynuujemy rozważania dotyczące konserwatywno-prawicowych wątków w późniejszej myśli Hoppego. Chodzi o głoszone przez niego poglądy na temat moralno-kulturowego porządku, jaki miałyby jego zdaniem współistnieć z instytucjami bezpaństwowego społeczeństwa prawa prywatnego. Jest to, jak zobaczymy, porządek nieegalitarny, hierarchiczny oraz ufundowany na wiodącej roli oddolnie kształtowanych wspólnot, w szczególności rodziny. Sedno stanowiska Hoppego wyraża się, jak pokażemy, w twierdzeniu, że pomiędzy libertarianizmem i konserwatyżmem zachodzą symetryczne relacje wspierania i uzupełniania. Obecne są one na dwu poziomach: deskryptywnym i normatywnym. Społeczeństwo prawa prywatnego jest socjologicznie kompatybilne z konserwatywną wizją stosunków społecznych i jego ustanowienie w sposób naturalny pociągnie za sobą wprowadzenie w życie tej wizji. Co więcej, według Hoppego tak właśnie być powinno. Z drugiej strony, społeczno-kulturowy konserwatyżm koliduje z działalnością państwa, w szczególności – państwa opiekuńczego. Dlatego „konserwatyści muszą być konsekwentnymi libertarianami (antyetatystami)”, libertarianie zaś „muszą być zdecydowanymi konserwatystami w dziedzinie moralności i kultury”¹.

Krytyczna część tego rozdziału obejmuje z kolei trzy główne kwestie. Z historycznego punktu widzenia, podejmiemy refleksję nad związkami koncepcji Hoppego z myślą konserwatywną. Postaramy się odpowiedzieć na pytanie, na ile filozofia tego autora daje się wpisać w spektrum ideowe konserwatyżmu. Naszym zdaniem tak nie jest: myśl Hoppego nie stanowi, w sensie filozoficznym, odmiany konserwatyżmu.

¹ H.-H. Hoppe, *Democracy – the God that Failed. The Economics and Politics of Monarchy, Democracy, and Natural Order*, New Brunswick-London 2007, s. 199, 218, wyd. polskie: *Demokracja – bóg, który zawiódł. Ekonomia i polityka monarchii, demokracji i ładu naturalnego*, tłum. W. Falkowski, J. Jabłecki, Warszawa 2006, s. 266, 288.

Drugie zagadnienie wiąże się z oceną socjologicznej wiarygodności stanowiska Hoppego. Choć wyczerpująca problematyka tej kwestii wymagałaby stworzenia odrębnego studium poświęconego kulturowym aspektom gospodarki wolnorynkowej, spróbujemy, korzystając z bogatego dorobku myśli filozoficznej i socjologicznej w tym zakresie, podważyć w niektórych punktach konkluzje Hoppego, nie odrzucając jednak jego propozycji w całości. Drugą tezę tego rozdziału jest bowiem twierdzenie, że libertariański ład społeczny w istocie otwiera wiele niedostępnych w warunkach etatyzmu pól dla rozwoju wspólnot. Oprócz tego stawiamy jednak również tezę trzecią. Głosi ona, że funkcjonujące w społeczeństwie prawa prywatnego wspólnoty nie powinny – z punktu widzenia etyki, nie prawa – praktykować etosu sprzecznego z liberalnymi cnotami krytycyzmu i intelektualnej otwartości. Wynika to z tej samej teorii, na której wspiera się w ujęciu Hoppego teoria sprawiedliwości – z etyki argumentacyjnej, dokładniej zaś – z jej zidentyfikowanego w rozdziale drugim komponentu, jakim jest etyczny intelektualizm. Przymiotnikiem, którego dołączenie do słowa „libertarianizm” implikuje etyka argumentacyjna, nie jest zatem „konserwatywny”, lecz po prostu „liberalny”.

Wreszcie w rozdziale tym analizujemy wysuniętą przez Hoppego koncepcję ograniczonej imigracji. Stanowisko Hoppego w tej kwestii omawiamy obszernie w ostatnim podrozdziale. Jak pokażemy, problem migracji ma istotne znaczenie w ramach libertariańskiej teorii praw własności. Ostatecznie bowiem sprowadza się on do pytania o to kto, jeśli ktokolwiek, może uważać się na gruncie tej teorii za właściciela domeny publicznej i na tej podstawie rozporządzać w jej granicach kompetencją inkluzji i ekskluzji. Rozważania na ten temat zdecydowaliśmy się umieścić w tym rozdziale przez wzgląd na jego związki koncepcyjne z kluczową dla konserwatywnych wątków Hoppego kategorią przymusowej integracji. Co więcej, sam Hoppe uznaje spór pomiędzy zwolennikami otwartych i częściowo zamkniętych granic za wyznaczający jedną z linii podziału między libertariańską prawicą i lewicą². Mimo to, mając na względzie ograniczenia objętościowe, w swoich rozważaniach ograniczymy się do rozpatrzenia zagadnienia wyłącznie z punktu widzenia teorii sprawiedliwości, na boku pozostawiając związane z migracją kwestie empiryczne, o których Hoppe także się wypowiada. Pytanie, które sobie stawiamy, dotyczy zatem tego, czy koncepcja ograniczonej imigracji jest logicznie spójna z libertariańską teorią sprawiedliwości. Nasza teza głosi, że tak nie jest, a jedynym stanowiskiem kompatybilnym z tą teorią jest pogląd tradycyjnie przyjmowany przez libertarian przed Hoppem: jednostce przysługuje co do zasady wolność (w sensie Hohfeldiańskim) migrowania pomiędzy poszczególnymi państwowymi jurysdykcjami. Przy okazji wskazujemy, że rozwiązanie to, w prze-

² *Idem, Getting Libertarianism Right*, Auburn 2018, s. 34.

ciwieństwie do tez Hoppego odnośnie do migracji, kompatybilne jest z głoszonym przez Hoppego krytycznym poglądem na niedawne restrykcje z okresu pandemii COVID-19.

1. Między lewicą i prawicą

Jak łatwo zorientować się na podstawie prezentowanej przez nas we wstępie konceptualizacji libertarianizmu, jako filozofia polityczna wykazuje się on nader wąskim obszarem zainteresowania. Mianowicie sprowadza się on do teorii sprawiedliwych praw własności, by następnie wyprowadzić z niej polityczne konsekwencje (anarchokapitalizm). Poza dziedziną przedmiotową libertarianizmu pozostają zatem takie klasyczne pytania ze sfery etyki i filozofii politycznej jak na przykład: Czym jest dobre życie? Jaką wartość ma wspólnota? Jakie instytucje społeczne (oprócz własności prywatnej) są prawomocne i potrzebne? Jaka jest społeczna rola religii i czy religię należy popierać, czy też zwalczać?

Stanowisko wobec problemowej ograniczoności libertarianizmu należy do grupy zagadnień najsilniej dzielących myślicieli libertariańskich. Uogólniając, w prowadzonym przez nich sporze da się wyodrębnić trzy przeciwstawne pozycje. Pierwsza z nich to wąski libertarianizm (*thin*: dosłownie: „cienki”, „chudy”), którego najbardziej prominentnym adwokatem jest Walter Block. Zgodnie z tym poglądem, libertarianizm filozoficznie ograniczony jest do teorii praw własności, bez zajmowania stanowiska wobec innych zagadnień filozoficznych, politycznych i społecznych³. Obie pozostałe pozycje można natomiast określić jako libertarianizm szeroki (dosłownie: „gruby”, *thick libertarianism*), którego dystynktywną cechą jest wola objęcia namysłem rozleglejszego spektrum problemów niż tylko to związane z własnością i sprawiedliwością. W obrębie szerokiego libertarianizmu znajdujemy zaś libertarianizm lewicowy oraz prawicowy, przy czym kryterium rozróżnienia stanowi tu stosunek do spraw popularnie ujmowanych jako społeczno-kulturowe (oś tradycjonalizm-progresywizm) oraz idei równości (oś egalitaryzm-antyegalitaryzm). Po stronie libertariańskiej lewicy w stosowanym tu rozumieniu sytuują się tacy autorzy jak Roderick Long, Matt Zwolinski czy Charles Johnson, skupieni między innymi wokół serwisu internetowego Bleeding Heart Libertarians⁴. To oni zresztą wprowadzili do myśli libertariańskiej dystynkcję *thin-thick*, starając się

³ Zob. W. Block, *Plumb-Line Libertarianism. A Critique of Hoppe*, „Reason Papers” 2007, 29, s. 151-163; *idem*, *Thick and Thin Libertarianism*, „Dialogi Polityczne/Political Dialogues” 2015, 19, s. 11-20.

⁴ Obszerne omówienie poglądów libertarian tego nurtu można znaleźć w: M. Zwolinski, J. Tomasi, *The Individualists. Radicals, Reactionaries, and the Struggle for the Soul of Libertarianism*, Princeton-Oxford 2023, rozdz. 6.

odróżnić swoje stanowisko od poglądów Rothbarda, Hoppego czy Blocka poprzez identyfikację liberalno-postępowej koncepcji człowieka i społeczeństwa jako fundamentu libertarianizmu, względem którego własność ma pozostawać służebna⁵. Niektórzy autorzy tego nurtu – np. Zwolinski – odchodzą zresztą od „propertariańskiego” stanowiska Rothbarda całkowicie⁶. Ograniczają oni prawa własności, nakładając na własność dóbr zewnętrznych rozmaite warianty Locke’owskiego *proviso*, a nawet broniąc idei podstawowego dochodu gwarantowanego⁷.

Innym nurtem lewicowego libertarianizmu jest agoryzm (gr. *agora* – rynek). Jest to kontrkulturowa odmiana Rothbardowskiego libertarianizmu. Jego twórcą był Samuel Edward Konkin III (1947-2004), znany też pod pseudonimem SEK3, uczeń Rothbarda. Do jego czołowych następców należy cytowany wyżej w kontekście libertariańskiej teorii walki klas Wally Conger⁸. Koncepcja ta, wychodząc od Rothbardowskiej teorii sprawiedliwości, dodaje do niej kilka oryginalnych elementów z obszarów filozofii społecznej i doktryny politycznej. Po pierwsze, w opozycji do konserwatywnego libertarianizmu Hoppego i późnego Rothbarda, agoryści wiążą libertarianizm integralnie z kulturowym pluralizmem i obyczajową swobodą. Po drugie, odrzucając wszelkie demokratyczne metody walki politycznej jako niespójne z pryncypiami libertarianizmu, dążą oni do obalenia państwa poprzez działania nazywane „kontrekonomicznymi”. Chodzi tu o budowanie równoległego

⁵ Zob. np. Ch. Johnson, *Libertarianism, Through Thick and Thin*, „The Freeman” 2008, 6 (58), <https://fee.org/articles/libertarianism-through-thick-and-thin/> [dostęp 1.06.2023]; R.T. Long, *Monster Thickburger Libertarianism*, <https://aeblog.com/2008/07/24/monster-thickburger-libertarianism/> <https://aeblog.com/2008/07/24/monster-thickburger-libertarianism/> [dostęp 1.06.2023]; M. Zwolinski, *Libertarianism. Thick and Thin*, <https://bleedingheartlibertarians.com/2011/12/libertarianism-thick-and-thin/> [dostęp 1.06.2023].

⁶ Nie trzeba chyba dodawać, że w ten sposób pozycjonują się oni poza spektrum libertarianizmu w interesującym nas w tej pracy znaczeniu. Z tego powodu nie podejmujemy tu kontrowersji zachodzących pomiędzy ich poglądami a stanowiskiem Rothbarda i Hoppego. Lewicowy libertarianizm, z którym polemizuje Hoppe i który stanowi przedmiot naszego zainteresowania, to libertarianizm zasadniczo Rothbardowski, ale kulturowo i społecznie bardziej egalitarny i progresywny niż ten Rothbarda, a tym bardziej Hoppego. Nie omawiamy tu więc również nurtu najczęściej kojarzonego w literaturze anglosaskiej z nazwą *left-libertarianism*, czyli filozofii łączącej uznanie prawa autowłasności z przekonaniem, że ziemia winna być traktowana jako dobro pierwotnie wspólne. Wiodącymi przedstawicielami tego nurtu są Peter Vallentyne i Hillel Steiner. Zob. P. Vallentyne, *Left-Libertarianism – A Primer*, [w:] H. Steiner, P. Vallentyne, *Left-Libertarianism and its Critics. The Contemporary Debate*, London 2000, s. 1-22; H. Steiner, *An Essay on Rights*, Oxford 1994, *passim*.

⁷ Zob. np. M. Zwolinski, *Classical Liberalism and the Basic Income*, „Basic Income Studies” 2011, 2 (6), s. 2-14; *idem*, *Six Reasons Libertarians Should Abandon Non-Agression Principle*, <https://www.libertarianism.org/blog/six-reasons-libertarians-should-reject-non-aggression-principle> [dostęp 1.06.2023]; *idem*, *The Libertarian Nonaggression Principle*, „Social Philosophy and Policy” 2016, vol. 32, no. 2; *idem*, *Property Rights, Coercion, and the Welfare State. The Libertarian Case for a Basic Income for All*, „The Independent Review” 2015, vol. 19, no. 4; P. Vallentyne, *Libertarianism and the Justice of a Basic Income*, „Basic Income Studies” 2012, 6 (2).

⁸ Zob. rozdz. III niniejszej książki.

społeczeństwa opartego na czarnym i szarym rynku. Samuel E. Konkin zakładał, że rozwój podziemnej agory doprowadzi do pozbawienia państwa funduszy i obalenia klasy panującej w drodze rewolucji⁹.

Lewicowych libertarian – zarówno tych o „krwawiących sercach”, jak i historycznie wcześniejszych agorystów – cechuje dodatkowo silna niechęć do wielkich korporacji, których rozmiar stanowi w ich ocenie rezultat rządowych interwencji – subsydiów, bailoutów, ceł ochronnych, zwolnień podatkowych, publicznych inwestycji infrastrukturalnych pociągających za sobą uspołecznienie kosztów wielkoskalowej działalności gospodarczej, wreszcie zaś jawnych przywilejów monopolistycznych. Według Longa, „na wolnym rynku firmy byłyby mniejsze, mniej hierarchiczne, bardziej lokalne i liczniejsze”¹⁰.

Natomiast libertarianizm prawicowy, nazywany również „paleolibertarianizmem”¹¹, najwybitniejszego rzecznika ma w osobie Hoppego. Innym znanym prawicowym libertarianinem jest Lew Rockwell, dawny współpracownik Murraya Rothbarda, założyciel i długoletni prezes The Mises Institute oraz twórca terminu „paleolibertarianizm”¹². W ostatnim okresie swojego życia do omawianego nurtu należał także sam Rothbard¹³. Wątek ten, jak również okoliczności ukształtowania się paleolibertarianizmu, omówimy szerzej w kolejnym rozdziale. Ma on bowiem kluczowe znaczenie dla sporów o strategię ruchu libertariańskiego.

Zdaniem Hoppego, powołującego się na amerykańskiego paleokonserwatystę Paula Gottfrieda, podział pomiędzy lewicowym a prawicowym (przez Hoppego nazywanym także „realistycznym”) libertarianizmem przebiega, podobnie jak rozróżnienie pomiędzy lewicą i prawicą w ogóle, po linii stosunku do

⁹ Zob. zwłaszcza S.E. Konkin, *New Libertarian Manifesto*, Koman Publishing [b.m.w.] 1983. Wyczerpujący opis doktryny Konkina i jego zwolenników, a także obszerny przegląd prób wcielenia jej w życie, można znaleźć w: M. Chmielowski, *Agoryzm. Teoria i praktyka*, Katowice 2015. Nie mamy tu miejsca na szersze omówienie doktrynalnych aspektów agoryzmu oraz towarzyszących im problemów. Warto odnotować, że do kontrekonomiczno-rewolucyjnej strategii Konkina krytycznie odniósł się Rothbard, wskazując m.in. na ograniczenia skali właściwie dla produkcji podziemnej oraz nieprzydatność agoryzmu dla zdecydowanej większości populacji, która nie obraca się w przestępczym lub kontrkulturowym półświatku i zgłasza zapotrzebowanie głównie na dobra dostępne w legalnym obrocie. Ponadto odrzucał Rothbard antykorporacyjny egalitaryzm Konkina jako sprzeczny z nauką ekonomii. M.N. Rothbard, *Konkin on Libertarian Strategy*, <https://mises.org/library/konkin-libertarian-strategy> [dostęp 1.06.2023]. Zob. też opis wymiany artykułów na linii Rothbard-Konkin w: M. Chmielowski, *op. cit.*, s. 97-109.

¹⁰ R.T. Long, *Corporations versus the Market; or, Whip Conflation Now*, <https://www.cato-unbound.org/2008/11/10/roderick-t-long/corporations-versus-market-or-whip-conflation-now> [dostęp 1.06.2023].

¹¹ M.N. Rothbard, *Why Paleo?*, „Rothbard-Rockwell Report” 1990, 1 (2), s. 1-5.

¹² Zob. np. manifest Rockwella: *The Case for Paleolibertarianism and Realignment on the Right*, [b.m.w.] 1990.

¹³ M.N. Rothbard, *Why Paleo?*

egalitaryzmu¹⁴. Choć jest jasne, że idee równości szans czy tym bardziej równości wyników stoją w jaskrawej sprzeczności z libertariańską teorią sprawiedliwości, libertarianie klasyfikowani przez Hoppego jako lewicowi wykazują się pewnym specyficznym, egalitarystycznym odchyleniem. Mianowicie przyjmują oni, że wszystkie istniejące kultury są w równym stopniu zdolne do przyjęcia i wcielenia w życie libertariańskiej etyki¹⁵. Z tym kulturowym relatywizmem powiązane jest według Hoppego ich poparcie dla polityki antydyskryminacyjnej oraz nielimitowanej imigracji¹⁶. Hoppe natomiast wywodzi: „Będąc członkami tego samego gatunku, ludzie [...] są uderzająco różni i nierówni. Nie tylko indywidualnie – jeden człowiek względem drugiego – lecz także kolektywnie – jedna grupa połączona mniej lub bardziej ściśle wspólnotą języka, religii, kultury i obyczaju względem innej grupy o innym języku, religii, kulturze czy obyczajach”¹⁷. Innymi słowy, w odróżnieniu od naszego wstępnego dwukryterialnego podziału, Hoppe sprowadza kulturową oś podziału na lewicę i prawicę do opozycji egalitaryzmu i antyegalitaryzmu.

Według Hoppego, egalitaryzm lewicowych libertarian ma również swój wymiar ekonomiczny, ugruntowany w specyficznej interpretacji libertariańskiej teorii sprawiedliwości. Próbuje oni mianowicie uzgodnić libertariańską koncepcję praw własności z postulatami redystrybucyjnymi. Jedynym możliwym sposobem dokonania tego jest zaś „rzucenie moralnego podejrzenia na całą aktualnie istniejącą własność prywatną i jej dystrybucję”¹⁸. Takie podejście znaleźć można w tekstach Zwolinskiego i innych libertarian o „krwawiących sercach”. Co ciekawe, na podobnym stanowisku stał przejściowo Rothbard. Ojciec libertarianizmu w pewnym momencie pochwalał nawet przeprowadzoną w Polsce po II wojnie światowej reformę rolną za to, że obaliła ona wyrastające ze społeczeństwa stanowego stosunki własnościowe, zwracając ziemię jej pierwotnym użytkownikom¹⁹.

Hoppe odrzuca pogląd podający w wątpliwość *en block* tytuły własności uprzywilejowanych grup społecznych takich jak arystokracja, uznając go za nie do pogodzenia z teorią pierwotnego zawłaszczenia. Zgodnie z nią – zarówno w wariacie laborystycznym, jak i posesywistycznym – o tym, komu przypada dany zasób,

¹⁴ Rozróżnienie Hoppego, choć – jak każda konceptualizacja dychotomii lewica-prawica – sporne, znajduje uzasadnienie w klasycznych stwierdzeniach Norberta Bobbia, przeprowadzającego demarkację między lewicą i prawicą na bazie opozycji egalitaryzm-antyegalitaryzm. N. Bobbio, *Prawica i lewica*, tłum. A. Szymanowski, Kraków 1996.

¹⁵ H.-H. Hoppe, *Getting Libertarianism Right*, s. 26-27.

¹⁶ *Ibidem*, s. 32.

¹⁷ *Idem*, *On Getting Libertarianism Right*, <https://www.lewrockwell.com/2018/01/hans-hermann-hoppe/on-getting-libertarianism-right> [dostęp 1.06.2023].

¹⁸ *Idem*, *Getting Libertarianism Right*, s. 34.

¹⁹ M.N. Rothbard, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, Auburn 2000, s. 113.

rozstrzyga pierwszeństwo. W konsekwencji musi istnieć domniemanie prawowitości na rzecz aktualnego właściciela. Ciężar dowodu leży więc po stronie tego, kto kwestionuje prawowitość obecnej dystrybucji tytułów własności. Tym kimś musi być indywidualny powód, zdolny do zademonstrowania swojego historycznie wcześniejszego tytułu własności do zasobu. Wszelkie akty restytucji grupowej w rodzaju historycznych reform rolnych polegających na parcelacji ziemi należy zatem uznać za nie do obrony²⁰.

W swoich późniejszych dziełach Hoppe utożsamia się nie tylko z szerszym pojęciem prawicy, ale również z filozofią konserwatywną. Poznaliśmy już pojęcie konserwatyizmu, jakim operował Hoppe w *Teorii socjalizmu i kapitalizmu*, kiedy to w niedwuznaczny sposób potępiał ów kierunek jako fundamentalnie sprzeczny z libertarianizmem. Jego późniejsza, aprobatywna definicja brzmi natomiast następująco:

„Konserwatywny” oznacza kogoś, kto przez „szum” anomalii i wypadków dostrzega to, co stare i naturalne, i kto tego broni, kto to wspiera i stara się chronić przed tym, co tymczasowe i nienormalne. W sferze spraw dotyczących człowieka, w tym również nauk społecznych, konserwatysta uznaje rodzinę [...] i gospodarstwo domowe, oparte na własności prywatnej i współpracy we wspólnocie z innymi gospodarstwami, za najbardziej podstawową, naturalną, istotną, najdawniejszą i najbardziej nieodzowną komórkę społeczną. Gospodarstwo rodzinne jest także modelem porządku społecznego w ogóle. W społeczeństwie – podobnie jak w gospodarstwie rodzinnym – wewnątrz wspólnoty rodzin istnieje hierarchia, są uczniowie, służący i panowie, wasale, rycerze, wodzowie [...], a nawet królowie. Wszyscy oni są połączeni w jeden misterny i skomplikowany system związków pokrewieństwa, w którym są dzieci, rodzice, księża, biskupi, kardynałowie, patriarchowie lub papieże, a wreszcie i sam transcendentny Bóg. [...] Jeśli konserwatyści (a ściślej mówiąc, konserwatyści wywodzący się z zachodniej tradycji grecko-chrześcijańskiej) czegoś bronią, to rodziny, hierarchii społecznej i autorytetów w sferze materialnej i duchowo-intelektualnej, opartych na więzi rodzinnej oraz związkach pokrewieństwa²¹.

Definicja ta jest niewątpliwie nieco hiperboliczna. Odczytana dosłownie, pasowałaby raczej do autora piszącego z pozycji neomediewalno-reakcjonistycznych niżeli do filozofa libertariańskiego²². Kluczowe dla zrozumienia jej sensu wydaje

²⁰ H.-H. Hoppe, *Getting Libertarianism Right*, s. 35-36.

²¹ *Idem*, *Democracy...*, s. 188, wyd. polskie: s. 253-254.

²² Co ciekawe, Hoppe poświęcił niedawno (2021) odrębny artykuł poglądom takiego właśnie autora: szwajcarskiego konserwatysty Carla Ludwiga von Hallera, którego idee uznał za protolibertariańskie, gdyż prefigurujące wizję zbliżonego do feudalizmu społeczeństwa prawa prywatnego. *Idem*, *The Idea of a Private Law Society. The Case of Carl Ludwig von Haller*, <https://mises.org/wire/idea-private-law-society-case-karl-ludwig-von-haller> [dostęp 1.06.2023].

się raczej ostatnie zdanie: filarami konserwatyizmu w ujęciu Hoppego są hierarchia, autorytet oraz rodzina i inne wspólnoty, szczególnie te zasadzające się na pokrewieństwie. Widać ponadto, że dla niemieckiego myśliciela konserwatyizm stanowi filozofię polityczną zawierającą kompleksową wizję dobrego społeczeństwa. Tym samym nie może on być zredukowany do postawy zachowawczej. Tak rozumiany konserwatyizm Hoppe stanowczo odrzuca, wskazując na jego partykularny i relatywistyczny charakter – to, co składa się na status quo, zmienia się przecież zależnie od czasu i miejsca²³.

2. Konserwatywny libertarianizm

2.1. Państwo i proces decywilizacji

Twierdzenie o istnieniu między libertarianizmem a konserwatyżmem koniecznych i symetrycznych relacji uzupełniania i wspierania opiera się na kilku zasadniczych przesłankach. Pierwszą z nich jest identyfikacja państwa jako decydującego czynnika rozkładu moralnego, mającego w zgodnej opinii większości konserwatystów oraz Hoppego trawić współczesne społeczeństwa zachodnie. Państwo – instytucja z istoty oparta na redystrybucji dóbr – w sposób nieuchronny dokonuje transferu rzadkich zasobów od producentów do nieproducentów. W ten sposób potęguje ono wszelkie rodzaje zła, które – przynajmniej deklaratywnie – pragnie poprzez swoją działalność minimalizować.

Każdy więc rodzaj redystrybucji – pisze Hoppe – sprawia, że ludzie będą produkowali mniej jednostek „dobra”, a coraz więcej jednostek „zła” [...]. Subsydiowanie (z funduszy uzyskanych od innych z podatków) osób, które są w biedzie (zło), spowoduje więcej biedy. Subsydiowanie ludzi bezrobotnych (zło) spowoduje, że pojawi się jeszcze więcej bezrobotnych. Subsydiowanie samotnych matek (zło) doprowadzi do tego, że będzie więcej samotnych matek itd.²⁴

W reżimie intensywnie redystrybucyjnego państwa opiekuńczego problemy te mogą się tylko pogłębiać. Przejęcie przez rząd funkcji ekonomicznych dotychczas sprawowanych przez oparte na dobrowolności instytucje społeczne – kościoły, stowarzyszenia, a przede wszystkim rodzinę – obniża ich wartość i tym samym zniechęca do ich tworzenia. Nie jest zatem według Hoppego przypadkiem, że nasilenie wszystkich symptomów kryzysu kulturowego, w szczególności tych dotyczących instytucję rodziny – wzrost liczby rozwodów, nieślubnych dzieci,

²³ *Idem, Democracy...*, s. 187, wyd. polskie: s. 252.

²⁴ *Ibidem*, s. 195, wyd. polskie: s. 262.

niepełnych rodzin, osób samotnych czy aborcji – koreluje z ekspansją państwa opiekuńczego²⁵.

Osobliwie złowrogą rolę odgrywają w procesie podmywania fundamentów cywilizacji powszechne ubezpieczenia. Przymus emerytalny powoduje, że płodzenie dzieci i utrzymywanie dobrych relacji z nimi przestaje mieć związek z zabezpieczeniem środków utrzymania na starość. Koszty utrzymania osób starszych są bowiem przerzucane na wszystkie produktywne jednostki²⁶. Podobnie szkodliwy wpływ na moralność przypisuje Hoppe powszechnym ubezpieczeniom medycznym. Obniżają one motywację do życia zgodnego z kapitalistycznym etosem dalekowzroczności – oszczędzania, pracy oraz angażowania się w trwałe związki międzyludzkie – a sprzyjają nieodpowiedzialności, umożliwiając nieroztropnym jednostkom eksternalizację kosztów swoich autodestrukcyjnych zachowań. Na nieskrępowanym wolnym rynku prywatne firmy ubezpieczeniowe uzależniałyby tymczasem warunki świadczenia usług od określenia grupy ryzyka, do której należy klient, kreując bodźce do zdrowego, dojrzałego i rozumnego życia²⁷.

Kolejnym narzędziem, za pomocą którego państwo uderza w instytucję rodziny, jest publiczna edukacja. „Wiele, jeśli nie wszystkie spośród patologii gnębiących współczesny Zachód ma swoje wspólne źródło w instytucji »publicznej edukacji«”²⁸. To za jej sprawą młodzież została uwolniona spod kurateli rodziców, których autorytet jest systematycznie podważany przez państwowe szkolnictwo. W latach 60. i 70. XX wieku doprowadziło to do pojawienia się kontrkultury – młodzież „»wyalienowała« się z głównego nurtu »mieszczańskiej« moralności i kultury”, tworząc „nowy lumpenproletariat, składający się z intelektualistów i młodzieży o intelektualnych aspiracjach”²⁹.

Hoppe rozpatruje relacje pomiędzy rodziną a państwem w kategoriach konfliktu dwóch konkurencyjnych ośrodków jurysdykcji, z których pierwszy reprezentuje władzę społeczną, opartą na dobrowolnie akceptowanym autorytecie, drugi natomiast – naruszający prawa jednostki przymus. Wszelka ingerencja państwa w ustrój wewnętrzny rodziny musi zatem być z libertariańsko-konserwatywnej perspektywy potępiona.

²⁵ *Ibidem*, s. 196, wyd. polskie: s. 263. Rozległe studium empiryczne dotyczące wpływu amerykańskiego państwa opiekuńczego na tkankę społeczną, w tym na instytucję rodziny, do którego odwołuje się także Hoppe, przedstawił Charles Murray. Ch. Murray, *Bez korzeni. Polityka społeczna USA 1950-1980*, tłum. P. Kwiatkowski, Poznań 2001.

²⁶ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 195-196, wyd. polskie: s. 262-263.

²⁷ *Ibidem*, s. 196-197, wyd. polskie: s. 263-264.

²⁸ *Idem*, *Getting Libertarianism Right*, s. 96.

²⁹ *Idem*, *Democracy...*, s. 205, wyd. polskie: s. 275.

Trzeba wyraźnie stwierdzić, że gdy tylko rządowe prawo wypiera i zastępuje kompetencje prawa rodzinnego (włącznie z takimi kwestiami jak np. umowy pomiędzy rodzinami, także tymi wielopokoleniowymi, związki małżeńskie czy postępowanie spadkowe itp.), instytucja rodziny wręcz musi ulec postępującej erozji. Czym bowiem ma być rodzina, jeśli nie wolno jej nawet ustanawiać i utrzymywać własnego prawa i porządku?³⁰

W dążeniu do zniwelowania pozycji rodziny w społeczeństwie państwo sięga po swój najbardziej typowy *modus operandi* – zasadę *divide et impera*. Oznacza to nie tylko aktywność redystrybucyjną w popularnym rozumieniu tego słowa, ale również wzniesienie wojen kulturowych. Aby osłabić rodzinę, ustanawia się legislację umacniającą konflikty międzypokoleniowe i małżeńskie, które traktowane są jako źródło politycznego poparcia³¹. W ostatnich dekadach ta metoda sprawowania rządów została z powodzeniem zastosowana w wielu innych sferach życia społecznego. Schemat działania jest zawsze ten sam: najpierw następuje identyfikacja grupy, której przypisuje się status historycznej bądź współczesnej ofiary, oraz grupy ciemieżców odpowiedzialnych za jej krzywdy, następnie zaś obie grupy zwracane są przeciwko sobie poprzez skierowanie do pierwszej z nich obietnic redystrybucji i przywilejów, mających jakoby likwidować jej dotychczasowe upośledzenie. Prowadzi to do nieustannego mnożenia podziałów i potęgowania napięć społecznych, jak również do niepohamowanej fali roszczeń materialnych, których nie sposób racjonalnie rozsądzić już choćby dlatego, że każdy człowiek należy do wielu krzyżujących się grup, wobec czego może być równocześnie klasyfikowany zarówno jako „ofiara”, jak i jako „prześladowca”. Hoppe pisze:

Kobiety, w szczególności samotne matki, czarni, brązowi, Latynosi, geje, lesbijki, biseksualiści i transseksualiści zostali nagrodzeni statusem „ofiary”, któremu towarzyszą prawne przywileje w postaci zakazów dyskryminacji czy akcji afirmacyjnej. [...] Ponadto wymienione grupy „ofiary” zostały zwrócone przeciwko sobie nawzajem, a wszystkie razem przeciwko białym, chrześcijańskim, heteroseksualnym samcom, w szczególności żonatym i posiadającym dzieci, jako ostatniej pozostającej bez prawnej ochrony grupie „krzywdzicieli”³².

Charakterystyczne w kontekście poglądów Hoppego na suwerenność rodziny jest jego stanowisko w sprawie aborcji oraz porzucenia dziecka (*child abandonment*). We wstępie do *Etyki wolności* Rothbarda Hoppe udziela wsparcia twierdzeniu swojego mentora, że libertariańska etyka nie dopuszcza logicznie zakazu aborcji ani nakładania na rodziców niezaciągniętych dobrowolnie obowiązków na rzecz dzieci. Skoro bowiem nie istnieje prawo do życia rozumiane inaczej niż jako derywat prawa

³⁰ *Ibidem*, s. 183, wyd. polskie: s. 248-249.

³¹ *Ibidem*, s. 183, wyd. polskie: s. 248.

³² *Idem*, *Getting Libertarianism Right*, s. 88.

własności, to płód – niezależnie od tego, czy uznamy go za istotę ludzką, czy nie – nie ma prawa zajmować ciała matki bez jej zgody. Nie można także argumentować, że przynajmniej w przypadku konsensualnego aktu seksualnego matka sama zgodziła się na noszenie płodu, jako że w momencie stosunku płód nie istniał jeszcze jako podmiot moralno-prawny, względem którego można by zaciągać zobowiązania. Na mocy tej samej zasady dopuszczalne jest zawsze porzucenie dziecka³³. Rothbard podkreślał zarazem, że wypowiada się o aborcji i porzuceniu dziecka wyłącznie na gruncie filozofii politycznej, na boku pozostawiając kwestię moralnej oceny tych praktyk³⁴. Zgadzać się z jego stanowiskiem, Hoppe dodaje, że sprzeciw, jaki wywołało ono wśród konserwatystów, jest efektem ideowej konfuzji. Zakaz aborcji oraz jednostronne nakładanie obowiązków rodzicielskich wiążą się bowiem z ograniczeniem autonomii rodziny i przekazaniem kolejnych prerogatyw w ręce państwa. Tymczasem „w szczególności dla konserwatystów ingerencja państwa w życie rodziny powinna być wyklęta”³⁵.

Trzeba wreszcie wspomnieć o roli, jaką w socjologicznych wywodach Hoppego odgrywa kategoria preferencji czasowej. W swojej analizie porównawczej monarchii i demokracji formułował on twierdzenie o dwojakim wpływie tej drugiej formy rządów na preferencję czasową. Po pierwsze, demokratycznych polityków (tymczasowych zarządców) cechuje większa orientacja na teraźniejszość niż monarchów. Po drugie, w demokracji skróceniu ulega również horyzont planowania jednostek. Działają one bowiem w warunkach silnej niepewności reżimowej (prawnej), a także systemowych zachęt do przyśpieszonego pozyskiwania bogactwa metodami politycznymi bez konieczności długoterminowego planowania oraz oszczędności. Podwyższona preferencja czasowa oddziałuje według Hoppego na

³³ M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, tłum. J.M. Fijor, J. Wozinski, s. 188-209.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ H.-H. Hoppe, *Introduction*, [w:] M.N. Rothbard, *Ethics of Liberty*, New York-London 1998, s. XLI, wyd. polskie: *idem*, *Wstęp*, [w:] M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, s. 47.

Wystąpienie Rothbarda w sprawie aborcji przyniosło spór pomiędzy – znajdującymi się w wyraźnej większości – libertarianami podzielającymi jego stanowisko a tymi, którzy próbowali połączyć etykę libertariańską z postulatem ochrony życia od momentu poczęcia. Rzecznicy pierwszego z tych poglądów dzielą się z kolei na tych, którzy odmawiają płodowi jakiegokolwiek podmiotowości moralno-prawnej oraz tzw. ewikcjonistów. Ten ostatni termin ukuł Walter Block, będący jednocześnie najbardziej znanym adwokatem ewikcjonizmu. Jest to stanowisko najbliższe Rothbardowi: uznając płód za podmiot uprawnień moralno-jurydycznych, przenosi ono ciężar dyskusji na płaszczyznę prawa własności, optując za dopuszczalnością aborcji w imię prawa własności matki w stosunku do jej ciała. Ponieważ Hoppe nie poświęcił nigdy tej problematyce większej uwagi i nie stał się wiodącym uczestnikiem debaty, odступujemy od szczegółowego zreferowania jej w tej pracy. Zob. szerzej argumentację ewikcjonistów: W. Block, R. Whitehead, *Compromising the Uncompromisable: A Private Property Rights Approach to the Abortion Controversy*, „Apalachian Journal of Law” 2005, 4, s. 1-45; por. krytykę ewikcjonizmu: J.B. Wiśniewski, *A Critique of Block on Abortion and Child Abandonment*, „Libertarian Papers” 2010, 2 (16), s. 1-4.

wiele dziedzin życia społecznego, także poza sferą produkcji rynkowej. Pomiędzy rodziną a preferencją czasową zachodzi dwukierunkowy związek: jako że założenie rodziny, a następnie utrzymywanie więzi wewnątrz niej wymaga planowania w długim terminie, zwiększona orientacja na teraźniejszość skutkuje obniżeniem rangi rodziny i innych trwałych, wymagających wysiłku więzi społecznych. Z kolei posiadanie rodziny, podobnie jak zaangażowanie w inne długofalowe relacje, wpływa na obniżenie preferencji czasowej³⁶. Co więcej, Hoppe przypisuje wzrostowi społecznej preferencji czasowej także bycie przyczyną narastającej przestępczości. Dotyczy to zwłaszcza USA, gdzie, jak przekonuje, powołując się na badania Terry'ego Andersona i P.J. Hilla, liczba najcięższych przestępstw takich jak gwałty, rabunki czy morderstwa jest dziś większa w zestawieniu z liczbą populacji niż na XIX-wiecznym Dzikim Zachodzie³⁷. Jak wskazuje Hoppe, pozyskiwanie dóbr na wolnym rynku wymaga na ogół pracowitości i dalekowzroczności. Gwałt, rabunek czy morderstwo gwarantują natomiast szybką gratyfikację przy odroczonej i niepewnych konsekwencjach³⁸.

Widzimy więc, dlaczego według Hoppego konserwatyści winni przejść na pozycje libertariańskie: to państwo jest główną przyczyną moralnego upadku i rozkładu więzi społecznych. Swoimi działaniami podnosi ono społeczny poziom preferencji czasowej, inicjując w ten sposób proces decywilizacyjny, rozumiany po Eliasowsku jako zmniejszenie zakresu kontroli nad instynktami oraz kulturowej sublimacji zachowań³⁹. W szczególności prakseologicznie i socjologicznie niespójna jest agenda socjalnych konserwatystów, chcących przeciwdziałać kulturowej dekadencji za pomocą instytucji państwa opiekuńczego⁴⁰. Dlaczego jednak także libertarianie powinni zostać konserwatystami?

2.2. Ład naturalny

Docieramy tu do pozytywnej wizji bezpaństwowego porządku kreślonej przez Hoppego. Rodzina jest instytucją starą i cieszącą się szacunkiem w każdym kręgu cywilizacyjnym. Pozwala ona na przekształcenie popędu seksualnego i zaspokajającego go aktu kopulacji w trwałą, konsensualną więź opartą na uczuciu miłości. Żadna inna wspólnota nie może się z nią równać pod względem satysfakcji emocjonalnej, jakiej dostarcza. Rodzina spełnia ponadto doniosłe funkcje ekonomiczno-opiekuńcze,

³⁶ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 174-175, wyd. polskie: s. 239-240.

³⁷ Por. T.L. Anderson, P.J. Hill, *Amerykańskie doświadczenie z anarchokapitalizmem: Dzikie Zachód nie tak bardzo dziki*, [w:] *Wstęp do libertarianizmu. Wybór tekstów*, red. Instytut Misesa, s. 135-160, <https://mises.pl/blog/2016/03/12/42721/> [dostęp 1.06.2023].

³⁸ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 66-68, wyd. polskie: s. 111-114.

³⁹ *Ibidem*, s. 9-42, *passim*, wyd. polskie: s. 42-84, *passim*.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 197-199, wyd. polskie: s. 265-267.

co nadaje jej kluczową pozycję w ramach społecznego podziału pracy⁴¹. W eseju *Pochodzenie własności prywatnej i rodziny*, zapewne nieprzypadkowo nawiązującym w tytule do znanego artykułu Engelsa na podobny temat, przyjmuje Hoppe głoszony przez marksistów pogląd o wspólnych korzeniach instytucji własności i rodziny⁴². Proponuje on wyjaśnienie łączące w sobie elementy socjobiologii i socjologiczno-ekonomicznej rekonstrukcji historii. W pierwotnych społecznościach zbieracko-łowieckich instytucja rodziny nie istniała: wszystkie kobiety i wszyscy mężczyźni byli dla siebie potencjalnymi partnerami seksualnymi, a dzieci należały do całej wspólnoty. Grupy te znajdowały się zarazem w sytuacji tzw. pułapki Malthusiańskiej: przy względnie stałej produktywności ziemi i kapitału, wzrost liczebności populacji wynikający z ewolucyjnie ukształtowanego dążenia ludzi do reprodukcji swojego materiału genetycznego musiał skutkować obniżeniem dochodu *per capita*, a nawet głodem. Tego ostatniego udawało się uniknąć tylko wskutek śmierci dużego odsetka populacji w walkach o obszary łowne oraz – niekiedy – zabijania niemowląt. Kontrola liczebności populacji była utrudniona, gdyż uspołecznienie opieki nad dziećmi oznaczało eksternalizację kosztów wychowania, co osłabiało bodźce do poddawania prokreacji racjonalnemu planowaniu. Zmieniło się to dopiero wraz z rewolucją neolityczną. Wynalezienie rolnictwa i przejście na osiadły tryb życia umożliwiły wyłonienie się instytucji autonomicznych gospodarstw domowych jako jednostek społecznego podziału pracy, których niezależność zapewniała prywatna własność ziemi. Nowym metodom gospodarowania i niesionemu przez nie wzrostowi produktywności towarzyszyła racjonalizacja kontroli urodzeń wewnątrz rodzin, odpowiedzialnych odtąd za ponoszenie kosztów opieki nad dziećmi⁴³.

Rodzina nie jest jedyną oddolnie tworzoną wspólnotą, która w ocenie Hoppego stanowiłaby trwały komponent ładu naturalnego. Zdaniem filozofa ludzi cechuje naturalna skłonność do współżycia z osobami pokrewnymi genetycznie i kulturowo. W warunkach życia na wsi prowadzi to do tworzenia względnie homogenicznych wspólnot, zachowujących względem siebie przestrzenny dystans i angażujących się we współpracę ekonomiczną przy zachowaniu terytorialnego rozproszenia poszczególnych posiadłości i osiedli⁴⁴. Inaczej rzecz ma się w miastach: tu, ze względu na wysoką intensywność kontaktów gospodarczych, zagęszczenie ludności

⁴¹ *Ibidem*, s. 174-175, wyd. polskie: s. 239-240.

⁴² Por. F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa. W związku z badaniami Lewisa H. Morgana*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 21, Warszawa 1969.

⁴³ H.-H. Hoppe, *The Great Fiction. Property, Economy, Society, and the Politics of Decline*, Auburn 2021, s. 53-61, wyd. polskie: *Wielka fikcja. Państwo w epoce schyłku*, tłum. K. Nowacki, Warszawa 2014, s. 77-87.

⁴⁴ *Idem*, *Democracy...*, s. 175, wyd. polskie: s. 239-240.

jest względnie duże, a mieszanie się kultur należy do codzienności⁴⁵. Zarówno na wsiach, jak i w miastach, życie podporządkowane jest regułom ustanawianym przez hierarchiczne wspólnoty. Historycznie rzecz biorąc,

[...] osada [...] stanowiła właścicielską bądź umowną wspólnotę należącą do jednej osoby lub była dzierzawiona społeczności przez jednego właściciela, który pojedyncze działki dawał w użytkowanie wybranym jednostkom na określonych warunkach. Początkowo umowy dzierzawy były oparte na związkach pokrewieństwa. Rolę właściciela pełniła głowa rodu lub klanu. [...] W naszych czasach, gdy liczba ludności gwałtownie się powiększa, a znaczenie stosunków pokrewieństwa maleje, ten pierwotny libertariański model wspólnoty właścicielskiej został zastąpiony przez nowe, dobrze nam znane zjawisko centrów handlowych i zamkniętych osiedli mieszkaniowych. Zarówno centra handlowe, jak i osiedla stanowią własność jednego podmiotu – osoby lub korporacji. Stosunki między właścicielem a dzierżawcami lub mieszkańcami opierają się w całości na umowach⁴⁶.

Tak zarysowany model ładu naturalnego przeciwstawia Hoppe temu, co nazywa „kontrkulturowym kapitalizmem” lewicowych libertarian⁴⁷. Szczególnie doniosłe znaczenie przypisuje on prawu do dyskryminacji. Prawo to jest logicznie zawarte w prawie własności – właściciel, jako ostateczny decydent w swojej domenie, rozporządza suwerenną kompetencją przyjmowania i wykluczania innych. Wpisanie w kategorię praw obywatelskich zakazu dyskryminacji ze względu na wiele takich cech chronionych jak płeć, religia, narodowość czy orientacja seksualna nie stanowi w percepcji Hoppego postępu, lecz zniesienie elementarnego ludzkiego prawa do wolnego od przymusu uczestnictwa w relacjach społecznych. „Działanie oznacza wybieranie. Wybieranie można inaczej nazwać preferowaniem. Preferowanie jest zaś rozróżnianiem, dyskryminowaniem” – jak widać, dwa ostatnie spośród wymienionych terminów traktuje Hoppe jako synonimiczne⁴⁸. Dyskryminacja stanowi więc nieodzowny element życia społecznego – dyskryminujemy, decydując się na pogłębianie zażyłości z pewnymi ludźmi, odrzucając innych; dyskryminujemy jako konsumenci, decydując się skorzystać z usług tego, a nie innego producenta⁴⁹. Innymi słowy, Hoppe zwraca uwagę na arbitralny charakter dziedziny przedmiotowej,

⁴⁵ *Ibidem*, s. 175-177, wyd. polskie: s. 240-241.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 214-215, wyd. polskie: s. 283-284. W powyższym cytacie dokonujemy modyfikacji polskiego tłumaczenia pierwszego zdania. W przekładzie czytamy: „osada stanowiła własność jednej osoby lub była dzierzawiona społeczności przez jednego właściciela”. Brak tu kluczowego dla zrozumienia koncepcji Hoppego terminu „wspólnota” (*community*).

⁴⁷ *Ibidem*, s. 204, wyd. polskie: s. 273.

⁴⁸ *Idem*, *Der Wettbewerb der Gauner. Über das Unwesen der Demokratie und den Ausweg in die Privatrechtsgesellschaft*, Berlin 2012, s. 69.

⁴⁹ *Ibidem*.

do jakiej odnoszą się prawne zakazy dyskryminacji. Jeśli w życiu prywatnym oraz w sprawach konsumpcji wolno jednostkom dowolnie decydować o tym, w jakie relacje i wymiany zechcą się zaangażować, to dlaczego tego samego prawa odmawia się im jako producentom?

Należy podkreślić, że choć Hoppe szczególnie krytycznie odnosi się do prawnych zakazów dyskryminacji obecnych w ustawach o prawach obywatelskich, źródłem „przymusowej integracji” oraz „przymusowej dezintegracji” (*forced integration/disintegration*) jest już dla niego samo istnienie sfery publicznej. Ponieważ infrastruktura ma status własności publicznej, drogi rozlokowane są inaczej niż miałyby to miejsce w warunkach stuprocentowego kapitalizmu. Tym samym odległości pomiędzy prywatnymi działkami są sztucznie zwiększane lub zmniejszane: ludzie zmusza się, by żyli bliżej albo dalej względem siebie, niż wynikałoby to z demonstrowanych przez nich preferencji⁵⁰. Co więcej, jak w swojej rekonstrukcji argumentów Hoppego zauważa Łukasz Dominiak, granice sfery publicznej są arbitralne, ona sama zaś jest niechciana (płatnicy podatków nie demonstrują swojej preferencji na rzecz istnienia sfery publicznej – istnieje ona dzięki aktom przymusu)⁵¹. Jak pamiętamy, osią etyki Hoppego jest pogląd mówiący, że tylko własność prywatna dostarcza racjonalnego rozstrzygnięcia interpersonalnych konfliktów o rzadkie zasoby. Własność publiczna jest zaś z natury konfliktogenna. Dominiak trafnie wyraża sedno koncepcji przymusowej integracji, pisząc:

W granicach sfery publicznej musi więc istnieć konflikt pomiędzy sprzecznymi wizjami dobrego życia [...]. Jednostki, rodziny, kościoły, osiedla, dzielnice, przedsiębiorstwa, uniwersytety, szkoły etc. wmuszone są do życia pod obcym prawem i obcą moralnością [...]. Oznacza to konieczność funkcjonowania „pod jednym dachem” z ludźmi i organizacjami, które uważamy za niepożądane, zepsute, grzeszne, kalekie, szpetne, obrzydliwe etc.⁵²

Hoppe przewiduje, że anarchokapitalistyczne społeczeństwo byłoby na wskroś ekskluzywistyczne i dyskryminujące, co wynikałoby z ludzkiej skłonności do przebywania w preferowanym przez siebie środowisku kulturowym, jak również z dążenia prywatnych właścicieli ulic i osiedli do maksymalizowania wartości rynkowej swojego majątku. To zaś wymagałoby systematycznej dyskryminacji wymierzonej

⁵⁰ *Idem, Democracy...*, s. 179 i nn., wyd. polskie: s. 244 i nn.

⁵¹ Ł. Dominiak, *Hans-Hermann Hoppe i konserwatywne implikacje anarchokapitalizmu*, [w:] *idem, Ł. Perlikowski, Sprawiedliwość – tożsamość – racjonalność. Wybrane problemy filozofii polityki*, Toruń 2016, s. 108-111.

⁵² *Ibidem*, s. 112.

w ludzi ostentacyjnie łamiących konwenanse obyczajowe⁵³. „Prawo do wykluczenia jest elementarnym prawem do obrony” – stwierdza Hoppe⁵⁴. Rozwiązuje ono „problem złego sąsiada” (*bad neighbor problem*)⁵⁵. W obliczu depenalizacji licznych nieagresywnych, lecz niecywilizowanych, sprzecznych z normami moralnymi i obyczajowymi zachowań, dyskryminacja, ostracyzm i ekskluzja z prywatnych domen pełnią niezbędną funkcję kontrolną i dyscyplinującą. Dokładniej: dotychczasowe regulacje zachowań zawarte w prawie publicznym mogą zostać przeniesione na poziom prawa prywatnego – postępowanie obsceniczne czy też dokuczliwe dla innych może i powinno podlegać obostrzeniom w regulaminach osiedli, centrów handlowych czy też dróg i chodników.

Co więcej, taki trend byłby wysoce pożądany jako mechanizm samozachowania libertariańskiego społeczeństwa. Dyskryminacja jest cnotą (*Tugend*), pozwalającą na podtrzymanie procesu cywilizacji⁵⁶. Jak oznajmia Hoppe w jednym z bardziej znanych *passusów*, jakie wyszły spod jego pióra:

W libertariańskim ustroju społecznym nie może być mowy o tolerancji wobec demokratów i komunistów. Zostaną oni fizycznie oddzieleni i wydalenii ze społeczności. Wobec istnienia umowy, która ma na celu ochronę rodziny i krewnych, nie może być również tolerancji dla osób konsekwentnie propagujących style życia kłócące się z tym celem. Zwolennicy alternatywnych stylów życia, koncentrujący się na innych celach niż ochrona rodziny i krewnych, a więc hedoniści, pasożyty, czciciele środowiska naturalnego, propagatorzy homoseksualizmu lub komunizmu, będą również usunięci ze społeczeństwa, jeśli miałyby się w nim utrzymać ustrój libertariański⁵⁷.

Dodajmy, że w oryginalnym tekście angielskim autor pisze o wszystkich wymienianych grupach, że zostaną one usunięte ze społeczeństwa fizycznie (*physically removed*), co stało się zarzewiem spektakularnej kontrowersji. Przez wielu oponentów Hoppe został za to sformułowanie oskarżony o propagowanie przemocy i wykluczony z grona libertarian⁵⁸. Oskarżenia te są jednak bezpodstawne. Hoppe wyraźnie ma tu na myśli wydalenie komunistów, demokratów i osób kontestujących mieszczańskie wartości z prywatnych posesji należących do skupionych na ochronie własności i rodziny właścicieli, co – przynajmniej w świetle etyki libertariańskiej – stanowi działanie całkowicie prawomocne. Stephan Kinsella zwraca

⁵³ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 213-218, wyd. polskie: s. 282-288.

⁵⁴ *Idem*, *Der Wettbewerb...*, s. 71.

⁵⁵ *Idem*, *Getting Libertarianism Right*, s. 83.

⁵⁶ *Idem*, *Der Wettbewerb...*, s. 69.

⁵⁷ *Idem*, *Democracy...*, s. 218, wyd. polskie: s. 88.

⁵⁸ Zob. np. T.G. Palmer, *Hans-Hermann Hoppe and the German Extremist Nationalist Right*, <http://tomgpalmer.com/2005/07/01/hans-hermann-hoppe-and-the-german-extremist-nationalist-right/> [dostęp 1.06.2023].

uwagę, że kluczowym wyrażeniem w cytowanym tekście jest fraza „wobec istnienia umowy” (*in a covenant*)⁵⁹. Co więcej, sam Hoppe dodaje:

W celu uniknięcia nieporozumień, warto zauważyć, że spodziewany wzrost dyskryminacji, który nastąpiłby w czysto libertariańskim społeczeństwie, nie musiałby przybierać tych samych lub zbliżonych form i rozmiarów we wszystkich miejscach. Przeciwnie, w świecie libertariańskim istniałaby ogromna różnorodność lokalnych społeczności, z których każda przestrzegałaby innych zasad dyskryminacji⁶⁰.

Mimo to należy uznać, że choć Hoppe dopuszcza możliwość istnienia wewnątrz libertariańskiego porządku społeczności o wysoce nietradycyjnym kodzie kulturowym, wyraźnie uważa on, że postawy konserwatywne, powiązane z malejącą preferencją czasową, będą w ładzie naturalnym dominować. Świadczą o tym liczne wypowiedzi Hoppego o kosztach, jakie będą musieli ponieść „lewicowi libertarianie oraz multi- i kontrkulturowi eksperymentatorzy w dziedzinie stylu życia”. Według Hoppego albo ograniczą oni swoje ekstrawagancje do czterech ścian własnego mieszkania, albo będą musieli żyć „w fizycznym odosobnieniu w gettach, jako margines społeczny, nie mając dostępu do wielu stanowisk i zawodów”⁶¹.

W tekstach pochodzących z ostatnich kilkunastu lat Hoppe łączy swoje konserwatywne koncepcje z kwestiami cywilizacyjnymi. Jego zdaniem, warunkiem *sine qua non* skutecznego upowszechniania zasad libertarianizmu jest przetrwanie cywilizacji Zachodu, z której libertarianizm wyrasta i której ład społeczny w relatywnie dużym (większym niż gdziekolwiek indziej) stopniu koresponduje z jego etycznym przesłaniem⁶². Wątki kulturowego antyegalitaryzmu rozwijał Hoppe przede wszystkim w kilku pracach publikowanych na przestrzeni ostatniego dziesięciolecia, w szczególności w książce *A Short History of Man*, na kartach której zajął stanowisko w toczącej się od dziesięcioleci debacie naukowej dotyczącej genetyki rewolucji przemysłowej i wywołanego przez nią skokowego rozwoju dobrobytu, pozwalającego na wyzwolenie się ludzkości z tzw. pułapki Malthusiańskiej. W swojej książce odrzuca Hoppe między innymi przyjmowane przez niektórych naukowców i klasycznych liberałów wyjaśnienie odwołujące się do mającego mieć miejsce w epoce nowoczesnej ulepszenia ochrony praw własności (w istocie centralną tezę *Demokracji...* jest przecież negacja tego twierdzenia). Według Hoppego, warunkiem możliwości niespotykanego przedtem wzrostu dobrobytu był przyrost przeciętnego poziomu inteligencji, niezbędnej dla wynalazczości oraz przedsiębiorczego

⁵⁹ S. Kinsella, *Hoppe on Covenant Communities and Advocates of Alternative Lifestyles*, <http://www.stephankinsella.com/2010/05/hoppe-on-covenant-communities/> [dostęp 1.06.2023].

⁶⁰ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 212, przyp. 25, wyd. polskie: s. 280, przyp. 301.

⁶¹ *Ibidem*, s. 212, wyd. polskie: s. 280.

⁶² *Idem*, *Getting Libertarianism Right*, s. 55-56.

wprowadzania do gospodarki nowych metod produkcji. Co więcej, Hoppe uznaje doniosłość nierównomiernej dystrybucji IQ w poszczególnych miejscach świata. Może ona jego zdaniem tłumaczyć zróżnicowany poziom rozwoju cywilizacyjnego. Korzeni tego stanu rzeczy doszukuje się Hoppe jeszcze w czasach sprzed rewolucji neolitycznej, kiedy to trudniejsze warunki życia w północnych obszarach kuli ziemskiej sprzyjały selekcji naturalnej, eliminując osobniki o mniejszej inteligencji, a przynajmniej ograniczając ich szanse na sukces ekonomiczny oraz skorelowany z nim sukces reprodukcyjny⁶³.

3. Libertarianizm konserwatywny czy liberalny?

Na pytanie o to, czy filozofia Hoppego stanowi odmianę konserwatyizmu, można odpowiedzieć jedynie wówczas, gdy rozporządza się jakąś konceptualizacją konserwatyizmu wraz z ogólnym rozróżnieniem jego głównych nurtów. W literaturze doksograficznej funkcjonuje wiele takich definicji i typologii. W rozprawie tej brakuje miejsca na przytoczenie i omówienie choćby istotnej części spośród nich. Możemy wszelako stwierdzić, że zwykle nawiązują one *explicite* bądź *implicite* do wprowadzonej przez Karla Mannheima w jego klasycznej pracy *Myśl konserwatywna* kategorii autonomii rzeczywistości. Z punktu widzenia konserwatyistów, w dziedzinie spraw społecznych daje się zidentyfikować trwały fundament, niepodatny na ingerencję człowieka wyrastającą z myślenia życzeniowego czy ideologicznych fikcji. Fundament ten – owa autonomiczna rzeczywistość – zasługuje na obronę, ponieważ atak na niego może przynieść wyłącznie złe, rozczarowujące rezultaty⁶⁴.

W świetle powyższego kwestią otwartą pozostaje treść rzeczywistości, która miałaby podlegać ochronie (konserwowaniu). Poszczególne odmiany konserwatyizmu wyróżnia właśnie stanowisko zajmowane przez ich reprezentantów wobec tego problemu. W tym punkcie dogodnie będzie posłużyć się znaną typologią konserwatyizmu przeprowadzoną przez Ryszarda Legutkę. Wyróżnia on trzy zasadnicze konserwatywne orientacje:

W sensie pierwszym konserwatystom chodzi o rzeczywistość w rozumieniu wiecznym, w sensie drugim o rzeczywistość w rozumieniu długiego procesu historycznego, w sensie trzecim o rzeczywistość bezpośrednią i aktualną. Mówiąc jeszcze inaczej, w sensie pierwszym byłaby ona tym, co stanowi najbardziej fundamentalny składnik rzeczywi-

⁶³ *Idem*, *A Short History of Man. Progress and Decline: An Austro-Libertarian Reconstruction*, Auburn 2015, s. 73-102, wyd. polskie: *Krótką historia człowieka. Libertariańska rekonstrukcja postępu i upadku*, tłum. Ł. Dominiak, Warszawa 2014, s. 37-65.

⁶⁴ K. Mannheim, *Myśl konserwatywna*, Warszawa 1986, s. 44.

stości, w sensie drugim – całością kulturową wytworzoną w długim ciągu dziejowych przemian, w sensie trzecim – światem życia codziennego grupy czy jednostki⁶⁵.

Pierwszy z identyfikowanych przez Legutkę typów konserwatywności określić możemy za Ryszardem Skarżyńskim jako metafizyczny: jego filozoficzny rudymet tworzą zazwyczaj platonizm, arystotelizm bądź metafizyka scholastyczna, w których upatruje się źródeł pewnej wiedzy (*episteme*) o nieziennej naturze człowieka i spraw społecznych. Wzorcowymi przedstawicielami tego nurtu konserwatywności są klasycy tradycjonalistycznego, religijnie inspirowanego, kontrrewolucyjnego konserwatywności kontynentalnej Europy: Joseph de Maistre, Louis de Bonald i ich liczni następcy, ale też myśliciele nawiązujący do dziedzictwa klasycznej filozofii antycznej w rodzaju Leo Straussa⁶⁶. Drugi z konserwatywności bywa najczęściej określany jako ewolucyjny bądź – przez Skarżyńskiego – jako organicystyczny. Jego ojcem założycielem jest Edmund Burke, od czasów którego dominuje on w krajach anglosaskich. W warstwie epistemologicznej cechuje go podejście bardziej racjonalistyczne: prowadząc świecką co do zasady argumentację, odwołuje się on do wartości instytucji i długiego trwania. Oba kierunki łączy natomiast empiryczna, socjologiczna metoda: obserwując realnie istniejące społeczeństwa, poszukują one kulturowych uniwersaliów, powszechnych podstaw ładu⁶⁷. Trzeci z kolei typ konserwatywności odsyła raczej do postawy (ewentualnie doktryny) konserwatywnej aniżeli do filozofii politycznej.

Do której z konserwatywności orientacji, jeśli w ogóle do którejkolwiek, można by przyporządkować Hoppego? Niejako od ręki odrzucić można trzecią z nich. Bierna akceptacja *status quo* to niewątpliwie jedna z ostatnich cech, jakie mogłyby charakteryzować filozofię tego autora. Sam Hoppe, jak wspominaliśmy, także zdecydowanie odrzuca taką afiliację. Co istotne, za reprezentatywną dla takich poglądów uznaje on filozofię Michaela Oakeshotta, najczęściej łączonego z anglosaskim konserwatywnościem ewolucyjnym⁶⁸. Nie dzieje się tak bez przyczyny. Jako skrajny racjonalista, Hoppe jednoznacznie odrzuca ewolucjonizm społeczny pojmowany w konserwatywny, antynaturalistyczny sposób, tak jak ma to miejsce w pismach Burke'a i jego następców. Wymowna jest pod tym względem krytyka, jakiej poddaje Hoppe ewolucjonizm Hayeka.

Na pierwszy rzut oka kuszące wydawałoby się skojarzenie Hoppego z konserwatywnościem metafizycznym. Takie rozwiązanie klasyfikacyjne sugerowałoby

⁶⁵ R. Legutko, *Trzy konserwatywności*, [w:] *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1998, s. 103.

⁶⁶ A. Wielomski, *Konserwatywności. Główne nurty, idee i postacie*, Warszawa 2007, s. 75-138; R. Skarżyński, *Konserwatywności. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Warszawa 1998, s. 19-20.

⁶⁷ R. Skarżyński, *op. cit.*, s. 29 i nn.

⁶⁸ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 187, przyp. 10, wyd. polskie: s. 252, przyp. 277.

niektóre wypowiedzi filozofa, na czele z jego definicją konserwatyzmu, w świetle której na szczycie hierarchii bytu miałby sytuować się transcendentny Bóg. Byłby to jednak błąd. Choć Hoppe nie zajmuje się szeroko zagadnieniami filozofii religii, publicznie deklaruje swój agnostycyzm⁶⁹. Jego stosunek do religii chrześcijańskiej jako zjawiska społecznego jest zresztą wprawdzie raczej pozytywny, jednak niepozbawiony ambiwalencji. Zdaniem Hoppego, korzenie zachodniej cywilizacji tkwią w pierwszej kolejności w greckiej filozofii oraz chrześcijaństwie. Spuścizną Greków jest przede wszystkim racjonalizm w postaci ujęcia bytu jako inteligibilnego oraz człowieka jako zwierzęcia rozumnego. Z drugiej strony, już w Grecji pojawiły się dekadenskie prądy intelektualne: sofistyka i sceptycyzm. Zasługi, jakie położyło chrześcijaństwo po tym, polegały natomiast na rozszerzeniu i wzmocnieniu koncepcji powszechnego prawa moralnego obejmującego wszystkie istoty ludzkie jako odrębne jednostki, stworzeniu hierarchicznej instytucji Kościoła, a także wypracowaniu scholastycznej idei zgodności wiary i rozumu⁷⁰. Jak zaznacza Hoppe, „scholastyce nie udało się zasypać przepaści pomiędzy wiarą i objawionym dogmatem z jednej strony, a wiedzą i poznawalnością z drugiej. Jej uznanie racjonalizmu było zatem ostatecznie jedynie warunkowe”⁷¹. Co więcej, chrześcijaństwo stało się zdolne do tych osiągnięć – kulminujących w myśli św. Tomasza – dopiero po tym, jak przewyciężyło początkowy etap sekciarstwa, komunizmu i sporów doktrynalnych. „Wczesne chrześcijaństwo nie było indywidualistyczne. Było oparte na kolektywnej wspólnotce, której surowo podporządkowywano jednostkę” – ocenia Hoppe⁷².

Jak widzimy, centralne wartości filozofii praktycznej Hoppego – racjonalność, sprawiedliwość, wolność i własność – stanowią zarazem standard oceny, jaki przykłada on do kolejnych epok w dziejach kultury. Okresy następujące po średniowieczu przynoszą dla nich zmienne rezultaty. Pogląd Hoppego na renesans jest silnie krytyczny: scholastykę zastąpił mistycyzm, rozumowy namysł nad rzeczywistością sztuka, a filozofowie polityki tacy jak Machiavelli ukształtowali teoretyczne podglebie pod rozwój nowożytnego państwa. Negatywnie postrzega Hoppe również reformację: przyniosła ona erupcję irracjonalizmu (fideizmu) oraz religijnego egalitaryzmu powiązanego z zasadą *sola scriptura* i indywidualną interpretacją Biblii, czego skutkiem było rozbitcie jedności zachodniego chrześcijaństwa i krwawe wojny między zwolennikami konkurencyjnych kościołów i sekt. Odpowiedź Kościoła

⁶⁹ *On the Right – Hans-Hermann Hoppe. Interview by Michael Malice on „Your Welcome”*, <http://www.hanshoppe.com/2019/01/interview-by-michael-malice-your-welcome/> [dostęp 1.06.2023].

⁷⁰ H.-H. Hoppe, *The Great Fiction*, s. 454-455.

⁷¹ *Ibidem*, s. 455.

⁷² *Idem, Economy, Society, and History*, Auburn 2021, s. 88.

katolickiego, jaką była kontrreformacja, tylko pogłębiła regres racjonalności w myśli i stosunkach społecznych⁷³.

Z większą dozą rewerencji Hoppe odnosi się do dziedzictwa oświecenia. Pojmuje on je szeroko, włączając w zakres tego pojęcia dokonania teoretyków prawa natury z XVII wieku takich jak Grocjusz. W *Demokracji...* pisze też Hoppe, że „produktem oświeceniowego racjonalizmu” jest libertarianizm⁷⁴. Rewitalizacja rozumu i uniwersalnych zasad sprawiedliwości nie obyła się wszakże w oświeceniu bez fundamentalnych błędów. Hoppe zalicza do nich egalitaryzm obecny w postrzeganiu wszystkich kultur jako w równym stopniu zdolnych do poddania się zwierzchnictwu rozumnego prawa, a także antyklerykalizm. Tymczasem to Kościół stanowił historycznie władzę pośredniczącą (*intermediary authority*), strzegącą jednostki przed absolutyzmem państwa. Spadek jego znaczenia był w epoce nowożytnej jednym z czynników sprzyjających formowaniu się terytorialnych monopolii jurysdykcyjno-fiskalnych⁷⁵.

Kulturę romantyzmu uważa Hoppe za głównie dekadencją. Idea wewnętrznej wolności, znajdującej swój najwyższy wyraz w sztuce, oznaczała odwrót od postulatów rozumnej organizacji stosunków społecznych na zasadach wolności w ramach podmiotowych uprawnień. Dodatkowo to w romantyzmie rozkwitł historyzm, będący następnym składnikiem kultury uzasadniającej arbitralną władzę państwa. Skoro bowiem wszelka wiedza o człowieku miała mieć charakter historycznie kontekstowy, a przez to przygodny, to pojęcie uniwersalnego prawa wiążącego wolę rządzących straciło sens⁷⁶.

Wreszcie, współczesna epoka stoi pod znakiem dominacji „świeckiego relatywizmu” (*secular relativism*), którego szczególnie groźną formę stanowi pozytywizm⁷⁷. Odmawiając uznania istnienia sądów syntetycznych *a priori* oraz zdolności rozumu praktycznego do odkrywania powszechnie wiążących zasad etyki, pozytywizm okazuje się nie mniej relatywistyczny i irracjonalistyczny niż romantyczny historyzm. Tym samym także i on dostarcza intelektualnej pożywki politykom przekonanym, że ich władza nie ma ani moralnych, ani ontologicznych ograniczeń⁷⁸. Istotną rolę w tym zakresie odgrywa dominacja pozytywizmu w metodologii ekonomii. Ekonomia, badając niezmiennicze prawa ludzkiego działania, których nie ima się woluntaryzm władzy, stanowiła niegdyś „potężną ideologiczną fortecę przeciwko

⁷³ *Idem, The Great Fiction*, s. 456.

⁷⁴ *Idem, Democracy...*, s. 199, wyd. polskie: s. 267.

⁷⁵ *Idem, The Great Fiction*, s. 458.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 458-459.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 453.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 463.

przerostowi potęgi państwa”⁷⁹. Pozytywizm, redukując formułowane przez ekonomistów sądy do statusu hipotetycznych twierdzeń *a posteriori*, doprowadził do demontażu tej fortecy.

Duchową odpowiedzią na pozytywizm nie może być zdaniem Hoppego powrót do chrześcijaństwa. Zachodowi potrzebny jest raczej apel o powrót do racjonalizmu – tak epistemologicznego, jak i etycznego i społecznego.

Taki apel nie jest ani apelem o powrót do Arystotelesowsko-chrześcijańskiego racjonalizmu filozofii scholastycznej, ani też apelem o powrót do specyficznego racjonalizmu oświecenia. Tak jak zanikła legitymizacja rządów monarchicznych, tak też i to samo może być prawdą w odniesieniu do chrześcijaństwa i chrześcijańskiego Kościoła. Mówiąc słowami Nietzschego: „Bóg umarł” (*Gott ist tot*). Powrót do chrześcijańskiej przeszłości nie byłby też pożądany, jako że chrześcijański racjonalizm był zawsze zaledwie warunkowy⁸⁰.

Wywody te rzucają światło na istotne elementy filozoficznego stanowiska Hoppego. Po pierwsze, dobitnie pokazują – choć powinno to być jasne w świetle innych prezentowanych tu poglądów myśliciela – że jego konserwatyzm bynajmniej nie jest chrześcijańskiej czy w ogóle religijnej proveniencji. Po drugie, uwidaczniają one kolejny ważny moment jego historiozofii. Jak już wiemy, polityczne dzieje Zachodu to dla Hoppego zasadniczo historia upadku. Z kolei rozwój nauki i gospodarki, pomimo coraz silniejszej ingerencji ze strony państwa, mogą być postrzegane jako historia sukcesu. Nauka, wbrew autorom takim jak Kuhn czy Feyerabend, rozwija się w sposób linearno-kumulatywny⁸¹. W gospodarce, dzięki rewolucji przemysłowej, udało się uciec z Malthusiańskiej pułapki, osiągając bezprecedensowy skok poziomu życia. Wreszcie, dzieje kultury niematerialnej mają charakter nieliniowy – okresy rozkwitu przeplatają się z czasami upadku. Spuścizna Zachodu dostarcza niewątpliwych inspiracji dla współczesnych racjonalistów i libertarian, które płyną przede wszystkim z dorobku greckiej filozofii, chrześcijaństwa i oświecenia. Żaden z tych punktów odniesienia nie stanowi wszelako niedościgniętego ideału. Choć – przynajmniej w aspektach politycznych i intelektualnych – „kiedyś było lepiej”, osiągalna jest wciąż przyszłość lepsza od przeszłości. Hoppe nie jest zatem ani historiozoficznym optymistą, ani też – w przeciwieństwie do większości konserwatystów – pesymistą.

Jeszcze większe znaczenie ma rozbieżność pomiędzy Hoppem a konserwatystami na polu epistemologii. W odróżnieniu od nich, Hoppe stoi na antypodach zarówno

⁷⁹ *Ibidem*, s. 461.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 464. Na temat stosunku Hoppego do chrześcijaństwa i innych wielkich religii zob. też *idem*, *Economy, Society, and History*, s. 76-93.

⁸¹ Zob. rozdz. I.

fideizmu, jak i empiryzmu. Filozof sam dostrzega tę różnicę, pisząc: „Oczywiście każda z tych doktryn [libertarianizm i konserwatyzm – przyp. N.S.] posługuje się inną metodą. Jedna jest (lub wydaje się być) empiryczna, socjologiczna, opisowa, druga natomiast racjonalistyczna, filozoficzna, logiczna i konstruktywistyczna”⁸². Chwilę później dodaje jednak, że etyka libertariańska „nie jest rewolucyjna, lecz stara i konserwatywna” w tym znaczeniu, że wyraża szeroko podzielane intuicje moralne, rozumiane i stosowane przez większość ludzi w każdych czasach⁸³. Niezależnie od tego, czy rzeczywiście tak jest, różnica w podstawach epistemologicznych jest w wymiarze filozoficznym niemożliwa do pominięcia. Inne pozycje epistemologiczne dają inne filozofie praktyczne. Hoppe nie jest ani konserwatystą ewolucyjnym, ani metafizycznym, ponieważ reprezentuje racjonalizm innego typu niż ten właściwy filozofii klasycznej i scholastyce. Korzenie epistemologii Hoppego sięgają Kantowskiego krytycyzmu, o tyle zaś, o ile czerpią inspirację z transcendentalnej pragmatyki Apla, należą do postmetafizycznego nurtu w filozofii racjonalistycznej. Nie wchodzi zatem w rachubę ewentualne umieszczenie Hoppego w jednym szeregu z takimi konserwatywnymi reprezentantami racjonalizmu klasycznego jak Leo Strauss i jego szkoła⁸⁴.

Kantowska orientacja odróżnia Hoppego od konserwatystów nie tylko na płaszczyźnie epistemologii, ale i etyki. W *Eigentum, Anarchie und Staat* Hoppe rozróżniał, jak pamiętamy, pomiędzy regułami filtrującymi (*Filter-Regeln*) oraz regułami zorientowanymi na stan rzeczy (*Zustandorientierterregeln*). Etyka libertariańska formułuje normy pierwszego rodzaju: ocenia ona działania wedle ich zgodności z deontologicznymi zasadami. Natomiast reguły zorientowane na stan rzeczy (inaczej: reguły teleologiczne) nie mogą dostarczyć powszechnie wiążącego uprawnocnienia etyki, ponieważ uzależniają prawomocność norm od empirycznie zmiennych stanów rzeczy (relacji społecznych), których utrwalenie normy miałyby wspierać⁸⁵. Łatwo zauważyć, że ta druga charakterystyka racjonalności praktycznej pasuje do myślenia konserwatywnego.

Na sztuczne zacieranie przez Hoppego rozbieżności teoretycznych pomiędzy konserwatyzmem a libertarianizmem zwraca uwagę Block⁸⁶. Jest on myślicielem wartym przywołania w tym kontekście już choćby z tego powodu, że żadną miarą nie należy on do libertariańskiej lewicy. Przeciwnie: głosząc czysty („wąski”) libertarianizm ograniczony do obrony sprawiedliwej własności, jednocześnie kładzie

⁸² H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 203, wyd. polskie: s. 271.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Zob. np. L. Strauss, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko, Warszawa 1998; A. Bloom, *Umysł zamknięty*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2012.

⁸⁵ Por. rozdz. II.

⁸⁶ W. Block, *Plumb-Line Libertarianism. A Critique of Hoppe*, „Reason Papers” 2007, 29, s. 151-163.

Block nacisk na rozróżnienie pomiędzy libertarianizmem i libertynizmem. Podobnie jak Hoppe, sympatyzuje z konserwatywnymi wartościami takimi jak rodzina i instytucjonalna religia i potępia z pobudek moralnych takie nieagresywne zachowania jak prostytutka, pornografia czy narkomania. Inaczej niż Hoppe, ceni on Hayekowską teorię spontanicznego porządku, stąd też jego konserwatywne inklinacje trudno uznać za zwykły wyraz subiektywnych preferencji⁸⁷. Zarazem jednak Block podkreśla: „Jaki jest libertariański pogląd na te działania, które nazwałbym »perwersyjnymi«? Poza zabieganiem o ich legalizację, libertarianin – jako libertarianin – nie ma absolutnie żadnego poglądu na nie. W takim stopniu, w jakim zajmuje wobec nich stanowisko, czyni to jako nielibertarianin”⁸⁸. Block wytyka Hoppemu dopuszczanie się „definitywnego kuglarstwa”, sugerując, jakoby konserwatyści mieli stać się „antypaństwowymi libertarianami”. „Moja odpowiedź jest taka, że gdyby konserwatyści byli antypaństwowymi libertarianami, to w pierwszej kolejności byłiby libertarianami, nie konserwatystami” – pisze trafnie Block⁸⁹.

Być może pod wpływem krytyki Blocka, z którym skądinąd cenią się wzajemnie i pozostają w dobrych stosunkach towarzyskich, Hoppe niejako złagodził ostatnio stanowisko w ostatnich pracach. Przyznaje on, że libertarianizm jako taki jest filozofią ściśle polityczną o wąskiej dziedzinie przedmiotowej. Podkreśla jednak przy tym, że jako abstrakcyjna teoria, potrzebuje on socjologii – empirycznego oglądu świata, do którego odnosi się aprioryczna etyka⁹⁰. Nawet jeśli zgodzić się z tym ostatnim stwierdzeniem, to i tak rację trzeba przyznać Blockowi – libertarianizm i konserwatyzm to dwie różne filozofie. Stanowisko Hoppego nie jest zatem nurtem konserwatyzmu, lecz libertariańską filozofią polityczną uzupełnioną o selektywnie dobrane wątki konserwatywnej filozofii społecznej, oderwane jednakże od swojego teoriopoznawczego lub metafizycznego podłoża.

Przekonanie Hoppego, że kulturowa treść libertariańskiego ładu odzwierciedlać będzie wartości konserwatywne, wydaje się natomiast opierać na niepozbawionej słuszności, jednak dość jednostronnej argumentacji. Należy bowiem pamiętać, że pewien rodzaj otwartości na zmianę społeczną jest wpisany nie tylko w libertariańską teorię sprawiedliwości (*Filter-Regeln*), lecz także w socjologiczne cechy wolnego rynku. Sam Hoppe używał wcześniej w odniesieniu do stuprocentowego kapitalizmu Popperowskiego terminu „społeczeństwo otwarte” (*offene Gesellschaft*)⁹¹. Jak pisał Joseph Schumpeter: „Proces kapitalistyczny dzięki stwarzanym podstawom psychicznym coraz bardziej przyćmiewa wartości życia rodzinnego

⁸⁷ *Idem*, *Libertarianism and Libertinism*, „Journal of Libertarian Studies” 1994, 1 (11), s. 117-128.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 119.

⁸⁹ *Idem*, *Plumb-line Libertarianism*, s. 154.

⁹⁰ H.-H. Hoppe, *Getting Libertarianism Right*, s. 26.

⁹¹ *Idem*, *Eigentum, Anarchie und Staat. Studien zur Theorie des Kapitalismus*, Opladen 1987, s. 36.

i usuwa skrupuły, które stara tradycja moralna nałożyłaby na odmienny styl życia, a jednocześnie rozwija nowe gusty⁹². Innymi słowy, choć wolny rynek nie determinuje z pewnością rozwoju kultury w kierunku hedonizmu i permissywizmu obyczajowego, to zwiększając poziom bogactwa, przedsiębiorcza działalność rozszerza spektrum wyboru nie tylko dóbr ekonomicznych, ale potencjalnie również powiązanych z nimi strategii życiowych.

Poucający w kontekście relacji między konserwatyzmem a libertarianizmem jest przypadek Roberta Nisbeta, wielokrotnie cytowanego przez Hoppego amerykańskiego konserwatywnego socjologa, u którego zaciągnął Hoppe niewątpliwy intelektualny dług. Lista podobieństw pomiędzy Nisbetem a społecznymi koncepcjami Hoppego jest długa. Według Nisbeta, nowożytne państwo to instytucja rewolucyjna, niezależnie od formy rządów oraz panującej ideologii podmywająca fundamenty mniejszych wspólnot – ciał pośredniczących⁹³. W tym kontekście, podobnie jak Hoppe, bronił Nisbet prawa do aborcji. Czynił to nie w imię osobistej autonomii matki, lecz w imię autonomii rodziny⁹⁴. Nisbet eksponował ponadto doniosłość własności prywatnej jako gwarancji niezależności rodziny i innych oddolnych wspólnot⁹⁵. Jednak również lektura prac Nisbeta, mimo wyraźnej anty-etatystycznej orientacji tego autora, pokazuje, że teoretyczne rozbieżności między konserwatyzmem a libertarianizmem znajdują odzwierciedlenie w rozbieżnościach praktycznych. Konserwatywne przywiązanie do konkretności i empirycznej rzeczywistości przekłada się na podejście do własności prywatnej. Jako historyk myśli konserwatywnej Nisbet podkreśla, że przedstawiciele tego kierunku swoją aprobatę dla własności wywodzą nie z abstrakcyjnych pryncypiów teorii sprawiedliwości, lecz z uznania roli, jaką instytucja ta odgrywa w podtrzymywaniu ładu cywilizacyjnego. Genetycznie zaś własność zakorzeniona jest w historycznie utrwalonych uprawnieniach i przywilejach. Dlatego też, jak zaznacza Nisbet, zdecydowana aprobatą dla gospodarki rynkowej, z jaką spotykamy się u sympatyzującego z poglądami Adama Smitha Burke’a, była wśród klasyków konserwatyzmu postawą rzadką. Dynamika zmian struktury dystrybucji tytułów własności, jaka cechuje wolny rynek, wydawała się bowiem konserwatystom zaprzeczeniem stabilizującej funkcji własności. Sam Nisbet wyrażał w związku z tym niechęć do instytucji giełdy i akcjonariatu jako rozbijających związek pomiędzy własnością a gospodarstwem domowym⁹⁶. Dobrze koresponduje to z pomijaną przez Hoppego w późniejszych pracach koncepcją

⁹² J.A. Schumpeter, *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, tłum. M. Rusiński, Warszawa 2009, s. 196.

⁹³ R. Nisbet, *Community and Power (formerly The Quest for Community)*, New York 1962, s. 75-211.

⁹⁴ *Idem*, *Przesądy. Słownik filozoficzny*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1998, hasło: *Aborcja*.

⁹⁵ *Idem*, *Conservatism. Dream and Reality*, New York 2002, s. 64.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 67 i nn.

socjalizmu typu konserwatywnego, znaną z *Teorii socjalizmu i kapitalizmu*. Centralną tezę myśli społeczno-politycznej Nisbeta było natomiast twierdzenie, że jedno z głównych kryteriów podziału nowożytnych teorii politycznych – wizja relacji między jednostką a państwem – powinno zostać skorygowane i zastąpione opozycją pomiędzy państwem a wspólnotą⁹⁷. Jest to podejście zasadniczo odmienne od libertariańskiego, niezależnie od tego, jak bardzo wspólnotowy porządek ma szansę przyjąć społeczeństwo prawa prywatnego. Jądrzem libertarianizmu jest wszak teoria uprawnień indywidualnych.

To powiedziawszy, twierdzimy jednak, że w Hoppeańskiej syntezie libertariańsko-konserwatywnej tkwi racjonalny rdzeń. Hoppe przekonująco pokazuje, jak w bezpieczeństwaństwowym ustroju opartym na libertariańskim ujęciu uprawnień prawo prywatne zastąpiłoby prawo publiczne w roli regulatora zachowań społecznych, również tych, które sytuują się poza domeną libertarianizmu w wąskim sensie. Jak wykazywał Hoppe, takie prawo, dzięki rozproszeniu prywatnych ośrodków jurysdykcji, byłoby prawdopodobnie dużo bardziej pluralistyczne niż współczesna scentralizowana legislacja. Wspólnotowy aspekt tego pluralizmu trafnie identyfikuje Dominiak. Osiedla zarządzane według prawa prywatnego powstawałyby w oparciu o zgodę mieszkańców, toteż ich wewnętrzny porządek prawny odzwierciedlałby preferencje tych ostatnich. W tym sensie zbliżałyby się one – korzystając ze znanej dystynkcji Ferdynanda Tönniesia – do połączonych spontaniczną więzią społeczną wspólnot (*Gemeinschaften*), a oddalały od sztucznego, pozbawionego związków sympatii społeczeństwa (*Gesellschaft*)⁹⁸. Istotę tej koncepcji dobrze oddaje też sformułowanie Gabisia: „otwarte społeczeństwo pełne zamkniętych wspólnot”⁹⁹. Owe zamknięte wspólnoty, o czym także pisze Gabiś, nie muszą wcale – wbrew Hoppemu – mieć głównie konserwatywnego profilu. Istotne jest to, że ich członkowie odzyskują pełną – jak określa to Dominiak – „jurysdykcję moralną”, ustanawiając w obrębie swojej własności prawa kompatybilne ze swoją koncepcją dobra, uwolnieni od konieczności ścierania się zwolennikami innych koncepcji dobra w stworzonej przez państwo domenie publicznej¹⁰⁰.

Peter J. Boettke i Rosolino Candela – broniąc libertarianizmu, który nazywają „liberalnym” – określają natomiast libertarianizm Hoppego jako „nieliberalny”, a w konsekwencji – z ich perspektywy – fałszywy. Według nich libertarianizm presuponuje bowiem liberalną koncepcję podmiotu otwartego na zmianę i rozkwitającego (*flourishing*) w pluralistycznym moralnie i kulturowo społeczeństwie opartym na

⁹⁷ *Ibidem*, s. 37.

⁹⁸ Ł. Dominiak, *Hans-Hermann Hoppe...*, s. 112.

⁹⁹ T. Gabiś, *Hans-Hermann Hoppe o monarchii, demokracji i ładzie naturalnym*, <https://mises.pl/blog/2005/09/20/219/> [dostęp 1.06.2023].

¹⁰⁰ Ł. Dominiak, *Hans-Hermann Hoppe...*, s. 109.

podziale pracy¹⁰¹. Chodzi tu o obraz społeczeństwa składającego się z indywidualistycznych, skłonnych do nowatorstwa i eksperymentów życiowych jednostek, jaki znamy choćby z pism Johna Stuarta Milla¹⁰². Uzupełniając argumentację Boettkego i Candeli, warto zwrócić uwagę, że Hoppe obiera za punkt wyjścia etyki społecznej nie konflikt między szerokimi wizjami dobrego życia, jak ma to miejsce w wielu nurtach współczesnego liberalizmu¹⁰³, lecz konflikt o rzadkie zasoby. Na pierwszy rzut oka czyni to libertarianizm Hoppego możliwym do pogodzenia z każdym respektującym prawa własności ładem kulturowym, nawet najbardziej opresyjnym i monoideowym. Na poziomie socjologicznym umożliwia to z kolei uzgodnienie idei autonomii jednostki (pojmowanej wąsko jako autonomia właściciela) z silnym socjalizacyjnym wpływem wspólnoty. Wyobraźmy sobie społeczeństwo odpowiadające wyidealizowanej średniowiecznej *Christianitas*. Wszyscy jego członkowie żarliwie wyznają wiarę katolicką, z radością i bez ociągania święcąc dzień święty oraz stosując się do wszelkich innych religijnych nakazów. Autorzy tacy jak pluralista Isaiah Berlin czy też późny John Rawls uznaliby przypuszczalnie, że w takim społeczeństwie liberał ma niewiele do powiedzenia: nieprzewidywalne konflikty wartości, od uznania których wychodzi jego myśl, nie mają tu miejsca. Z kolei liberał w stylu Milla czy też cytowanych wyżej Boettkego i Candeli pomyślałby zapewne o takiej wspólnocie z odrazą, widząc w niej najgorszą tyranię opinii, a w funkcjonowaniu w niej śmierć za życia inteligentnego, samosterownego człowieka. Z punktu widzenia Hoppego nie ma tu natomiast żadnego problemu: ponieważ dobra pozostają rzadkie, a harmonia celów nie jest pełna, teoria sprawiedliwości pozostaje potrzebna (dwóch pobożnych braci wciąż może wejść ze sobą w spór o to, do którego z nich należą pozostawione przez zmarłą matkę dewocjonalia). Co więcej, tak długo jak sprawiedliwe prawa własności nie są naruszane, monoideowość społeczeństwa stanowi tylko pewien kulturowy fakt, ani dobry, ani zły, tak jak ruch prawostronny albo powitanie poprzez uścisk dłoni. Tak zinterpretowany, libertarianizm może być postrzegany jako kompatybilny nie tyle z filozofią konserwatyzmu, co z bardziej relatywistycznie zorientowanym komunitaryzmem¹⁰⁴.

Tak przynajmniej sprawy miałyby się na pierwszy rzut oka. Głębszy namysł pozwala jednak na wysnucie wniosku, że o ile w pozytywnym (niewartościującym)

¹⁰¹ P.J. Boettke, R.A. Candela, *Liberal Libertarianism*, [w:] J. Brennan, B. van der Vossen, D. Schmidt, *The Routledge Handbook of Libertarianism*, New York 2018, s. 100 i nn.

¹⁰² Zob. J.S. Mill, *O wolności*, [w:] *Pisma o wolności i szczęściu*, tłum. J. Starkel, Warszawa 2017, s. 65-83. Por. I. Berlin, *John Stuart Mill i cele życiowe*, [w:] *Wolność*, tłum. B. Baran, Warszawa 2017, s. 271-308.

¹⁰³ Zob. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1998.

¹⁰⁴ Taki punkt widzenia można znaleźć w naszym wcześniejszym artykule: N. Slenzok, *Libertariańska koncepcja podmiotu moralnego w świetle sporu liberałów z komunitarystami*, „Dialogi Polityczne/Political Dialogues” 2015, 19, s. 77-95.

wymiarze powyższe rozważania mogą stanowić przekonywającą prognozę odnośnie do rozwoju bezpieczeństwa porządku, w aspekcie normatywnym (etycznym) tendencje konserwatywne i wspólnotowe nie mogą być akceptowane bez zastrzeżeń. By zrozumieć dlaczego tak jest, powróćmy jeszcze na moment do rozróżnienia pomiędzy grubym i szczupłym libertarianizmem. Czy możliwe jest, jak chce Block, by libertarianizm ograniczał się tylko do teorii sprawiedliwości i jej politycznych implikacji? Odpowiedź na to pytanie zależy od płaszczyzny, do której je odniesiemy. Na gruncie filozofii politycznej należy zgodzić się z Blockiem, że integralne wiązanie libertarianizmu z komunitaryzmem, konserwatyżmem czy jakkolwiek teorią inną niż sam libertarianizm wiązałoby się z niedostrzeżeniem swoistości każdego z tych nurtów – oraz wzajemnie sprzecznych bądź przeciwstawnych tez, na których się opierają. O fundamentalnych rozbieżnościach między konserwatyżmem a libertarianizmem pisaliśmy wyżej. To samo powiedzieć można o stosunku libertarianizmu do komunitaryzmu – pierwszy jest indywidualistyczny, uznaje istnienie uniwersalnych uprawnień jednostki i w związku z tym odrzuca twierdzenie, że źródło podmiotowości moralnej stanowi zakorzenienie w konkretnej historycznej wspólnoty; drugi jest kolektywistyczny, postrzega prawa podmiotowe jako przygodny element ładu kulturowego, a podmiot moralny jako z konieczności zakotwiczony w tymże.

Ten sam powód – uwzględnienie filozoficznej integralności poszczególnych stanowisk, a nie tylko ich najbardziej powierzchownej warstwy, jaką są polityczne postulaty i społeczne konsekwencje ich realizacji – przemawia jednak także przeciwko przyjęciu szczupłej koncepcji libertarianizmu. Libertariańska teoria sprawiedliwości nie wisi, by tak rzec, w powietrzu: jej prawdziwość zależy logicznie od prawdziwości przesłanek należących do jej teorii tła, które to teorie przynależą z kolei do bardziej podstawowych obszarów filozofii. W przypadku Hoppego są to – jak pokazywaliśmy – epistemologia i etyka. W dziedzinach tych można zaś, jak sądzimy, doszukać się argumentów przemawiających zarówno przeciwko niektórym konserwatywnym wątkom myśli Hoppego, jak i jej bardziej relatywistycznej czy też komunitarystycznej interpretacji. Przypomnijmy, co zostało wykazane wcześniej: otóż wywodząca się z transcendentalnej pragmatyki epistemologia Hoppego przyjmuje, że podstawę racjonalności stanowi komunikacja, a to nakłada na jednostkę etyczny obowiązek racjonalnej argumentacji na rzecz swoich przekonań, z którego to obowiązku wywodzą się dopiero twierdzenia teorii sprawiedliwości. Kluczowym komponentem etyki argumentacyjnej jest więc etyczny intelektualizm. Wymaga on, zgodnie z formułą Habermasa, by argumentujący koncentrował się wyłącznie na sile argumentów¹⁰⁵. Wyklucza to nie tylko siłę pięści, ale także siłę przesądu. Aby zaś

¹⁰⁵ Zob. rozdz. II.

uwolnić się od tego ostatniego, potrzebne są pewne umiejętności. Innymi słowy, aby racjonalnie argumentować, trzeba być racjonalną osobą, wartościowym członkiem nieograniczonej wspólnoty komunikacyjnej. W ten sposób w ramach teorii tła libertarianizmu Hoppego, niejako na zapleczu teorii sprawiedliwości, otwiera się furtka dla pojęcia cnoty. Choć brak tu miejsca na rozwinięcie odpowiedniej teorii cnoty, nietrudno zauważyć, musi ona obejmować takie sprawności jak krytycyzm czy też odwaga, niezbędne do tego, by stać po stronie prawdy bez względu na zewnętrzną presję społeczeństwa i wewnętrzny przymus popędów i życzeń. Co za tym idzie, wspólnoty, których etos koliduje z kształtowaniem tych cnót, muszą zostać uznane za godne moralnego potępienia, nawet jeśli nie naruszają one libertariańskiego prawa.

Wyobraźmy sobie funkcjonującą w ramach społeczeństwa prawa prywatnego wspólnotę fundamentalistów religijnych, odmawiającą swoim dzieciom jakiegokolwiek edukacji wykraczającej poza lekturę świętych ksiąg i naukę prostych umiejętności praktycznych. Zakazane w takiej wspólnocie byłyby ponadto jakiegokolwiek kontakty z osobami z zewnątrz, w szczególności z tymi, których styl życia – na przykład homoseksualizm lub spożywanie alkoholu – stoi w sprzeczności z przykazaniami religijnymi. Opis ten do złudzenia przypomina niektóre fragmenty *Demokracji...* Hoppego, w których mowa jest o akceptowalności dyskryminacji bez względu na jej przesłanki. Mimo to w świetle tkwiącego u podstaw etyki argumentacyjnej intelektualizmu etycznego jasnym jest, że grupa religijna tego rodzaju, jakkolwiek nie może być fizycznie atakowana, zasługuje na moralną dezaprobatę. Koniec końców, kształtuje ona duchowo okaleczone, niezdolne do formułowania autonomicznego osądu istoty ludzkie. W podobny sposób nagana należy się człowiekowi, który stawia na swojej posesji tabliczkę z napisem „Zakaz wstępu żydom”, wierząc błędnie, że wyznawcy judaizmu składają w ofierze chrześcijańskie dzieci i uparcie odmawiając skonfrontowania się z dowodami wskazującymi, że tak nie jest. Wreszcie, na takiej samej zasadzie błędzi moralnie uniwersytet, który wydała ze swojego grona uczonych zaprzeczających pogładowi, że płeć stanowi wyłącznie konstrukcję kulturową, wykluczając dyskusję na ten temat tylko dlatego, że niektórzy poczują się wskutek niej obrażeni. Politykę taką należy ocenić jako immanentnie złą (aczkolwiek legalną), nawet jeśli uniwersytet znajduje się w rękach prywatnego właściciela.

Z powyższego nie wynika w żadnym razie, że wskazane przedtem wspólnotowe aspekty teorii Hoppego zostają całkowicie unieważnione. Etyka argumentacyjna, nawet poszerzona o komponent etycznego intelektualizmu, wciąż obejmuje jedynie pewien wycinek ludzkiego działania, poza którym rozpościerają się pokaźne przestrzenie aksjologicznego pluralizmu, a więc również dopuszczalnego zarówno prawnie, jak i moralnie oddziaływania wspólnoty na jednostkę. Do jego form zalicza się chociażby opisywane przez Hoppego tworzenie mniej lub bardziej homogenicznych kulturowo osiedli mieszkaniowych – zdominowanych przez katolików,

żydów, Anglosasów, Meksykanów, ludzi biało- i czarnoskórych itp. Nie sugerujemy także bynajmniej, że etyka argumentacyjna implikuje skrajny nonkonformizm wyrażający się w kontestacji wszelkich norm kulturowych oprócz prawa własności. Ekshibicjonizm, ostentacyjna abnegacja czy też lekceważenie reguł zachowania się przy stole nie mają co do zasady niczego wspólnego z argumentacyjną racjonalnością. W sposób niekontrowersyjny sprzyjają jej za to elementarna intelektualna otwartość czy też wspomniane już krytycyzm i odwaga. Co więcej, można zaryzykować tezę, że praktykowanie tych cnót sprzyja również podtrzymywaniu libertariańskiego porządku lepiej niż opisywane przez Hoppego społeczeństwo zdominowane przez wspólnoty o charakterystyce konserwatywnej. Takie liberalne społeczeństwo samo staje się wspólnotą wartości, której etos, zinternalizowany przez jednostki, może przez nie zostać uznany za wart poświęceń i obrony. Wizja Hoppego zakłada natomiast, że libertariańskie społeczeństwo będzie w dużej mierze zamieszkane przez wspólnoty wyznające ideały sprzeczne z pryncypiami libertarianizmu. Fundamentalisci chrześcijańscy, islamscy czy też żydowscy (podobnie jak na przykład wojujący ateści-zwolennicy pozytywistycznej inżynierii społecznej) nie mogą nigdy w pełni uwewnętrznić normatywnych podstaw libertariańskiego społeczeństwa; w takim zakresie, w jakim zgadzają się oni z libertariańską koncepcją sprawiedliwości, przestają po prostu być konsekwentnymi wyznawcami swoich światopoglądów. Wiara, że przynajmniej niektóre elementy moralności czy wręcz wiary religijnej powinny być narzucone innym z pogwałceniem uprawnień rozpoznawanych przez libertarianizm jako naturalne, tkwi bowiem w samym sercu takich doktryn. Parafrazując Hoppego, należy więc stwierdzić, że ich zwolennicy muszą zostać przez społeczeństwo skłonieni do (dobrowolnej) rewizji swoich przekonań, jeśli w społeczeństwie tym ma się utrzymać ustrój libertariański¹⁰⁶.

Powyższe wywody wzmacniają wyrażoną przez nas w poprzednim rozdziale tezę, że libertarianizm à la Hoppe stanowi mimo wszystko nurt liberalizmu. Zacieśnione zostają także związki libertarianizmu z dziedzictwem oświecenia. Nasze rozważania prowadzą bowiem do wniosku, że przez wzgląd na swoją własną teorię tła libertarianin-hoppysta nie może być ani „szczupły”, ani – wbrew samemu Hoppe’emu – konserwatywny. Musi być po prostu *liberalny*. Podkreślmy przy tym raz jeszcze, że liberalizm, o którym tu mowa, ani nie ma charakteru relatywistycznego, ani nie zakłada bezrefleksyjnego kultu kulturowej różnorodności znanego z agendy większości współczesnych państw Zachodu. Przeciwnie: opiera się on na świadomej afirmacji zachodniej, a więc oświeceniowo-racjonalistycznej formy życia.

¹⁰⁶ Prezentowany tu wywód nawiązuje luźno do wysuniętej przez Stephena Macedo koncepcji cnót liberalnych oraz przedstawionej przez tego autora krytyki Rawlowskiej idei liberalizmu politycznego. S. Macedo, *Cnoty liberalne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1995.

4. Libertarianizm „ograniczonej imigracji”

4.1. Przeciwno otwartym granicom

Z przywołanym wyżej pojęciem przymusowej integracji wiąże się oryginalne na gruncie filozofii libertariańskiej stanowisko Hoppego wobec imigracji¹⁰⁷. Inaczej niż wcześniejsi libertarianie (a także klasyczni liberałowie) Hoppe uznaje nieograniczoną migrację za przejaw nie wolności, lecz rozszerzania przez państwo zakresu stosowanego wobec obywateli przymusu – przymusową integrację z nieproszonymi gośćmi zza granicy. Na poziomie teorii sprawiedliwości, stanowisko Hoppego zasada się na dwóch tezach. Pierwszą z nich nazwiemy za Simonem Guenzlem teorią własności domeny publicznej, drugą zaś – teorią zarządzania domeną publiczną¹⁰⁸. Pierwsza z tych teorii sprowadza się do uznania domeny publicznej za prywatną własność podatników wyłączonej przez państwo w celu jej sfinansowania. Píše Hoppe: „Istnieje fundamentalna różnica pomiędzy dobrami nienależącymi do nikogo a mieniem publicznym. To ostatnie jest bowiem *de facto* własnością podatników danego kraju. To oni mienie to sfinansowali i to oni, w zależności od wysokości płaconych podatków, muszą być uznani za jego prawowitych właścicieli”¹⁰⁹. Wynika stąd prawo obywateli do odmowy wpuszczania na terytorium państwa obcych przybyszy. Tu do gry wchodzi teoria zarządzania domeną publiczną. Według Hoppego państwo – dopóki istnieje – musi występować w zajmowanej przez siebie domenie jako swoisty tymczasowy zarządca bądź też powiernik (*trustee*) własności podatników, usiłując imitować politykę, jaką mógłby w systemie anarchokapitalistycznym prowadzić prywatny właściciel¹¹⁰. W społeczeństwie prawa prywatnego nie istnieje tymczasem nic takiego, jak prawo do swobodnego przemieszczania się – wolność poruszania się po cudzej ziemi uzyskać można wyłącznie na podstawie zgody właściciela. W konsekwencji powinnością rządu okazuje się prowadzenie restrykcyjnej polityki imigracyjnej, ukierunkowanej na wpuszczanie w granice państwa wyłącznie imigrantów legitymujących się zaproszeniem od kogoś z obywateli. Co istotne, nie jest to jedyny zalecany przez Hoppego warunek; w różnych miejscach pisze on też o przyjęciu przez zapraszającego pełnej

¹⁰⁷ Zbliżone do niego poglądy prezentował John Hospers. Filozof ten nie dokonał jednak w przeciwieństwie do Hoppego systematycznej próby uzgodnienia ograniczeń migracyjnych z etyką libertariańską, odwołując się do argumentacji konsekwencjalistycznej. Wskazywał on m.in. na wzrost kosztów państwa opiekuńczego, przestępczości oraz napięć społecznych, będących skutkiem masowej imigracji. J. Hospers, *A Libertarian Argument Against Open Borders*, „Journal of Libertarian Studies” 1998, 2 (13), s. 156-157.

¹⁰⁸ S. Guenzl, *Public Property and the Libertarian Immigration Debate*, „Libertarian Papers” 2016, 1 (8), s. 154-155.

¹⁰⁹ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 160, przyp. 10, wyd. polskie: s. 221, przyp. 244.

¹¹⁰ *Idem*, *Getting Libertarianism Right*, s. 47.

odpowiedzialności prawnej za gościa, uiszczaniu przez przybyszy opłat za pobyt pozwalających pokryć koszty korzystania przez nich z publicznych zasobów czy też surowych wymogach związanych z przynależnością kulturową (preferencja na rzecz imigrantów ze zbliżonych kręgów kulturowych) lub kwalifikacjami przybysza¹¹¹. Hoppe kładzie przy tym nacisk na zróżnicowanie statusów obcego z tymczasowym prawem pobytu oraz obywatela. Uzyskanie tego ostatniego winno być dodatkowo obarczone koniecznością nabycia nieruchomości przez imigranta¹¹².

Są to środki, jakie powinien podejmować rząd centralny, dopóki przypisuje on sobie monopol na prowadzenie polityki imigracyjnej. Preferowanym przez Hoppego rozwiązaniem dostępnym w świecie etatyzmu byłoby jednak przekazanie kompetencji w tym zakresie na poziom lokalny, włącznie z – na wzór szwajcarski – uzależnieniem przyznania obywatelstwa od wyników lokalnego referendum, co w największym stopniu odzwierciedlałoby policentryczny porządek jurysdykcji cechujący społeczeństwo bezpieczeństwa¹¹³.

Kończąc opis rekomendowanych przez Hoppego restrykcji imigracyjnych, należy zastrzec, że stanowią one nie tyle uniwersalną teorię, ile zbiór preskrypcji pragmatycznych. Sugerowane warunki wstępu różnią się w poszczególnych pracach filozofa; bodaj jedynym formułowanym każdorazowo wymogiem jest idea imigracji na zaproszenie. Hoppe zastrzega się, że polityka imigracyjna nie powinna wyglądać tak samo zawsze i wszędzie – musi ona odpowiadać wyzwaniom miejsca i czasu. Dokładniej, kiedy presja imigracyjna jest niska, restrykcje mogą być łagodzone do tego stopnia, że nierzadko staną się niemal niezauważalne – tak, jak działo się to w Europie do XIX wieku włącznie. Kiedy jednak państwo – tak jak współczesne kraje Zachodu – staje wobec masowego napływu imigrantów, zobowiązane jest przedsięwziąć surowsze środki służące ochronie własności swoich obywateli oraz jej wartości¹¹⁴.

Co ważne, Hoppe wyraźnie podkreśla, że jego zamierzeniem nie jest kwestionowanie tradycyjnych argumentów ekonomicznych na rzecz wolności migracji. Jeśli tylko liczebność populacji danego kraju sytuuje się poniżej poziomu optimum, wywołanemu spadkowi płac minimalnych towarzyszy wzrost płac realnych. Stojąc na gruncie subiektywistycznej ekonomii dobrobytu, Hoppe przypomina jednak, że argumenty odnoszące się do produktywności nie mogą mieć w ekonomii statusu rozstrzygającego. Ludzie mogą bowiem cenić inne dobra, takie jak homogeniczność

¹¹¹ H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 148-149, wyd. polskie: s. 209-210; *idem*, *The Great Fiction*, s. 129-131, wyd. polskie: s. 147-149; *idem*, *Getting Libertarianism Right*, s. 47-50.

¹¹² *Idem*, *Democracy...*, s. 168, wyd. polskie: s. 232-233.

¹¹³ *Ibidem*, s. 148, wyd. polskie: s. 208-209.

¹¹⁴ *Idem*, *Getting Libertarianism Right*, s. 147-148.

środowiska kulturowego, w którym przebywają¹¹⁵. Istotne dla Hoppego jest również rozróżnienie pomiędzy wolną migracją a wolnym handlem. Protekcjonizm jest ekonomicznie nie do utrzymania. Hoppe zaznacza przy tym, że z ekonomicznego punktu widzenia nie istnieje sprzeczność pomiędzy wolnym handlem a restrykcyjnym podejściem do imigracji: „związek pomiędzy handlem a migracją ma raczej charakter elastycznej substytucyjności”¹¹⁶. *Ceteris paribus*, swoboda przepływu kapitału prowadzi do powstawania światowego rynku i wyrównywania cen czynników produkcji w skali globalnej, co oznacza również zmniejszenie różnic w poziomie płac. Tym samym osłabione zostają bodźce do migracji zarobkowej. Protekcjonizm sprzyja z kolei narastaniu nierówności płacowych pomiędzy poszczególnymi krajami, a w rezultacie potęguje zachęty do migracji. Po raz kolejny zatem typowa współczesna agenda prawicowa – połączenie sprzeciwu wobec imigracji z protekcjonizmem – okazuje się niespójna¹¹⁷.

Co wszelako najważniejsze, w odróżnieniu od swobodnego przepływu osób, wolny handel jest etycznie bez zarzutu. Hoppe pisze: „Ludzie mogą się samodzielnie przeprowadzać i migrować, natomiast dobra i usługi nie”¹¹⁸. Inaczej mówiąc, pojęcie wolnego handlu presuponuje obopólną zgodę handlujących stron. Imigranci mogą tymczasem przemieszczać się na obce terytorium nieproszeni. Sam termin „wolna imigracja” jest zatem bałamutny, w związku z czym Hoppe umieszcza go często w cudzysłowie¹¹⁹.

W kontekście intelektualnej biografii Hoppego wypada nadmienić, że stanowił to można umieścić w obrębie konserwatywnego zwrotu, jaki przeszła jego myśl w latach 90. ubiegłego stulecia. Jeszcze bowiem w *Eigentum, Anarchie und Staat* wymieniał on restrykcje migracyjne jako jeden z przejawów agresji państwa¹²⁰. Wolty dokonanej przez Hoppego w sprawie wolności migracji nie należy bynajmniej odczytywać w kategoriach konsekwencjalistycznych; myśliciel wyraźnie stara się dostarczyć postulatowi ograniczeń w swobodzie przepływu osób przez państwowe granice ściśle deontologiczne uzasadnienie, przedstawiając ją jako naruszenie praw własności obywateli poszczególnych państw. Mimo to trzeba zaznaczyć, że związane z imigracją kwestie cywilizacyjne, choć w strukturze filozofii Hoppego wtórne wobec zasadniczych rozstrzygnięć etycznych, są przez niego również podnoszone. Demograficzna ekspansja przedstawicieli niezachodnich kultur na terenie Europy i USA prowadzi w ocenie Hoppego do upadku Okcydentu

¹¹⁵ *Idem, Democracy...*, s. 138, wyd. polskie: s. 197.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 156, wyd. polskie: s. 217.

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 156-157, wyd. polskie: s. 217-218.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 160, wyd. polskie: s. 222.

¹¹⁹ *Ibidem*, s. 113, 117, *passim*.

¹²⁰ *Idem, Eigentum, Anarchie und Staat*, s. 20.

i pogrzebienia szans na budowę wolnego społeczeństwa¹²¹. Nadto, napływ ludności z odmiennych od Zachodu kręgów kulturowych pociąga za sobą dalszą hipertrofię państwa opiekuńczego oraz eskalację napięć społecznych, których tłumienie także wymagać będzie wzrostu potęgi państwa. *Summa summarum* zatem libertarianie opowiadający się za polityką otwartych granic nieświadomie działają w interesie klasy rządzącej, a przeciwko sprawie, o którą rzekomo zabiegają. Są – jak dosadnie pisze Hoppe – „viagrą dla państwa”¹²². Nieograniczona imigracja to jego zdaniem „recepta na samobójstwo społeczne”¹²³. Gdyby kiedykolwiek doszło do jej wcielenia w życie, doszłoby do katastrofy: państwa zachodnie

[...] zostałyby natychmiast opanowane przez miliony imigrantów z Trzeciego Świata. Koszty opieki społecznej wzrosłyby drastycznie, a przeciążona gospodarka zaczęłaby się chwiać i upadłaby w miarę, jak topniałyby zasoby kapitału nagromadzonego w przeszłości i odziedziczonego po naszych przodkach. Cywilizacja zniknęłaby z Ameryki, tak jak niegdyś zniknęła z Grecji i Rzymu¹²⁴.

4.2. Krytyka stanowiska Hoppego

Teoria ograniczonej imigracji należy do najbardziej spornych części wkładu wniesionego przez Hoppego w myśl libertariańską. Debata wywołana jego wystąpieniem ciągnie się w libertariańskim piśmiennictwie do dziś: stale ukazują się na ten temat kolejne artykuły, w Europie zaś dodatkowe ożywienie dyskusji przyniósł kryzys imigracyjny wywołany napięciami na Bliskim Wschodzie, do których doszło po 2010 roku w następstwie Arabskiej Wiosny. Przegląd istniejącej literatury pozwala na sformułowanie wniosku, że większość komentatorów odrzuciła stanowisko Hoppego. Spośród wiodących libertariańskich myślicieli w opozycji do autora *Demokracji...* stanął Block, który obronie polityki otwartych granic poświęcił całą serię artykułów napisanych samodzielnie bądź wraz ze współautorami¹²⁵. Krytykę koncepcji Hoppego przeprowadzili ponadto Frank Van Dun, Simon Guenzl, Jan

¹²¹ *Idem*, *Reviving the West*, <https://www.lewrockwell.com/2002/04/hans-hermann-hoppe/reviving-the-west/> [dostęp 1.06.2023].

¹²² *Idem*, *Getting Libertarianism Right*, s. 45.

¹²³ *Idem*, *Democracy...*, s. 160, wyd. polskie: s. 222.

¹²⁴ *Ibidem*, s. 159, wyd. polskie: 220-221.

¹²⁵ W. Block, *A Libertarian Case For Free Immigration*, „Journal of Libertarian Studies” 1998, 2 (13), s. 167-186; *idem*, *Rejoinder to Hoppe on Immigration*, „Journal of Libertarian Studies” 2011, 1 (22), s. 771-792; *idem*, G. Callahan, *Is There a Right to Immigration? A Libertarian Perspective*, „Human Rights Review” 2003, 1 (5), s. 46-71; W. Block, A. Gregory, *On Immigration. A Reply to Hoppe*, „Journal of Libertarian Studies” 2007, 3 (21), s. 25-42; W. Block, E. Wirth, J.A. Butt, *A Response to the Libertarian Critics of Open-Borders Libertarianism*, „Lincoln Memorial University Law Review” 2016, 1 (4), s. 142-165; W. Block, E. Wirth, J.A. Butt, *Immigration and Homesteading*, „The Journal of Jurisprudence” 2017, 9.

Krapelka i Jakub Wiśniewski¹²⁶. Wsparcia udzielili natomiast Hoppemu Stephan Kinsella i Lew Rockwell, jednak tylko ten pierwszy wniósł do dyskusji oryginalne argumenty teoretyczne¹²⁷. Specyficzne, sprzeczne zarówno z teorią Hoppego, jak i postulatem otwartych granic stanowisko (będzie o nim jeszcze mowa) zajął natomiast Łukasz Dominiak¹²⁸. Poniżej przedstawiamy własną krytykę podejścia Hoppego. Szeroko czerpie ona z dokonań wcześniejszych polemistów, zarazem poszerzając ich argumentację o obszerne krytyczne omówienie wkładu Kinselli. Wywód skupiać się będzie kolejno na (1) teorii zarządzania domeną publiczną; (2) teorii własności domeny publicznej¹²⁹.

Ad 1. Postulat, by politycy imitowali w swoich poczynaniach działania prywatnych zarządców, nie daje się utrzymać na gruncie austriackiej ekonomii. Należy bowiem zadać pytanie: jakich konkretnie działań należy oczekiwać od państwowych zarządców? Na pytanie to nie może istnieć racjonalna odpowiedź – po prostu dlatego, że nie wiadomo, czego życzyliby sobie prywatni właściciele, gdyby odzyskali tereny kontrolowane dzisiaj przez państwo. Nie wiemy, jak wyglądałaby wówczas dystrybucja własności ziemi, nie wspominając już o skalach preferencji właścicieli. Zasadniczo rzecz ujmując, by znane były rezultaty procesów rynkowych, owe procesy muszą wprawdzie zachodzić. Żaden państwowy planista nie posiada zdolności do ich przewidywania i zastąpienia. Jak piszą Block i Gregory: gdyby było inaczej, rynek w ogóle nie byłby potrzebny¹³⁰. W najlepszym razie dopuszczalne są pewne rozsądne przewidywania odnośnie do tego, czego prywatni właściciele i menadżerowie *nie* zrobiliby z domeną publiczną. Jest na przykład wysoce nieprawdopodobne, by autostrady zostały przez nich przekształcone w gigantyczne wysypiska odpadów. Nasza zdolność do formułowania tego rodzaju przewidywań jest jednakże mocno ograniczona. Nie wiadomo, co dokładnie stałoby się z autostradami. Podobnie niedostępna jest dla nas wiedza o tym, jakie preferencje wobec imigracji zostałyby

¹²⁶ F. Van Dun, *Not Really a Libertarian Case Against Open Immigration*, 2008, <https://users.ugent.be/~frvandun/Texts/Articles/LibertarianCaseAgainstImmigration.pdf> [dostęp 1.06.2023]; S. Guenzl, *op. cit.*, s. 153-177; J. Krapelka, *A Pure Libertarian Theory of Immigration*, „Journal of Libertarian Studies” 2010, 22, s. 35-52; J.B. Wiśniewski, „Własność publiczna” jako prakseologiczna sprzeczność: przyczyny, skutki, implikacje, 2019, <https://slib.pl/jakub-bozydar-wisniewski-wlasnosc-publiczna-jako-prakseologiczna-sprzecznosc-przyczyny-skutki-i-implikacje/?fbclid=IwAR0xhUyLiQ-UrPEFNaDfV7u0-Jn2rESmGfbg9I7F9vNWUDy1wnnjLhYUSds> [dostęp 1.06.2023].

¹²⁷ S. Kinsella, *A Simple Libertarian Argument Against Unrestricted Immigration and Open Borders*, <https://www.lewrockwell.com/2005/09/stephan-kinsella/a-simple-libertarian-argument/> [dostęp 1.06.2023].

¹²⁸ Ł. Dominiak, *Problem migracji w filozofii politycznej libertarianizmu*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 2016, 19, s. 59-96.

¹²⁹ Rozwijamy w tym miejscu argumentację przedstawioną po raz pierwszy w artykule: N. Slenzok, *Libertarianism, Property Rights, and the COVID-19 Pandemic Policies*, „Journal of Libertarian Studies” 2021, 25 (1), s. 272-299.

¹³⁰ W. Block, A. Gregory, *op. cit.*, s. 32.

zademonstrowane. Zależałoby to od wielu ekonomicznych, politycznych i kulturowych okoliczności, a ostatecznie od indywidualnych preferencji jednostek. W ogólności nie sposób wiedzieć, co rząd centralny bądź nawet samorząd, który w rezultacie prywatyzacji zostałby podzielony na wiele indywidualnych jurysdykcji, ma zrobić w celu odwzorowania decyzji z konieczności stanowiących przedmiot mglistych spekulacji.

Ograniczenia migracyjne kolidują ponadto z szerszą, nie tylko ekonomiczną teorią polityczną libertarianizmu. Jak często zauważa się w literaturze, sama idea libertariańskiego programu rządowego – bo tym w gruncie rzeczy są antyimigracyjne postulaty Hoppego – jest czymś *prima facie* zaskakującym¹³¹. W świetle propagowanej przez samego Hoppego teorii państwa naiwnością jest oczekiwanie, że uda się zaprojektować państwo tak, by służyło libertariańskim celom. Niełatwo pojąć, jak filozof głoszący immanentną ekspansywność państwa i niemożliwość rządu ograniczonego może zarazem domagać się poszerzenia kompetencji państwa w jakiegokolwiek dziedzinie, w tym przypadku – polityki imigracyjnej. Nie widać ponadto, dlaczego idea „racjonalnego” zarządzania domeną publiczną nie miałaby zostać rozciągnięta poza zagadnienia migracyjne. Dlaczego, starając się imitować działania prywatnych właścicieli i menedżerów, władze państwowe nie miałyby na przykład zakazywać ludziom – jak faktycznie nieraz to czynią – picia alkoholu czy palenia papierosów w publicznych parkach¹³²? Być może z punktu widzenia Hoppego i jego sympatyków właśnie to jest pożądanym kierunkiem: teoria zarządzania domeną publiczną ratuje libertarian przed poparciem sytuacji, w której w przestrzeni publicznej można dopuszczać się wszelkich niehigienicznych bądź obscenicznych działań, o ile tylko nie naruszają one praw autowłasności innych¹³³. Warto jednak zauważyć, że Hoppe nie jest tu konsekwentny. W okresie pandemii COVID-19 protestował on przeciwko jakimkolwiek próbom ograniczenia wolności jednostki w imię walki z zarazą, a widok państw z dnia na dzień reorganizujących przymusowo całe życie społeczne uznawał za „wprost druzgocący”¹³⁴. Choć z jego poglądem trudno się na gruncie libertarianizmu nie zgodzić, to jest tak tylko dlatego, że zarówno Hoppego teoria zarządzania domeną publiczną, jak i – co za moment pokażemy – jego pogląd na status własnościowy tej ostatniej są fałszywe. Owszem:

¹³¹ Zob. np. *ibidem*, s. 37–38; S. Guenzl, *op. cit.*, s. 167–172.

¹³² J.B. Wiśniewski, *Własność publiczna...*

¹³³ Przypuszczalnie o to właśnie chodzi. Zob. omówienie postulatów późnego Rothbarda w kolejnym rozdziale, w których wyraźnie domaga się on uchronienia domeny publicznej przed degradacją oraz walki z bezdomnymi na ulicach.

¹³⁴ *State or Private Law Society on Dealing with Corona*, wywiad z H.-H. Hoppem przeprowadzony przez Thomasa Jacoba, <https://www.lewrockwell.com/2021/01/hans-hermann-hoppe/state-or-private-law-society-on-dealing-with-corona/> [dostęp 1.06.2023].

ograniczenia antypandemiczne dotyczyły również lokalizacji prywatnych, takich jak bary czy siłownie. W tym zakresie również ze stanowiska Hoppego działania państw miały charakter bezprawny. Tylko prywatni właściciele dysponują bowiem suwerennymi kompetencjami decydowania, kto i na jakich warunkach (w tym: przy jakim ryzyku zdrowotnym) może przebywać na ich posesjach. Gdyby jednak tezy Hoppego odnośnie do imigracji były prawdziwe, dlaczego państwo, występując jako zarządca w imieniu kolektywnych właścicieli *publicznych* chodników, dróg, parków i lasów, nie miałoby uchronić ich przed *przymusową integracją* z osobami, w odniesieniu do których ryzyko przenoszenia groźnej choroby przekracza granice ryzyka akceptowanego przez dużą część obywateli? Jeśli mimo to działania państw w okresie pandemii były z libertariańskiego punktu widzenia niedopuszczalne, to było tak właśnie z tego względu, że państwo nie może racjonalnie zarządzać domeną publiczną, a ta – o czym niżej – stanowi ziemię niczyją, co do której nikomu nie przysługują kompetencje decyzyjne. To ostatnie oznacza zaś, że nikt nie posiada w odniesieniu do niej władzy rozstrzygania, jaki poziom zagrożenia epidemiologicznego jest dopuszczalny¹³⁵.

Ad 2. Wbrew Hoppemu, głoszone przez niego poglądy na własność domeny publicznej wchodzi w konflikt z libertariańską teorią sprawiedliwości. Po pierwsze, Hoppe pomija drobny, aczkolwiek potencjalnie istotny szczegół, na który uwagę zwraca Guenzl. Mianowicie, w obrębie własności publicznej należy odróżnić od siebie dwa typy własności: ziemię o nieznanym wcześniejszym statusie własnościowym, do której państwo rości sobie prawa (*state-claimed land*) oraz obszary bezpośrednio odebrane konkretnym, identyfikowalnym właścicielom (*state-seized land*), jak miało to miejsce chociażby – choć oczywiście nie wyłącznie – podczas wywłaszczeń przeprowadzanych w państwach komunistycznych¹³⁶. Działki te z pewnością nie są zbiorową własnością podatników. Przeciwnie, wciąż należą one do osób, którym zostały zabrane. One i tylko one mogą zatem decydować o tym, kto i na jakich warunkach może znajdować się na należących do nich w świetle prawa naturalnego posesjach.

Co z pozostałymi obszarami? Pamiętajmy, że etyka libertariańska przewiduje cztery i tylko cztery sposoby uzyskania przez podmiot tytułu własności do zewnętrznej zasoby: pierwotne zawłaszczenie, dobrowolny transfer, produkcję oraz restytucję/rekompensatę¹³⁷. Jak zauważają Wiśniewski i Guenzl, żadna z tych czynności nie zachodzi w odniesieniu do podatników i ich rzekomego tytułu własności do państwowych chodników, parków, dróg czy budynków¹³⁸. Jasne jest,

¹³⁵ Zob. szerzej N. Slenzok, *Libertarianism, Property Rights...*, s. 283-292.

¹³⁶ S. Guenzl, *op. cit.*, s. 162.

¹³⁷ Zob. rozdz. II niniejszej książki.

¹³⁸ J.B. Wiśniewski, *Własność publiczna...*

że państwowa ziemia i infrastruktura nie zostały poddane przez obywateli pierwotnemu zawłaszczeniu, a co za tym idzie nie miał miejsca żaden jej prawowity transfer pomiędzy nimi. Hoppe uważa więc być może, że roszczenia podatników do państwowej własności wynikają z aktu produkcji – koniec końców podatnicy rzeczywiście przyczynili się do jej powstania poprzez swój wkład finansowy. Nie wydaje się wszelako, by mogło im to dawać tytuł własności do niej. Aby tak było, prawdziwa musiałaby być następująca przesłanka większa: kto wnosi wkład finansowy w wytworzenie jakiegoś dobra, staje się automatycznie jego prawowitym (współ)właścicielem. Tak jednak z pewnością nie jest. Powstanie tytułu własności musi być w przypadku produkcji poprzedzone aktem pierwotnego zawłaszczenia lub odpowiednimi ustaleniami kontraktowymi – w przeciwnym razie, jak słusznie pisze Guenzl, niemożliwa by była instytucja sponsoringu¹³⁹.

Inną, na pierwszy rzut oka bardziej obiecującą propozycję mającą uzasadnić kolektywne prawo własności podatników do domeny publicznej wysunął Kinsella. Jego zdaniem, wyzyskiwani przez państwo podatnicy stają się właścicielami przestrzeni kontrolowanej przez państwo na mocy rekompensaty za doznane krzywdy. Na tej samej zasadzie mogą oni oczekiwać od państwa efektywnego zarządzania domeną publiczną, wyrażającego się możliwie najbardziej satysfakcjonującym dla nich zapewnianiu rozmaitych usług publicznych. Kinsella podaje tu przykład publicznego basenu: jest jego zdaniem z libertariańskiej perspektywy sprawiedliwe, by basen ten – do którego dostęp stanowi rodzaj środka odszkodowawczego – był czysty i komfortowy¹⁴⁰.

Rozwiązanie to również nie wydaje się jednak przekonujące. W pierwszej kolejności należy zauważyć, że jakkolwiek ofiarami przemocy ze strony państwa są zazwyczaj faktycznie podatnicy, są też inni pokrzywdzeni. Jak wskazują Block i Gregory, trzeba pamiętać choćby o żyjących za granicą ofiarach wojen wszczętych przez państwa¹⁴¹. Kto może mieć pod adresem tego ostatniego silniejsze roszczenie do rekompensaty niż ludzie, którzy potracili w wyniku działań obcych agresorów domy i kościoły? Z punktu widzenia Hoppego i Kinselli trudno byłoby jednak przyjąć konkluzję, że o polityce imigracyjnej Stanów Zjednoczonych powinni decydować Afgańczycy, Irakijczycy czy też Serbowie.

Co jeszcze bardziej istotne (ostatecznie nie każde państwo jest winne cokolwiek cudzoziemcom), roszczenia kompensacyjne mogą obejmować wyłącznie (a) prawowitą własność sprawy; (b) coś, co przestępca uzyskał z naruszeniem cudzych uprawnień, czego użycie dla celów rekompensaty nie będzie jednak skutkowało

¹³⁹ S. Guenzl, *op. cit.*, s. 161.

¹⁴⁰ S. Kinsella, *A Simple Libertarian Argument...*

¹⁴¹ W. Block, A. Gregory, *op. cit.*, s. 34.

kolejnymi naruszeniami¹⁴². Drugi z tych scenariuszy można zilustrować przykładem kieszonkowca, który, doprowadzony przed oblicze sprawiedliwości, zdążył już wydać wszystkie ukradzione pieniądze. Choć nie może on zwrócić pieniędzy ofiarom, to nadal jest w stanie zrekompensować wyrządzone zło, oddając ofiarom dobra nabyte za skradzione pieniądze, o ile oczywiście sąd, ofiary czy też ich agencje ochrony uznają taką formę rekompensaty za właściwą.

Jak widzimy, wspólnym mianownikiem wskazanych scenariuszy jest to, że rekompensata nie może wiązać się z naruszeniem niczyich praw. Z libertariańskiego punktu widzenia nie jest jednak możliwe, aby państwo – instytucja, której istnienie samo w sobie stanowi pogwałcenie uprawnień jednostek – naprawiło swoje występki za pomocą środków wiążących się z *dalszym* kontrolowaniem zasobów przez siebie. Dokładniej rzecz ujmując, próba rekompensowania agresji ze strony państwa za pomocą usług dostarczanych w ramach domeny publicznej prowadziłaby do paradoksalnej sytuacji. Państwo bowiem nadal wywłaszczałoby podatników z ich zasobów, monopolizowało branże, których działanie i istnienie zależałoby na wolnym rynku od dobrowolnych decyzji konsumentów, jak również uniemożliwiałoby podatnikom faktyczne odzyskanie kontroli nad publicznymi obszarami po to, by zrekompensować im te właśnie przestępstwa. Krótko mówiąc, rekompensata byłaby przeprowadzana dokładnie za pomocą tego, co stanowi przesłankę jej dokonania. Analogiczna sytuacja zaszłaby w przypadku bandyty, który porwawszy swoją ofiarę i odebrawszy jej portfel, następnie, nadal trzymając nieszczęśnika w niewoli, karmił go jedzeniem nabytym za jego własne pieniądze. Trudno rzecz jasna zaprzeczyć, że lepiej byłoby zostać porwanym przez rzeźmieszka dbającego przynajmniej o utrzymanie swoich ofiar przy życiu niż takiego, który głodzi je na śmierć. Nie ma to jednak nic wspólnego z rekompensatą. Podobnie sam fakt porwania nie dawałby jeszcze ofierze prawa własności do budynku, w którym była przetrzymywana. Dobra i usługi dostarczane obywatelom przez państwo stanowią analogat dóbr i usług zapewnianych ofiarom przez porywacza i tak jak słuszne roszczenia poszkodowanych wobec oprawcy nie zostają w ten sposób pomniejszone (a tak musiałoby być, gdyby jedzenie czy pościel przekazane przez bandytę potraktować jako rekompensatę), tak też obywatele zachowują pełne roszczenie odszkodowawcze wobec państwa niezależnie od tego, ile razy z przyjemnością pływali w publicznym basenie.

Pokrewnym powodem, dla którego zapewnianie przez państwo usług publicznych podatnikom nie może być postrzegane jako rekompensata, jest fakt, że „rekompensata” oznacza (naprawczy) transfer praw własności, tzn. praw decyzyjnych.

¹⁴² Na temat libertariańskiej teorii rekompensat i kary zob. S. Kinsella, *A Libertarian Theory of Punishment and Rights*, „Loyola of Los Angeles Law Review” 1997, 30, s. 633-635.

Prawa te jednak nie są w przypadku państwowych usług w żaden sposób transferowane. To państwo bowiem, nie podatnicy, pozostaje ostatecznym decydentem w odniesieniu do całej publicznej domeny.

Co więcej, należy pamiętać, że ostatecznie nie istnieje istota taka jak „podatnicy”. W świetle libertariańskiego ontologicznego indywidualizmu są tylko indywidualni podatnicy i inne ofiary, z których każda dysponuje odrębnym roszczeniem wymagającym odrębnych środków naprawczych. Jeśliby więc idea domeny publicznej jako kolektywnej własności podatników miała być brana poważnie, to skutkowałoby to pojawieniem się nierozwiązywalnych sporów odnośnie do tego, jak własność ta ma być użytkowana. Jak trafnie ujmuje to Wiśniewski: „roszczenia wszystkich wyłączonej na poczet jej stworzenia wchodzi z sobą w immanentny i permanentny konflikt, co obnaża kategorię tego rodzaju »własności« jako pojęcie prakseologicznie wewnętrznie sprzeczne”¹⁴³. W kontekście polityki migracyjnej oznacza to, że pomiędzy rozmaitymi preferencjami odnośnie do tego, kogo i na jakich warunkach należy wpuszczać do kraju, nie może być racjonalnego rozstrzygnięcia, dopóki uprawnienia decyzyjne w tej sprawie przypadają państwu. Owszem: można zgodzić się, że z perspektywy imigracyjnych sceptyków konieczność obcowania z przybyszami z zagranicy stanowi „przymusową integrację”. Ostatecznie warunkiem powstania domeny publicznej, w której do integracji tej dochodzi, jest naruszanie ich praw. Dostosowanie polityki państwa do ich życzeń skutkowałoby jednak zjawiskiem przeciwstawnym: przymusową separacją migrantów oraz chcących wchodzić z nimi w interakcje obywateli. Pomysł, by traktować podatników jako prawdziwych właścicieli przestrzeni publicznej, stoi więc w sprzeczności z fundamentalną funkcją praw własności, jaką jest unikanie międzyosobowych konfliktów. Ponieważ zaś właścicielami nie mogą być tym bardziej funkcjonariusze państwa, domena publiczna – z wyłączeniem tej jej części, która ma znanych z imienia i nazwiska, wyłączonej przez państwo właścicieli (*state-seized land* Guenzla) – musi zostać sklasyfikowana jako ziemia niczyja, tj. ziemia niebędąca prawomocną własnością żadnej osoby.

Podobne, choć nie identyczne stanowisko zajmuje Dominiak. Z jednej strony uznaje on postulat swobodnego przepływu osób przez państwowe granice za niezgodny z wpisaniem w prawo własności prawem ekskluzji, z drugiej zaś – słusznie wyklucza możliwość powierzenia polityki imigracyjnej państwu. Proponuje on rozwiązanie, które nazywa „komunitarystyczno-syndykalistycznym”. Polega ono na przekazaniu uprawnień decyzyjnych w sprawach imigracji do części przestrzeni publicznej niektórym pracownikom sektora publicznego (załogom poszczególnych fabryk, kopalń, szkół czy szpitali) oraz członkom wspólnot lokalnych – osiedli

¹⁴³ J.B. Wiśniewski, *Własność publiczna...*

i kondominiów kontrolujących dużą część dróg, ulic czy parków. To te grupy bowiem mogą przypisać sobie wyłączną kontrolę nad poszczególnymi sublokacjami wchodzącymi w skład domeny państwowej, a w konsekwencji uznać się za ich właścicieli¹⁴⁴. Dominiak zaznacza przy tym, że rozumie tę koncepcję jako „regułę praktyczną decydowania o przyjmowaniu imigrantów w przestrzeni publicznej [podkreślenie – N.S.]”¹⁴⁵.

Problematyczność koncepcji komunitarystyczno-syndykalistycznej wiąże się z tym, że nie widać, czym różni się ona od postulatu pełnej prywatyzacji. Prawa decyzyjne odnośnie do przestrzeni publicznej nie tylko nie są tu przypisane państwu; są one ponadto dystrybuowane zgodnie z libertariańskimi kryteriami pierwotnego zawłaszczenia, nie zaś w oparciu o państwowe jednostki administracyjne dowolnego szczebla. Ale skoro tak, to propozycja ta obejmuje nie tyle regułę praktyczną mającą rządzić przestrzenią publiczną, ile regułę zniesienia przestrzeni publicznej i zastąpienia jej prywatną¹⁴⁶. Nie ma zatem powodu, by nie pójść dalej i nie uznać, że jedynym ściśle libertariańskim rozstrzygnięciem problemu imigracji jest całkowita prywatyzacja własności państwowej, a w rezultacie unieważnienie

¹⁴⁴ Ł. Dominiak, *Problem migracji w filozofii politycznej libertarianizmu*, s. 92-96.

¹⁴⁵ *Ibidem*, s. 92.

¹⁴⁶ Koncepcja Dominiaka nawiązuje do wizji powszechnej prywatyzacji Hoppego. Wypowiadając się o przebiegu postulowanej prywatyzacji sektora publicznego, Hoppe sformułował odrębne rekomendacje dla państw komunistycznych (socjalistycznych w stylu sowieckim) oraz socjaldemokratycznych. Wariant syndykalistyczny (szkoły dla nauczycieli, szpitale dla lekarzy etc.) zalecał Hoppe wyłącznie w przypadku tych pierwszych, i to tylko wtedy, gdy brak identyfikowalnej osoby wywłaszczonej z gruntu, na którym stoją państwowe budynki. W państwach socjaldemokratycznych, gdzie występuje sektor prywatny, można natomiast oddzielić od siebie klasę płatników i klasę konsumentów podatków. Konsumenci nie mogą uznać się za prawowitych właścicieli państwowego mienia, gdyż oznaczałoby to przyznanie im nieuczciwie wypracowanej pozycji uprzywilejowanej. Majątek państw socjaldemokratycznych winien w związku z tym według Hoppego być dystrybuowany proporcjonalnie do ponoszonych uprzednio ciężarów podatkowych, ponownie z wyjątkiem sytuacji, gdy państwowe tereny przejęto w drodze wywłaszczenia, a prawowici właściciele żyją. Zgodnie z teorią własności domeny publicznej, Hoppe postuluje rozdzielenie mienia państwowego stosownie do wkładu finansowego poszczególnych podatników. Nietrafne w tym kontekście są krytyczne uwagi Hoppego pod adresem wariantu syndykalistycznego. W przypadku uzurpowanych przez państwo terenów i obiektów (*state-claimed land* Guenzla) nie da się wskazać ich prawowitego właściciela, toteż – jak słusznie uważa Dominiak – nie ma powodów, aby w roli zawłaszczających nie mogli wystąpić pracownicy sektora publicznego. Inaczej niż Dominiak i inaczej niż Hoppe w odniesieniu do państw komunistycznych, nie widzimy jednak również racji, dla których własność miałyby im przyspaść *a priori*. Pierwotne zawłaszczenie jest aktem intencjonalnym. Nie można więc argumentować, że osoby, które dotychczas w swoim własnym rozumieniu wyłącznie użytkowały zasoby należące do państwa, są właścicielami tych zasobów aktualnie i co do zasady, a nie tylko potencjalnie i warunkowo, o ile w czasie prywatyzacji wykorzystają swoją przewagę w dostępie do nich. H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 124-136, wyd. polskie: s. 179-194; *idem*, *De-Socialization in a United Germany*, „The Review of Austrian Economics” 1991, 2 (5), s. 77-104; Ł. Dominiak, *Problem migracji...*, s. 93-94.

problemu migracji międzypaństwowej tak, że odtąd będzie można mówić wyłącznie o migracji pomiędzy domenami prywatnymi. Mogą one zostać ustanowione nie tylko przez wspólnoty lokalne i załogi pracownicze (choć z pewnością cieszą się one w tym zakresie uprzywilejowaną pozycją wyjściową), ale – co do zasady – przez wszystkich zainteresowanych, którzy dokonaliby w odniesieniu do danych zasobów pierwotnych zawłaszczeń. Wyjątkiem muszą być tereny podpadające pod drugi typ wyróżniony przez Guenzla, czyli takie, które państwo przejęło drogą wywłaszczenia, a ich prawowity właściciel (wywłaszczony albo jego spadkobierca) daje się zidentyfikować. W takim przypadku jedynie on może zgłaszać skuteczne roszczenia. Niewykluczone ponadto, że w odniesieniu do pozostałej części domeny publicznej należałoby w momencie prywatyzacji uznać priorytet odszkodowawczych roszczeń ofiar danego państwa w stosunku do tych wysuwanych przez pierwotnych zawłaszczających. Jest to jednak trudne pytanie, wykraczające poza dyskusję na temat polityki imigracyjnej.

Podsumowanie

W rozdziale tym zajmowaliśmy się konserwatywnymi wątkami, które od lat 90. ubiegłego wieku coraz mocniej zaznaczają swoją obecność w myśli Hoppego. Wprowadziliśmy także podział na libertariańską lewicę i prawicę, opierając go za Hoppego na kryterium stosunku do równości (zarówno materialnej, jak i kulturowej). Omówiliśmy ponadto argumenty, jakie według Hoppego przemawiają za tym, że to państwo stanowi wiodącą przyczynę dostrzeganego przez niego oraz konserwatystów rozkładu moralnego współczesności, jak również racje, dla których twierdzi on, że społeczeństwo anarchokapitalistyczne zbliżałoby się do konserwatywnych wyobrażeń znacznie bardziej niż społeczeństwa współczesnych państw socjaldemokratycznych. Centralne miejsce w łańcuchu uzasadnienia obu tych tez przysługuje kategorii preferencji czasowej – jej wywołany ekspansją państwa wzrost wiąże się z moralną dekadencją, natomiast instytucjonalne bodźce społeczeństwa prawa prywatnego sprzyjałyby wydłużaniu horyzontu planowania. Kluczowym zagadnieniem tego rozdziału było ponadto rozważenie spójności wysuwanej przez Hoppego syntezy libertariańsko-konserwatywnej. Ze swojej strony twierdzimy, po pierwsze, że libertarianizm i konserwatyzm stanowią dwie odrębne filozofie polityczne, nie mogą więc – jak niekiedy sugeruje Hoppe – być połączone w jeden koherentny zbiór poglądów filozoficznych. Po drugie, sądzimy, że nawet jeśli potraktować wątki konserwatyzmu kulturowego jako tylko dopełnienie libertariańskiej w istocie filozofii politycznej, to i tak pomiędzy tymi komponentami zachodzić będą istotne napięcia. W teorii Hoppego tkwi wprawdzie pewien racjonalny rdzeń, jakim jest dobrze uzasadnione przekonanie o wzroście znaczenia oddolnych wspólnot w społeczeństwie

prawa prywatnego. Na pochwałę zasługuje także zainteresowanie, jakie okazuje Hoppe kwestiom cywilizacyjnym, w tym odrzucenie przez niego kulturowego egalitaryzmu i odważna obrona dorobku cywilizacji zachodniej. Należy jednak podkreślić, że etyka argumentacyjna – brana jako całość, nie zaś wyłącznie jako libertariańska teoria sprawiedliwości – implikuje w zakresie etyki indywidualnej uznanie liberalnych cnót racjonalności i krytycyzmu. Z tego stanowiska pożądane jest więc, by etos społeczeństwa prawa prywatnego promował praktykowanie raczej tych właśnie cnót aniżeli opiewanej przez Hoppego konserwatywnej cnoty nietolerancji. Owych etycznych umiejętności nie powinno się przy tym rzecz jasna utożsamiać z relatywizmem: jak wiemy od Kanta, krytycyzm ma wszak sens o tyle, o ile zmierza do odróżnienia prawdy od jej pozorów.

Na koniec zajęliśmy się w tym rozdziale Hoppeańską koncepcją ograniczonej imigracji oraz sporem, jaki rozgorzał wokół niej wśród rzeczników libertarianizmu. Jak wykazaliśmy, teoria ta stoi w sprzeczności z fundamentalnymi tezami libertariańskiej etyki i teorii państwa, jak również austriackiej szkoły ekonomii. Tkwiącym w niej ziarnkiem prawdy jest jednak uznanie nieistnienia prawa do migracji w warunkach własności prywatnej oraz zidentyfikowanie własności państwowej jako źródła przymusowej integracji i dezintegracji. Jedynym libertariańskim rozwiązaniem pozwalającym na usunięcie przymusowej integracji i dezintegracji jest, twierdzimy, likwidacja domeny publicznej¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Nie oznacza to rzecz jasna, że nie da się w tym zakresie sformułować żadnych libertariańskich rekomendacji możliwych do zastosowania pod władzą państwa. Część propozycji Hoppego – takich jak selektywna polityka nadawania obywatelstwa (w odróżnieniu od zezwolenia na sam wjazd do kraju) czy też zniesienie ustaw antydyskryminacyjnych – jest całkowicie kompatybilna z libertariańską teorią sprawiedliwości.

Rozdział VII

Doktryna

W poprzednich rozdziałach analizowaliśmy myśl Hoppego w jej aspektach *stricte* teoretycznych. Innymi słowy, przedstawialiśmy autora *Teorii socjalizmu i kapitalizmu* jako filozofa polityki w klasycznym rozumieniu tego pojęcia: myśliciele uprawiającego ogólną refleksję nad poznaniem, bytem, moralnością, historią, a wreszcie – wizją pożądanego porządku politycznego. W tym rozdziale zajmujemy się natomiast libertarianizmem Hoppego jako doktryną polityczną, czyli zbiorem sądów obejmujących nie tylko koncepcję optymalnego ustroju, lecz także metody, za pomocą których koncepcja ta miałaby zostać wcielona w życie. Należy bowiem mieć na uwadze, że intencją Hoppego – podobnie jak Rothbarda – nie było nigdy wyłącznie Arystotelesowskie uprawianie mądrości dla niej samej. W sferze ambicji filozofa mieści się także bycie animatorem ruchu społecznego zmierzającego do obalenia istniejącego systemu etatystycznego i zastąpienia go opisywanym przez teorię libertariańską społeczeństwem prawa prywatnego. W tej dziedzinie mieszczą się tezy Hoppego odnośnie do preferowanych sposobów przejścia od państwowo-socjalistycznego *status quo* do ładu anarchokapitalistycznego. Szczególnie doniosłą rolę odgrywa tu teoria secesji jako podstawowego narzędzia zmiany politycznej, którą poddajemy analizie w ostatniej sekcji tego rozdziału. Inny tego rodzaju wątek stanowi propagowana przez Hoppego idea sojuszu libertarian z populistyczną prawicą oraz budowy konserwatywno-libertariańskiej kontrkultury poza instytucjami państwowymi i głównym nurtem współczesnego życia politycznego i intelektualnego. Z jednej strony postulaty te zmierzają do utrzymania tych obszarów wolności oraz tego, co Hoppe uznaje za kulturową normalność, które wciąż funkcjonują w świecie Zachodu, z drugiej zaś – mają również stanowić drogowskaz wskazujący kierunki, w których ruch libertariański powinien podążać, zmierzając do osiągnięcia swoich celów ostatecznych.

Główny problem badawczy niniejszego rozdziału można scharakteryzować następująco: jeśli, jak nawiązując do Lorda Actona, konstatował Rothbard, liberta-

rianizm jest „filozofią poszukującą polityki”, to czy poszukiwania prowadzone przez Hoppego można uznać za udane¹? Innymi słowy, czy rekomendowane przez niego środki odpowiadają celom wynikającym z libertariańskiej filozofii politycznej? Odpowiedź na to pytanie nie jest jednoznaczna. Z jednej strony, libertarianizm nie doczekał się wciąż takiego ujęcia doktrynalnego, które pozwalałoby jego zwolennikom patrzeć w przyszłość z optymizmem oraz aktywnie podejmować działania niosące ze sobą realną perspektywę ostatecznego sukcesu w dającej się przewidzieć przyszłości. Jak postaramy się pokazać, taka sytuacja nie wiąże się wyłącznie z akcydentalnym stanem libertariańskiej debaty oraz spraw społecznych w ogólności. Polityczne ograniczenia libertarianizmu tkwią w samej jego naturze, mając swoje źródło w etycznym i metodologicznym rygoryzmie tej filozofii. Z drugiej strony, koncepcje wysuwane przez Hoppego, mimo pewnych błędów i uproszczeń, dają libertarianom zasadniczo realistyczną wizję spełnienia ich ideału politycznego w dalszej przyszłości.

Na tę generalną tezę krytyczną składają się dwie tezy cząstkowe. W odniesieniu do koncepcji aliansu z siłami prawicowego populizmu wskazujemy, że libertarian istotnie łączą z prawicą tego typu pewne punkty stykowe. Jednocześnie niektóre proponowane elementy libertariańsko-prawicowej agendy wprost kolidują z etycznymi pryncypiami libertarianizmu. Życzliwie oceniamy natomiast proponowany przez Hoppego secesjonizm, aczkolwiek i tu identyfikujemy istotne zastrzeżenia, jakimi musi być obwarowane poparcie libertarian dla inicjatyw zmierzających do podziału istniejących jednostek państwowych.

Z historycznego-systematycznego punktu widzenia zwracamy natomiast uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, akcentujemy zbieżność doktryny Hoppego z późnymi tezami Rothbarda, jednocześnie uwypuklając istotne różnice pomiędzy tymi dwoma autorami. Po drugie, choć zarówno w warstwie opisowej, jak i krytycznej przedstawiamy idee aliansu z prawicowym populizmem oraz secesjonizmu odrębnie, jednocześnie prezentujemy doktrynę Hoppego jako jednolitą doktrynę prawicowego libertarianizmu, wyrastającą z dokonanego przez filozofa w latach 90. zwrotu ku specyficznemu rozumianemu konserwatyzmowi.

1. Populistyczna prawica

1.1. Paleolibertarianizm

Formułowane przez Hoppego postulaty umieszczenia libertarianizmu w szerszym nurcie antyestablishmentowej prawicy nie tylko wpisują się w przedstawiony w po-

¹ M.N. Rothbard, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, Auburn 2000, s. 25.

przednim rozdziale teoretyczny projekt libertariańsko-konserwatywnej syntezy, ale również nawiązują do wcześniejszych wysiłków organizacyjnych Rothbarda, który pod koniec życia – na przełomie lat 80. i 90. ubiegłego stulecia – odciął się od współtworzonej przedtem przez siebie Partii Libertariańskiej (PL), by nawiązać współpracę ze środowiskiem tzw. paleokonserwatystów. Zwiąże przedstawienie tamtych wydarzeń, których uczestnikiem był także Hoppe, wydaje się niezbędne dla osadzenia sporu, jaki toczy on z częścią współczesnego ruchu libertariańskiego, w odpowiednim kontekście historycznym.

Wykazując ambicje polityczne (aczkolwiek nie będąc nigdy politykiem zawodowym i nie ubiegając się ani razu o żaden publiczny urząd), Rothbard przechodził na przestrzeni swojego życia przez kilka bardzo różniących się od siebie etapów politycznego zaangażowania. Należy przy tym podkreślić, że zmiany te nie sygnalizowały w jego przypadku znaczących wolt ideowych. Filozofia Rothbarda pozostawała w swych substancjalnych właściwościach niezmienna, począwszy od lat 50., kiedy to poglądy „Pana Libertarianina” uległy krystalizacji². Przyczyny przyłączania się przez niego do kolejnych obozów polityczno-ideowych oraz opuszczania ich miały raczej charakter sytuacyjny – zależnie od okoliczności czasu i miejsca, Rothbard widział więcej punktów wspólnych z libertarianizmem po stronie amerykańskiej lewicy bądź prawicy.

Trzeba zarazem zaznaczyć, że polityczne ruchy Rothbarda zbiegały się ze zmianą jego autoidentyfikacji na osi lewica-prawica, aczkolwiek trudno dziś rozstrzygnąć, co było tu przyczyną, a co skutkiem. W latach 60., w okresie organizacyjnego zwrotu na lewo, Rothbard pisał na przykład o libertarianizmie jako spadkobiercy historycznej wolnościowej lewicy (jak wiadomo, gdy na przełomie XVIII i XIX wieku kształtowała się diada lewica-prawica, dzieliła ona parlamenty przede wszystkim na – odpowiednio – liberałów i konserwatystów). Konserwatyzm charakteryzował natomiast jako partię starego porządku, wrogą wolności jednostki, relacjom kontraktowym, industrializacji i nowoczesności. Socjalizm miał z kolei stanowić orientację pośrednią, zabiegającą o liberalne cele (wolność) konserwatywnymi metodami (etatyzm)³. Wiele lat później, wzięwszy udział w prawyborczej konwencji Republikanina Patryka Buchanana, Rothbard będzie z entuzjazmem opowiadał, jak po latach politycznych wojaży udało mu się powrócić do prawdziwego (prawicowego) domu⁴.

² J. Raimondo, *Przeciw państwu. Biografia Murraya Newtona Rothbarda*, tłum. J. Wozinski, Kraków 2016, s. 67-72.

³ M.N. Rothbard, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature...*, s. 21-53.

⁴ J. Raimondo, *op. cit.*, s. 248.

Marcin Chmielowski wyróżnia cztery podstawowe fazy w politycznej aktywności Rothbarda⁵: 1. Lata wczesne, przypadające na okres od lat 40. do połowy 60. W tym czasie Rothbard czuł się częścią dawnej, przedwojennej amerykańskiej Starej Prawicy (*The Old Right*) – wolnorynkowej, wrogiej centralizacji, militaryzmowi i interwencjonizmowi USA w stosunkach międzynarodowych⁶. Całkowity rozbrat Rothbarda z konserwatyżmem i Republikanami nastąpił wskutek zdominowania prawej strony amerykańskiej sceny politycznej przez różne orientacje interwencjonistyczne w okresie zimnej wojny⁷; 2. Okres współpracy z Nową Lewicą, datowany od połowy lat 60. do 1971 roku. Rothbard podejmował wówczas dialog z lewicowymi, rewizjonistycznymi historykami takimi jak wspomniany już w tej pracy Gabriel Kolko, a także pojawiał się osobiście na zjazdach i konwencjach antysystemowej, kontrkulturowej lewicy. Na wspólną platformę libertarian i lewicowych kontestatorów składały się przede wszystkim kwestie sprzeciwu wobec wojny w Wietnamie i przymusowego poboru do wojska, a także walki z prohibicją antynarkotykową⁸; 3. Działalność w założonej w 1971 roku Partii Libertariańskiej. Choć Rothbard od początku zaangażowany był w jej funkcjonowanie, nie wierzył bynajmniej w możliwość objęcia przez PL władzy w USA, a następnie odgórnej likwidacji państwa. Od samego początku partia – która, choć istnieje do dziś, nie osiągnęła nigdy sukcesów wyborczych w dwupartyjnym systemie amerykańskim – miała raczej stanowić dodatkowy kanał promocji idei libertariańskich; 4. Okres paleolibertariański, przypadający na lata 1990-1995, zakończony śmiercią Rothbarda i najbardziej nas tu interesujący⁹.

W 1990 roku na łamach magazynu „Rothbard-Rockwell Report”, wydawanego przez Rothbarda wspólnie z Lew Rockwellem, ekonomistą i działaczem libertariańskim, wraz z którym już w 1982 roku zakładali The Ludwig von Mises Institute, ukazuje się programowy tekst zatytułowany *Why Paleo?*. Rothbard wyjaśnia w nim przyczyny swojego wystąpienia z Partii Libertariańskiej, a ponadto deklaruje zniechęcenie do całego ruchu libertariańskiego w jego dotychczasowej formie. Rozczarowanie to wprost wskazuje Rothbard jako powód, dla którego – będąc

⁵ M. Chmielowski, *Murray N. Rothbard's Paleolibertarianism. In Search for a Political Success During the Republican Party Presidential Primaries 1992*, „Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas” 2016, 2 (19), s. 375.

⁶ Na temat Starej Prawicy zob. szerzej J. Spindel, *Indywidualizm amerykańskiej Starej Prawicy*, „Historia i Polityka” 2011, nr 6 (13), s. 41-50.

⁷ Zob. szerzej: M.N. Rothbard, *The Betrayal of the American Right*, Auburn 2007, *passim*. Por. J. Raimondo, *op. cit.*, s. 88-100.

⁸ Na temat tego okresu w działalności Rothbarda zob. szerzej J. Raimondo, *op. cit.*, s. 166-178.

⁹ Na temat przesuwania się Rothbarda na osi lewica-prawica oraz genezy paleolibertarianizmu zob. też M. Zwolinski, J. Tomasi, *The Individualists. Radicals, Reactionaries, and the Struggle for the Soul of Libertarianism*, Princeton-Oxford 2023, rozdz. 7.

przecież twórcą tego nurtu – odmawia dalszego posługiwania się nazwą „libertarianizm” w odniesieniu do swoich poglądów, preferując w jej miejsce termin „paleolibertarianizm”.

Pierwsza z przyczyn jest natury filozoficznej. Rothbard, po raz pierwszy zajmując wyraźne stanowisko w tej kwestii, opowiada się za rozszerzeniem obszaru zainteresowania myśli libertariańskiej poza zagadnienia teorii sprawiedliwości, rynku i państwa. Choć – jak podkreśla w innym tekście opublikowanym w „Rothbard-Rockwell Report” – libertarianizm jest „logicznie kompatybilny z niemal każdym podejściem do kultury, społeczeństwa i zasad moralnych”, „psychologicznie, socjologicznie i praktycznie to zwyczajnie tak nie działa”¹⁰. Środowiskiem najbardziej sprzyjającym wolności jest bowiem „burżuazyjna, chrześcijańska kultura”¹¹.

Drugi powód leży w obszarze politycznej strategii. Według Rothbarda, pomimo upływu ponad dwudziestu lat od hipisowskiej rewolucji, nad ruchem libertariańskim wciąż unosił się duch lata miłości. W jego optyce, większość aktywistów przyciąga do libertarianizmu klimat rewolty wymierzonej nie tylko w państwo, ale w istocie przeciwko wszelkim hierarchiom i autorytetom burżuazyjnego społeczeństwa. Typowy Libertarianin (*Modal Libertarian*) u progu lat 90. to według Rothbarda podstarzały kombatant dawnej młodzieżowej kontestacji, którego naczelnym hasłem jest kwestionowanie wszelkich autorytetów i norm kulturowych (*Question Authority!*)¹². Jego osobowość przesiąknięta jest „hipisizmem” (*hippiedom*). Jest on wprawdzie niezłe odczytany w teorii libertariańskiej, ale o sprawach światowych wie mniej niż „szeregowy członek najbardziej marginalnej sekty trockistowskiej”. Jego jedyny kontakt z kulturą sprowadza się do lektury książek science-fiction. Żywi wrogość względem chrześcijaństwa, jednak jego deklaratywna antyreligijność nierzadko nie przeszkadza mu bynajmniej w byciu zwolennikiem *New Age*. Nie

¹⁰ M.N. Rothbard, *Big-Government Libertarians*, [w:] *The Irrepressible Rothbard. The Rothbard-Rockwell Report Essays of Murray N. Rothbard*, red. R. Rockwell, Burlingame 2000, s. 101.

¹¹ *Idem*, *Why Paleo?*, „Rothbard-Rockwell Report” 1990, 1 (2), s. 3. Brak tu miejsca na szersze zdanie sprawy z przesłanek, które doprowadziły Rothbarda do takiego stanowiska. Choć sam autor w swojej późnej publicystyce – mając zapewne na względzie rygorystyczność, jakie narzuca konwencja artykułu prasowego – mówi na ich temat niewiele, więcej informacji można znaleźć w jego pracach naukowych, przede wszystkim w przygotowywanej w tym samym okresie historii myśli ekonomicznej (niestety nieukończony z powodu śmierci Rothbarda – zdążył on opracować jedynie dwa pierwsze tomy, poświęcone myśli przed-Smithowskiej oraz ekonomii klasycznej). W dziele tym przedstawia on rewizjonistyczny obraz dziejów ekonomii, zgodnie z którym początków idei wolnorynkowych należy doszukiwać się w hiszpańskiej myśli późnoscholastycznej, natomiast protestancka ekonomia klasyczna doprowadziła raczej do zaprzepaszczenia dorobku poprzednich wieków i stworzyła grunt pod rozwój marksizmu. Twierdzeń Rothbarda odnośnie do związku między chrześcijaństwem a wolnym rynkiem nie należy więc odczytywać jako prostego powtórzenia znanych tez Maxa Webera o protestanckiej genezie kapitalizmu. *Idem*, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, Vol. 1-2, Auburn 2006.

¹² *Idem*, *Why Paleo?*, s. 4.

chodzi mu więc o konsekwentny, walczący ateizm spod znaku Ayn Rand, choć i jej poglądy odcisnęły na myśleniu Typowego Libertarianina swoje piętno. Ostatecznie wszystko sprowadza się u niego do konfrontacji z tradycyjną, burżuazyjną kulturą i charakterystyczną dla niej religią, przeciw którym występuje on motywowany zarówno przez randyzm, jak i nieprzemijającą młodzieżową rebelię¹³.

Nakreślony przez Rothbarda wysoce urągliwy wizerunek Typowego Libertarianina, niezależnie od tego, czy i w jakim stopniu prawdziwy¹⁴, pełni istotną funkcję w uzasadnianiu projektowanej politycznej strategii. Punktem wyjścia paleolibertarianizmu na poziomie politycznej praktyki było bowiem uznanie, że ruch libertariański wyalienował się z amerykańskiej kultury, a przez to adresował swoje przesłanie do kontestatorskiej mniejszości i stracił zdolność oddziaływania na masy. W ocenie Rothbarda, właściwą grupą docelową powinni być tymczasem dla libertarian przedstawiciele tzw. *Middle America* – „ludzie z klasy średniej lub robotniczej”¹⁵. Koncepcja ta wiąże się ponadto z rewizją strategii na rzecz liberalizmu zaproponowanej przez Hayeka. Miała ona polegać na podejściu odgórnym – propagowaniu idei wolnościowych wśród elit intelektualnych, by – poprzez medialnych opiniotwórców – stopniowo spływały one do ogółu społeczeństwa¹⁶. Dla Rothbarda wizja ta była zwyczajnie nierealistyczna. Podobnie jak później Hoppe, dowodził on, że w warunkach etatyzacji całego systemu edukacyjnego intelektualiści zajmują pozycję państwowych ideologów, odpłacając się w ten sposób władzy za pewne i dobrze płatne posady, których istnienie stanęłoby na wolnym rynku pod znakiem zapytania. Dla sprawy libertarianizmu większość z nich jest więc stracona, a zasoby ruchu powinny posłużyć dotarciu do przeciętnych Amerykanów¹⁷.

¹³ *Ibidem*, s. 4-5. Oskarżanie Rand o sprzyjanie antyburżuazyjnym i „hipisowskim” tendencjom w ruchu libertariańskim jest częstym motywem w paleolibertariańskiej publicystyce. Wydaje się jednak, że winno być ono złożone na karb wzajemnej niechęci, jaką – mimo daleko idących zbieżności teoretycznych – darzą się od czasów zerwania przez Rothbarda i Rand relacji towarzyskich libertarianie i obiektywiści. W rzeczywistości, o ile wojujący ateizm stanowi niewątpliwie jeden ze znaków rozpoznawczych autorki *Atlasa zbuntowanego*, przypisywanie jej sympatii wobec antyburżuazyjnej kontrkultury jest z pewnością nieporozumieniem. Wprost przeciwnie: zacieklej krytyce Nowej Lewicy oraz ruchów młodzieżowych lat 60. poświęciła Rand osobny zbiór esejów. A. Rand, *Powrót człowieka pierwotnego: rewolucja antyprzemysłowa*, tłum. Z.M. Czarnecki, Poznań 2003. Na temat genyzy konfliktu pomiędzy środowiskami libertarian i obiektywistów zob. J. Raimondo, *op. cit.*, s. 122-136.

¹⁴ Walter Block, również uczestnik ruchu libertariańskiego w tamtym okresie i dekadach go poprzedzających, podaje w wątpliwość wiarygodność filipiki Rothbarda. Według niego typ ludzki opisywany przez autora *O nową wolność* nie był nigdy wśród libertarian dominujący, obejmując nie więcej niż dziesięć procent aktywistów. W. Block, *Plumb-Line Libertarianism, A Critique of Hoppe*, „Reason Papers” 2007, 29, s. 157.

¹⁵ M.N. Rothbard, *Why Paleo?*, s. 3.

¹⁶ F.A. Hayek, *Intelektualiści a socjalizm*, tłum. P. Mroczkowski, Warszawa 2012.

¹⁷ M.N. Rothbard, *Right-Wing Populism*, [w:] *The Irrepressible Rothbard*, s. 39.

Podobnego zdania był Lew Rockwell. W programowym tekście pt. *The Case for Paleolibertarianism* przywołuje on wyniki badań społecznych dotyczących poziomu religijności w Stanach Zjednoczonych oraz w Partii Libertariańskiej. Podczas gdy w Boga wierzy 94% Amerykanów, podobne deklaracje składa zaledwie 27% członków PL¹⁸. Mając świadomość, że libertarianizm nie jest ufundowany na wierze religijnej, a wielu jego czołowych przedstawicieli – w tym sam Rothbard – nie jest osobami wierzącymi, Rockwell uważał, że tylko doceniając chrześcijaństwo jako pozytywne zjawisko społeczne i odwołując się do jego wolnościowych wątków, libertarianie mogą zaskarbić sobie sympatię szerszego grona Amerykanów¹⁹.

Omawiany esej Rockwella zawiera ponadto dziesięciopunktową deklarację ideową paleolibertarianizmu. Pierwszych sześć punktów przynosi dezyderaty charakterystyczne dla libertarianizmu jako takiego: apologię własności prywatnej i wolnego rynku oraz potępienie państwa jako ich przeciwieństwa, w szczególności zaś państwa opiekuńczego oraz „garnizonowego” (*the garrison State*), czyli amerykańskiego militarysty²⁰. Specyfikę paleolibertarianizmu konstytuują natomiast punkty od siódmego do dziesiątego. W punkcie siódmym pisze Rockwell o egalitaryzmie jako destrukcyjnym dla własności prywatnej, ale również „społecznego autorytetu” (*social authority*). Społeczny autorytet – jak czytamy w kolejnym punkcie – jest rozumiany „jako ucieleśniony w rodzinie, kościele, wspólnocie i innych instytucjach pośredniczących – jako wspierający ochronę jednostki przed Państwem [majuskuła w oryginale – N.S.] i jako konieczny dla wolnego i cnotliwego (*virtuous*) społeczeństwa”. Punkt dziewiąty głosi z kolei, że „zachodnia kultura jest w szczególności warta zachowania i obrony”. Wreszcie, Rockwell stwierdza, że „obiektywne standardy moralności, w szczególności te obecne w tradycji chrześcijańskiej i judaistycznej, mają zasadnicze znaczenie dla wolnego i cywilizowanego porządku społecznego”²¹. Ten mariaż libertariańskiego *credo* z zachodnio-chrześcijańskim kulturowym konserwatyzmem – bo tak można zdefiniować paleolibertarianizm – zwięźle podsumował Rothbard, pisząc: „Domagamy się *wolności plus (liberty plus)*”²².

Stojąc na gruncie tak sformułowanych pryncypiów, Rothbard, Rockwell i ich zwolennicy (w tym Hoppe) mogli przystąpić do poszukiwania stronników na amerykańskiej prawicy. Znaleźli ich w środowisku paleokonserwatystów, budując wraz z nimi „paleo-sojusz” (*paleo-alliance*). Terminem „paleokonserwatyzm” określa się dość różnorodną grupę krytycznych wobec głównego nurtu Partii Republikańskiej

¹⁸ R. Rockwell, *The Case for Paleolibertarianism and Realignment on the Right*, [b.m.w.] 1990, s. 9.

¹⁹ *Ibidem*, s. 9-10.

²⁰ *Ibidem*, s. 6-7.

²¹ *Ibidem*, s. 7.

²² M.N. Rothbard, *Why Paleo?*, s. 3.

intelektualistów, polityków i działaczy, których wspólnym mianownikiem – a także punktem stycznym z poglądami paleolibertarian – była niechęć w stosunku do interwencjonistycznej polityki zagranicznej USA po zakończeniu zimnej wojny oraz populizm, pojmowany w specyficznym amerykańskim stylu jako myśl polityczna i polityka deklarująca występowanie przeciwko elitom biznesowo-politycznym w obronie interesów przeciętnych Amerykanów (wspomniana *Middle America*)²³. Głównym polemicznym punktem odniesienia dla paleokonserwatystów były więc od początku nie tylko cała lewica, ale również tworzący establishment Republikanów neokonserwatyści²⁴. Zaczynające się już w roku 1989, coraz intensywniejsze kontakty prawicowych libertarian z takimi paleokonserwatywnymi intelektualistami jak Joseph Sobran, Mel Bradford, Thomas Flemming czy Paul Gottfried zaowocowały utworzeniem w roku 1990 John Randolph Club, mającego stanowić forum wymiany myśli pomiędzy obiema stronami sojuszu²⁵. Na płaszczyźnie politycznej współpraca poskutkowała natomiast poparciem przez Rothbarda i Rockwella lansowanej przez paleokonserwatywną mniejszość GOP kandydatury Patricka J. Buchanana w republikańskich prawyborach 1992 roku²⁶. Rothbard zaproponował na potrzeby kampanii zawartą w ośmiu punktach agendę, której treść warto tu przytoczyć, gdyż wrócimy do niej później, podejmując się próby oceny strategicznych sojuszy libertarian z populistyczną prawicą. Przedstawiała się ona następująco: „1. Ciąć podatki; 2. Ciąć wydatki państwa opiekuńczego; 3. Znieść przywileje rasowe i grupowe; 4. Odzyskać ulice: zmiażdżyć przestępców; 5. Odzyskać ulice: pozbyć się meneli (*bums*); 6. Znieść Rezerwę Federalną: uderzyć w banksterów; 7. *America First*; 8. Bronić wartości rodzinnych”²⁷.

O ile pierwsze dwa punkty wydają się z libertariańskiego punktu widzenia dość oczywiste, o tyle zawartość pozostałych wymaga krótkiego rozjaśnienia. Przez zniesienie przywilejów rasowych i grupowych rozumiał Rothbard porzucenie akcji afirmacyjnej, a także zakwestionowanie samego pojęcia praw obywatelskich jako pozytywnych uprawnień oderwanych od praw własności. Najbardziej kon-

²³ M. Chmielowski, *op. cit.*, s. 379-384.

²⁴ Na temat neokonserwatyzmu zob. np. *Neokonserwatyzm*, red. I. Stelzer, tłum. D. Suwik i in., Warszawa 2007; J. Bartyzel, *Neokonserwatyzm amerykański. Jego geneza, rozwój i wpływ na politykę USA*, „Dialogi Polityczne-Political Dialogues” 2019, 27, s. 11-28; R. Skarzyński, *Od neokonserwatywnego marzenia do doktryny Busha. Amerykańska wizja jednobiegunowego imperium i jej polskie kopie*, „Pro Fide, Rege et Lege” 2012, 1 (69), s. 24-41; S.A. Niewiński, *Wizja polityki zagranicznej u neokonserwatystów amerykańskich*, „Pro Fide, Rege et Lege” 2012, 1 (69), s. 41-55.

²⁵ M. Chmielowski, *op. cit.*, s. 380.

²⁶ M.N. Rothbard, L. Rockwell, *For President: Pat Buchanan*, „Rothbard-Rockwell Report” styczeń 1992, s. 1-5. Szerzej nt. kampanii Buchanana i udziału w niej libertarian zob. M. Chmielowski, *op. cit.*, s. 385.

²⁷ M.N. Rothbard, *Right-Wing Populism*, s. 40-41.

trowersyjne punkty o numerach 4 i 5 mają za podstawę przesłankę, która – jak widzieliśmy – jest kluczowa także dla Hoppeańskiej teorii migracji. Jak powiada Rothbard, „musimy ostatecznie odrzucić lewicowo-libertariański pogląd, że zasoby zarządzane przez rząd muszą być szambem (*cesspool*)”. Zamiast tego, „powinniśmy starać się zarządzać państwowymi obiektami w sposób najbardziej sprzyjający biznesowi lub sąsiedzkiej kontroli”²⁸. Stąd postulat pozbycia się z przestrzeni publicznej bezdomnych, co zdaniem Rothbarda powinno zachęcić ich do znalezienia sobie produktywnego zajęcia. Nawet jeśli w wielu przypadkach tak się nie stanie, Rothbard kwituje tę możliwość wzruszeniem ramion. „Dokąd pójdą?” – pyta, i natychmiast odpowiada: „A kogo to obchodzi?”²⁹. Z kolei w sprawie walki z przestępcami – „rabusiami, bandytami, gwałcicielami i mordercami” – Rothbard domaga się zwiększenia uprawnień policji, tak by mogła ona wymierzać kary na gorącym uczynku, oczywiście z możliwością pociągnięcia funkcjonariuszy do odpowiedzialności w wypadku popełniania błędu.

Mniej kontrowersji u zwolennika bezkompromisowego antyetytyzmu budzi hasło szóste. Widać tu, jak Rothbard stara się łączyć tradycyjne postulaty libertarian i szkoły austriackiej związane z pozbawieniem państwa kontroli nad podażą pieniądza z retoryką populistyczną („uderzyć w banksterów”). Podobnie ocenić można punkt siódmy. Slogan „America First”, wykorzystywany przez przeciwników globalnego zaangażowania USA w różnych okresach historycznych, a w latach 90. XX wieku przypomniany przez stronnictwo Buchanana, wpisuje się zarówno w retorykę populistycznej prawicy, jak i pryncypialny sprzeciw wobec prawa państwa do prowadzenia wojen, który cechuje myśl libertariańską³⁰. Wreszcie, próbą umieszczenia postulatów typowo libertariańskich w dyskursie prawicowym jest hasło obrony wartości rodzinnych, pod którym kryje się u Rothbarda nic innego, jak pozbawienie państwa władzy nad rodziną, a w szczególności „zastąpienie kontroli państwa kontrolą rodzicielską”, zwłaszcza w obszarze edukacji³¹. Dopóki istniejące okoliczności polityczne nie pozwalają na pełną prywatyzację szkolnictwa, powinno się według Rothbarda dążyć przynajmniej do jak najdalej posuniętej decentralizacji, przekazując zarządzanie szkołami w ręce wspólnot lokalnych³².

²⁸ *Ibidem*, s. 41.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Na temat krytycznych wobec neokonserwatyizmu i imperializmu amerykańskiego poglądów Buchanana (który, określając się jako amerykański nacjonalista, uznaje globalny prymat USA za przejaw liberalnego-demokratycznego internacjonalizmu i mesjanizmu), zob. np. P.J. Buchanan, *Prawica na manowcach, czyli jak neokonserwatyści zniszczyli Reaganowską rewolucję i zawłaszczyli prezydenturę Busha*, tłum. J. Morka, Wrocław 2005; *idem*, *Samobójstwo supermocarstwa: czy Ameryka przetrwa do roku 2025?*, tłum. J. Morka, Wrocław 2013.

³¹ M.N. Rothbard, *Right-Wing Populism*, s. 41.

³² *Ibidem*.

1.2. Nowa Kontrkultura i Alternatywna Prawica

Zbliżenie z paleokonserwatystami w pierwszej połowie lat 90. odegrało dla Hoppego istotną rolę formacyjną. Jak sam wydaje się przyznawać, to właśnie za sprawą kontaktów nawiązanych w ramach John Randolph Club jego poglądy ewoluowały w kierunku libertarianizmu o wyraźnie konserwatywnym zabarwieniu³³. Hoppe wspomina: „Antyestablishmentowi austro-libertarianie pragnęli nauczyć się od konserwatywnej strony więcej na temat kulturowych wymogów wolnego i prosperującego społeczeństwa. Myślę, że przynajmniej mnie się to udało”³⁴.

John Randolph Club rozpadł się jednakże wkrótce po śmierci Rothbarda i, jak uważa Hoppe, istniały ku temu poważne przesłanki merytoryczne. Główną przyczyną był jego zdaniem fakt, że chęć libertarian, by wzbogacić swoją filozofię polityczną o głębsze zrozumienie kultury, nie spotkała się z symetrycznym dążeniem paleokonserwatystów do poszerzenia swojej wiedzy na temat ekonomii, której mogliby uczyć się od przedstawicieli szkoły austriackiej. Bez znajomości ekonomii – według Hoppego „królowej nauk społecznych” – zrozumienie zjawisk społecznych jest tymczasem niemożliwe³⁵. Nie pojąwszy uprzednio jej zasad, jest się narażonym na systematyczne błędzenie w wyjaśnianiu i interpretacji zdarzeń, i to właśnie stało się udziałem ruchu paleokonserwatywnego. Buchanan, oprócz słusznych według Hoppego postulatów ograniczenia amerykańskiej obecności militarnej w świecie w imię amerykańskich interesów narodowych, oparł swoją kampanię wyborczą na hasłach rozszerzania protekcjonizmu oraz rozbudowy instytucji państwa opiekuńczego, pragnąc w ten sposób przyciągnąć do siebie elektorat amerykańskiego proletariatu. Ostatecznie więc jego program stał się mieszanką motywów nacjonalistycznych i socjalistycznych. Hoppe pisze: „Z oczywistych powodów, zwolennicy tego rodzaju konserwatyzmu nie nazywają go tak, jak powinien być nazywany. Doktryna ta jest bowiem znana jako narodowy socjalizm”³⁶. Przedstawione w poprzednim rozdziale argumenty wysuwane przez Hoppego na rzecz tezy o istnieniu związku przyczynowego pomiędzy działalnością państwa opiekuńczego a tym, co wraz z konserwatystami rozpoznaje on jako moralno-kulturowy rozkład, skierowane były między innymi przeciwko Buchananowi i jego poplecznikom. W *Demokracji...* Hoppe konkluduje: „Konserwatyzm Buchanana

³³ H.-H. Hoppe, *The Great Fiction. Property, Economy, Society, and the Politics of Decline*, Auburn 2021, s. 542.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Idem*, *Democracy – the God that Failed. The Economics and Politics of Monarchy, Democracy, and Natural Order*, New Brunswick-London 2007, s. 193, wyd. polskie: *Demokracja – bóg, który zawiódł. Ekonomia i polityka monarchii, demokracji i ładu naturalnego*, tłum. W. Falkowski, J. Jabłecki, Warszawa 2006, s. 259.

jest fałszywy; chce przywrócenia tradycyjnej moralności, a jednocześnie opowiada się za utrzymaniem instytucji, które są odpowiedzialne za wypaczenie i zniszczenie tradycyjnych zasad moralnych³⁷.

Zdaniem Hoppego kluczową lekcją, jaką libertarianie powinni wyciągnąć z rozpadu JRC oraz kampanii Buchanana, jest niepokładanie zaufania w polityce i politykach³⁸. Filozof zachowuje co prawda dla Buchanana sporo rewerencji – podziela jego poglądy odnośnie do kryzysu cywilizacji zachodniej, czemu wyraz dał w niezwykle przychyłnej recenzji książki Buchanana *Śmierć Zachodu*³⁹. Mimo szorstkiej krytyki jego poglądów, nie waha się też nazwać go „wybitnym człowiekiem” (*great man*)⁴⁰. Ostatecznie jednak był Buchanan według Hoppego „w sercu politykiem, który ponad wszystko wierzył w rząd jako środek przeprowadzania zmiany społecznej”⁴¹.

Powyższe deklaracje można odczytywać jako korektę paleolibertariańskiego stanowiska Rothbarda, którego część stanowiła idea akcji politycznej (wyborczej) skierowanej do klasy średniej i robotniczej. Nie oznacza to bynajmniej powrotu do zorientowanej na intelektualistów strategii Hayekowskiej. Tę odrzuca Hoppe z tych samych pobudek, co Rothbard. Dodatkowo, rozszerza on klasową analizę pozycji intelektualistów w systemie etatystycznym na działalność wolnorynkowych think-tanków takich jak waszyngtoński Cato Institute⁴². W ocenie Hoppego ich gradualistyczny *modus operandi* oparty na stałym lobbingu w Kongresie oraz innych instytucjach rządu federalnego jest całkowicie błędny. Prowadzi mianowicie do nadmiernych kompromisów ideowych, wymuszanych przez potrzebę zachowania wiarygodności w oczach politycznych partnerów oraz sponsorów. Jednocześnie kosztem tym nie udaje się osiągnąć żadnych znaczących sukcesów – zgodnie z wewnętrzną logiką demokratycznego Lewiatana, hipertrofia państwa postępuje nieprzerwanie. Co więcej, w interesie instytucji w rodzaju Cato Institute wcale nie leży zmiana tego stanu rzeczy. Zdaniem Hoppego mogą one prosperować

³⁷ *Ibidem*, s. 199, wyd. polskie: s. 266-267. W przekładzie polskim słowo „false” oddano jako „zakłamany”. Wskazane jest jednak raczej bardziej dosłowne tłumaczenie „fałszywy”. W przeciwieństwie do przymiotnika „zakłamany” nie przesądza ono bowiem o złośliwej intencji, której Hoppe Buchananowi nie imputuje.

³⁸ *Idem*, *The Great Fiction*, s. 542.

³⁹ *Idem*, *Reviving the West*, <https://www.lewrockwell.com/2002/04/hans-hermann-hoppe/reviving-the-west/> [dostęp 1.06.2023].

⁴⁰ *Idem*, *Getting Libertarianism Right*, s. 81.

⁴¹ *Idem*, *The Great Fiction*, s. 542.

⁴² Warto zaznaczyć, że spór toczony przez Hoppego z tą bodaj czy nie największą instytucją przedstawiającą się jako libertariańska również ma korzenie w konflikcie, którego stroną był Rothbard. „Pan Libertarianin” należał wprawdzie do założycieli Instytutu, by po kilku latach zostać z niego wyrzuconym wskutek różnic personalnych, a także rozbieżności odnośnie do stopnia radykalizmu, jaki cechować powinien ruch libertariański. J. Raimondo, *op. cit.*, s. 203-235.

tak długo, jak długo istnieje polityka, a reprezentujący wielki biznes donatorzy potrzebują ich, aby zdobywać dostęp do ucha polityków. Hoppe posuwa się nawet do złośliwego określenia ich mianem „przemysłu ograniczonego rządu i wolnego rynku” (*the limited-government-free-market industry*; jest to zapewne analogia do pojęcia *the Holocaust Industry*, wprowadzonego przez Normana Finkelsteina)⁴³.

Zamiast do aktywności na poziomie elit intelektualnych i politycznych, wzywa Hoppe do tworzenia „nowej kontrkultury”⁴⁴. Funkcję jej inkubatora spełnić ma założone przez niego w 2006 roku Property and Freedom Society (PFS). Jest to organizacja o typie zbliżonym do znanego, klasyczo-liberalnego Mont Pelerin Society, którego członkiem był Hoppe przez jakiś czas na przełomie lat 80. i 90.⁴⁵ Jego coroczne zjazdy grupują bliskich Hoppemu autorów reprezentujących szerokie spektrum wrogiej establishmentowi prawicy z różnych krajów. Choć wśród prelegentów znajdują się liczni libertarianie (m.in. Kinsella, Van Dun i sam Hoppe), zapraszani są także inni mówcy, których zbiorczo określić można jako przedstawicieli antyestablishmentowej (przeważnie wolnorynkowej, choć niekoniecznie) prawicy. Na zaproszenie Hoppiego swoje wykłady wygłaszali m.in. nieformalny przywódca tzw. Alternatywnej Prawicy Richard Spencer, także kojarzony z nią pisarz polityczny Jared Taylor, znany z badań nad IQ jako decydującą determinantą rozwoju cywilizacyjnego psycholog Richard Lynn, paleokonserwatywny eseista Paul Gottfried, a także Janusz Korwin-Mikke⁴⁶.

W słowach, za pomocą których opisuje Hoppe misję PFS, daje się wyczuć posmak czegoś, co Jerzy Szacki nazywa „utopią zakonu” – czyli wizji radykalnego przekroczenia istniejącego porządku politycznego, które dokonuje się w ramach wspólnoty odcinającej się od zdegenerowanej rzeczywistości, jaka ją otacza⁴⁷. W świecie demokratycznego etatyzmu i upadku kultury – określanego przez Hoppiego

⁴³ H.-H. Hoppe, *The Great Fiction*, s. 397.

⁴⁴ *Idem*, *Getting Libertarianism Right*, s. 57.

⁴⁵ Jak wspomina, jego wystąpienia na forum tego stowarzyszenia spotykały się z raczej chłodną recepcją ze względu na antypaństwowy i antydemokratyczny radykalizm zawartych w nich tez. Powołanie do życia własnego stowarzyszenia wynikało również z rozczarowania członkostwem w tej sławnej organizacji, której członkami byli w przeszłości m.in. Mises, Hayek czy też Popper. W ocenie Hoppiego z biegiem lat coraz bardziej zbliżała się ona do demokratycznych elit rządzących, co – tak samo jak w Cato Institute – owocowało tabuizacją najbardziej niepoprawnych politycznie tematów. Dotyczyć to miało nie tylko anarchokapitalizmu oraz krytyki demokracji, ale również konserwatywnych elementów światopoglądu Hoppiego. *Idem*, *The Great Fiction*, s. 531.

⁴⁶ Zob. listy prelegentów podczas kolejnych zjazdów PFS na stronie internetowej Stowarzyszenia, <http://propertyandfreedom.org/meetings/> [dostęp 1.06.2023].

⁴⁷ J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000, s. 131 i nn. Terminu „utopia” używamy tu – podobnie jak Szacki – w sposób neutralny, odsyłający do wszelkich projektów radykalnego przeobrażenia zastanej rzeczywistości. Stosując go, nie chcemy w żadnym razie sugerować, że anarchokapilistyczna wizja Hoppiego stanowi ideę z natury nierealistyczną, tj. definitywnie niemożliwą do wcielenia w życie i utrzymania przez wzgląd na kolizję z naturą ludzką czy też prawami przyrody bądź ekonomii.

jako „Absurdystan” – osoby takie jak członkowie stowarzyszenia stanowiąc mając ginący gatunek, nowych Neandertalczyków⁴⁸. Spotkania PFS mają za zadanie zapewnić kontestatorom Absurdystanu duchowy azyl poza obiegiem polityki, oficjalnej akademii oraz mediów głównego nurtu. Hoppe deklaruje:

Cel minimum stanowi uchronienie kultury Neandertalczyków, czyli kultury naturalnego prawa, porządku i sprawiedliwości przed całkowitym wyginięciem. Mają one [spotkania PFS – N.S.] zapewnić intelektualną pożywkę dla tego coraz bardziej rzadkiego gatunku ludzi i kultury. Bardziej ambitnym zadaniem jest natomiast okazanie Neandertalczykom ich kulturze pomocy w odzyskaniu sił w oczach opinii publicznej poprzez zaprezentowanie ich jako gatunku oraz kontrkultury o unikalnej atrakcyjności⁴⁹.

Skład prelegentów pojawiających się na zjazdach PFS wskazuje wyraźnie, że Hoppe bynajmniej nie porzucił myśli o budowaniu pomostów pomiędzy libertarianizmem a antysystemową prawicą. Wciąż wykazuje on też ambicję przekształcenia libertarian w część szerszej prawicowej formacji, zdolnej skutecznie zaapelować do mas społecznych. Nieprzypadkowo wśród mówców na jego konferencjach znaleźć można luminarzy Alternatywnej Prawicy (*Alternative Right*, w skrócie *Alt-Right*), takich jak Spencer czy Taylor. Pod nazwą tą kryje się powstały na przestrzeni ubiegłej dekady szeroki, zdecentralizowany i heterogeniczny ruch społeczny⁵⁰. Szerszy rozgłos uzyskał on w 2016 roku, kiedy jego liderzy oraz internetowi aktywiści wspierali w kampanii prezydenckiej Donalda Trumpa, a także podczas brutalnych zamieszek w Charlottesville (2017) oraz ataków na Kapitol po przegranej przez Trumpa kolejnej kampanii (2021). Na wspólną tożsamość ideową *Alt-Right* składają się: odrzucenie dotychczasowej polityki Partii Republikańskiej, krytyka ideologii demokratycznego liberalizmu i praw człowieka, sytuowany (podobnie jak u paleokonserwatystów) w opozycji względem imperializmu i demoliberalnego mesjanizmu nacjonalizm amerykański (*America First!*), a przede wszystkim silna ekspozycja kwestii rasowych⁵¹. Choć w ramach Alternatywnej Prawicy

⁴⁸ H.-H. Hoppe, *Getting Libertarianism Right*, s. 71-73.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 72-73.

⁵⁰ Posługujemy się tu pojęciem *Alt-Right* w znaczeniu wąskim. W szerszym ujęciu termin ten oznacza ogół ruchów i partii współczesnej populistycznej, antysystemowej prawicy. Por. L. Szczegół, *Populizm retropijny. O tożsamości alternatywnej prawicy*, „Teoria Polityki” 2023, 7, s. 81-99.

⁵¹ Nie ma tu miejsca na wyczerpującą charakterystykę niejednorodnej ideologii *Alt-Right*. Bardziej kompleksowy opis przedstawiamy w: N. Slenzok, *Libertarianizm wobec Alternatywnej Prawicy*, „Pro Fide, Rege et Lege” 2018, 80. Por. także opracowanie książkowe: G. Hawley, *Making Sense of the Alt-right*, New York 2017. Z bujnej działalności ruchu w Internecie (manifestującej się choćby w masowej produkcji memów, z których bodaj czy nie najbardziej znanymi są te z żabą Pepe, przedstawianą w zależności od kontekstu jako na przykład Donald Trump, Jair Bolsonaro, Augusto Pinochet, a nawet Adolf Hitler czy żołnierz SS) zdaje sprawę A. Nagle, *Kill All Normies. Online Culture Wars From 4Chan and Tumblr to Trump and the Alt-Right*, Alresford 2017. W polskiej literaturze

znaleźć można dość rozległe spektrum poglądów dotyczących tych zagadnień, wolno stwierdzić, że warunkiem minimalnym przynależności do *Alt-Right* jest uznanie białego nacjonalizmu (definiującego naród amerykański jako z istoty oparty na dziedzictwie oraz politycznej, kulturowej i demograficznej dominacji ludności pochodzenia europejskiego), jak również tego, co wspomniany Taylor określił spopularyzowanym później terminem „realizm rasowy.” Jest to stanowisko uznające rasę za obiektywnie dany fundament jednostkowej i grupowej tożsamości, a także podkreślające wpływ czynników rasowych (przede wszystkim biologicznie zdeterminowanego współczynnika IQ) na rozwój cywilizacyjny oraz dysproporcje zachodzące pod tym względem pomiędzy poszczególnymi populacjami. Idee te jednoczą Alternatywną Prawicę pomimo daleko idącego pluralizmu poglądów. Ten ostatni stanowi rezultat braku jednolitej organizacji oraz wyboru Internetu jako podstawowej platformy działania⁵². Jak deklaruje Spencer w swoim manifestie *What It Means To Be Alt-Right*: „Rasa jest realna. Rasa ma znaczenie. Rasa jest fundamentem tożsamości”⁵³.

Wypada odnotować nieistnienie w ramach *Alt-Right* jednolitej linii ideologicznej w kwestiach gospodarczych. Co ciekawe, część czołowych przedstawicieli oraz aktywistów Alternatywnej Prawicy (w tym Spencer) swoje pierwsze polityczne kroki stawiała, wspierając w 2008 roku prawyborczą kampanię przedstawiającego się jako libertarianin kandydata na prezydenta Rona Paula. Z ruchem związani są także influencerzy i aktywiści inspirowani prawicowym libertarianizmem tacy jak Christopher Cantwell czy Stefan Molyneux. Mimo to zapatrywania prorasy i antyetatystyczne, choć obecne (deklaruje je np. Taylor), zostały w ramach *Alt-Right* szybko zmarginalizowane na rzecz gospodarczego nacjonalizmu. Szczególnie mocno, tak

pisze na ten temat M. Szymański, *Alternatywna prawica. Prawo do hejtowania?*, [w:] *Amerykańska myśl polityczna, ekonomiczna i prawna – zagadnienia wybrane*, t. 1, M. Urbańczyk, Ł. Bartosik, M. Tomczak, Poznań-Łódź 2018, s. 207-228. Prowadzona za pomocą memów internetowa wojna kulturowa w istotny sposób wpłynęła także na publiczny wizerunek Hoppego, w którego również wcieli się niekiedy Pepe. Hoppe przedstawiany jest przez swoich internetowych sympatyków z kabinem bądź w towarzystwie helikoptera, z którego – wzorem argentyńskiej junty Jorge Rafaela Videli – zrzucać ma do morza aktywistów lewicy. Dodajmy, że Hoppe nie wydaje się tym zjawiskiem zaniepokojony – jesienią 2017 r. na profilu Stephana Kinselli na Facebooku pojawiło się jego wspólne zdjęcie z Hoppem, na którym obaj pozują uśmiechnięci, trzymając w rękach figurkę helikoptera. Jak zauważa C.J. Engel, negatywną konsekwencją „memifikacji” Hansa-Hermann Hoppego jest fakt, że wielu słabiej czytanych sympatykom libertarianizmu osiągnięcia teoretyczne myśliciela są zupełnie nieznanne, a kojarzony jest on wyłącznie z politycznym prawicowym ekstremizmem, co w wielu bardziej progresywnie zorientowanych kręgach libertarianiskich prowadzi wręcz do postrzegania go jako faszysty. C.J. Engel, *The Memification of Hans Hoppe*, <http://www.hanshoppe.com/2019/04/the-memification-of-hans-hoppe/> [dostęp 1.06.2023].

⁵² G. Hawley, *op. cit.*, s. 13.

⁵³ R. Spencer, *What It Means To Be Alt-Right*, niedostępne, <https://altright.com/2017/08/11/what-it-means-to-be-alt-right/> [ostatni dostęp 1.03.2020].

jak przedtem w retoryce Buchanana, eksponowane są protekcyjizm oraz antyglobalizm. Nierzadko spotyka się ponadto jawne deklaracje narodowego socjalizmu⁵⁴.

Choć w świetle powyższej charakterystyki mogłoby się wydawać, że ideologia Alternatywnej Prawicy sytuuje się na antypodach myślenia libertariańskiego, pamiętajmy, że – jak pisaliśmy w poprzednim rozdziale – wątki rasowe w ostatnich latach coraz wyraźniej zaznaczają swoją obecność w pracach Hoppego. Wpisują się one w szerszą tendencję do coraz silniejszego eksponowania przez niego poglądów antyegalitarnych, prodyskryminacyjnych i swoiście komunitarystycznych (pro-wspólnotowych). Jak widzieliśmy, Hoppe, aczkolwiek *expressis verbis* nie sięga po ten termin, nie waha się nawet przyłączyć do typowej dla *Alt-Right* narracji o Białym Ludobójstwie, prezentując białych mężczyzn z klasy średniej jako główną ofiarę socjaldemokratycznej polityki *divide et impera* w jej dzisiejszej postaci. Pewien wspólny mianownik z *Alt-Right* tworzy również sprzeciw wobec globalnych procesów centralizacji politycznej, amerykańskiego imperializmu oraz unilateralizmu w stosunkach międzynarodowych. Wreszcie, Hoppego i Alternatywną Prawicę łączy krytyka masowej imigracji ludności nieeuropejskiego pochodzenia do USA oraz Europy. Zbieżności te umożliwiają w mniemaniu Hoppego zbliżenie stanowisk libertarian i Alternatywnej Prawicy oraz ich polityczną współpracę⁵⁵. Fenomenowi

⁵⁴ Zob. np. R. Spencer, *op. cit.*

⁵⁵ Najbardziej dobitnie sformułowanie koncepcji sojuszu pomiędzy *Alt-Right* a libertarianami znaleźć można nie w tekstach Hoppego, lecz Christophera „Chase’a” Rachelsa, libertariańskiego publicyisty młodego pokolenia udzielającego się na portalu internetowym Radical Capitalist. Nawołuje on nie tyle do taktycznego sojuszu libertarianizmu z *Alt-Right* lub ich teoretycznej syntezy, co po prostu – wedle jego własnego określenia – do wykreowania libertariańskiej Alternatywnej Prawicy. Rachels jest ponadto autorem książki pod wiele mówiącym tytułem *White, Right, and Libertarian*. Książka ta, niezależnie od swoich walorów poznawczych, wzbudziła spore kontrowersje zanim jeszcze zdążyła się ukazać. Było to skutkiem projektu okładki, przedstawiającego cztery martwe postacie opatrzone symbolami komunizmu, islamu, Antify oraz feminizmu, powieszzone na sznurach zwisających z helikoptera oznaczonego z kolei symbolizującą anarchokapitalizm złotą literą „A” na czarnym tle. Dzieło Rachelsa zawiera przedmowę napisaną przez Hoppego, mimo że Hoppe tuż przed publikacją książki wycofał swoją zgodę na zamieszczenie przedmowy, prawdopodobnie ze względu na treść okładki. Choć Rachels natychmiast wyraził chęć zmiany projektu, Hoppe nie zrewidował postanowienia. Ostatecznie publikacja ukazała się ze zmienioną okładką, pozbawioną charakterystycznych motywów graficznych oraz – mimo wycofania zgody – z przedmową Hoppego. Por. wyjaśnienia Hoppego i Rachelsa: H.-H. Hoppe, *A Note on Chase Rachels’s Book*, <https://www.hanshoppe.com/2018/01/a-note-on-chase-rachels-book/> [dostęp 1.06.2023]. Ch. Rachels, *Clearing Up the Hoppe Foreword Controversy*, <https://web.archive.org/web/20180415033549/https://radicalcapitalist.org/2018/01/25/clearing-up-the-hoppe-foreword-controversy/> [dostęp 1.06.2023]. Twórczość Rachelsa ma jednakże charakter wybitnie epigoński – jego koncepcje społeczno-polityczne stanowią tylko powtórzenie twierdzeń stawianych przez Hoppego, prace zaś roją się od cytatów z tego myśliciela (oraz ostatnich prawicowo-libertariańskich autorów, podobnie jak sam Rachels publikujących na portalu Radical Capitalist). Cytaty te – przytaczane często *in extenso* – tworzą pokaźną część zawartości tekstów. W związku z tym w naszych dalszych analizach nie będziemy sięgać do wypowiedzi Rachelsa. Zob. Ch. Rachels, *White, Right, and Libertarian*, CreateSpace Independent Publishing Platform 2018.

Alt-Right poświęcił Hoppe odrębne wystąpienie podczas zjazdu PFS w 2017 roku, w formie drukowanej udostępnione w zbiorze esejów myśliciela dość dobitnie zatytułowanym *Getting Libertarianism Right*⁵⁶.

Komplementarność obu nurtów ma zdaniem Hoppego źródło w odmienności obszarów zainteresowań. Libertarianie, dysponując koherentną i – zdaniem Hoppego – niezaprzeczalnie prawdziwą teorią społeczną, cierpią często na brak realistycznego osądu w kwestiach empirycznych. Stąd bierze się – argumentuje Hoppe – popularność progresywistycznego i egalitarnego libertarianizmu. *Alt-Right*, przeciwnie, wykazuje się wycuciem rzeczywistości w sprawach empirycznych, brakuje mu za to filozofii politycznej z prawdziwego zdarzenia. Hoppe ujmuje to tak: „Podczas gdy wiele z dzisiejszego libertarianizmu da się scharakteryzować jako teorię oraz teoretyków bez psychologii i socjologii, duża część, jeśli nie większość *Alt-Right* może być w kontraście do tego opisana jako psychologia i socjologia bez teorii”⁵⁷. Socjologię oraz psychologię *Alt-Right* da się natomiast zdaniem Hoppego streścić za pomocą następującego cytatu z jednego z publicystów tego nurtu Colina Robertsona: „Równość jest bzdurą. Hierarchia jest kluczowa. Rasy są różne. Płcie są różne. Moralność ma znaczenie, a degeneracja jest rzeczywistością. Wszystkie kultury nie są sobie równe i nie jesteśmy zobowiązani sądzić, że są. Człowiek jest istotą upadłą, a w życiu liczy się coś więcej niż płytki materializm. Wreszcie, biała rasa ma znaczenie, a cywilizacja jest cenna. Oto *Alt-Right*”⁵⁸. Do tak zdefiniowanego *credo* Alternatywnej Prawicy odnosi się Hoppe z wyraźną aprobatą. Synteza tego nurtu z libertarianizmem jest więc nie tylko możliwa, ale i ze wszech miar pożądana. Rozwijając tę ideę, Hoppe – podobnie jak ćwierć wieku wcześniej Rothbard w kontekście sojuszu z paleokonserwatystami – formułuje listę postulatów mogących połączyć libertarian ze zwolennikami Alternatywnej Prawicy. Brzmiały one następująco: (1) zatrzymać masową imigrację; (2) zaprzestać zagranicznych interwencji militarnych; (3) pozbawić środków elity polityczne i ich intelektualnych ochroniarzy, czyli utrzymywanych z pieniędzy podatnika intelektualistów; (4) położyć kres Rezerwie Federalnej; (5) zakończyć akcję afirmacyjną i zlikwidować prawa antydyskryminacyjne; (6) zmiażdżyć „antyfaszystowski” motłoch (*crush the „anti-fascist” mob* – chodzi o rozprawienie się z lewicowymi aktywistami organizującymi rozruchy na ulicach i uczelniach); (7) rozprawić się z przestępczością uliczną i gangami; (8) pozbyć się pasożytów utrzymywanych przez państwo opiekuńcze; (9) usunąć państwo ze sfery edukacji; (10) nie pokładać zaufania w polityce i partiach politycznych⁵⁹.

⁵⁶ H.-H. Hoppe, *Getting Libertarianism Right*, s. 75-98.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 79.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 80.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 90-98.

Ponadto, po raz kolejny idąc w ślady Rothbarda, stwierdza Hoppe *expressis verbis*, że libertariańska strategia musi być strategią populistyczną. Jej adresatami mają zaś być – to już pomysł dzieleny przez Hoppego z *Alt-Right*, nie ze swoim mistrzem – „wywłaszczani i pozbawieni głosu rdzenni biali (*dispossessed and disenfranchised native whites*)”⁶⁰.

Implikuje to także zarzucenie podejścia do propagowania idei libertariańskich cechującego grupę etykietowaną przez Hoppego za pomocą szyderczych określeń: „liberallala-libertarians”, „peace-love-and-liberty”, „Friede-Freude-Eierkuchen” czy „Stupids for Liberty” (trawestacja nazwy niechętej Hoppemu organizacji „Students for Liberty”). Jak przekonywał bodaj czy nie najszerszej znany orędownik podejścia, o którym mowa, Jeffrey Tucker, libertarianie powinni – ilekroć próbują propagować swoje koncepcje wśród osób dotąd do nich nieprzekonanych – zachowywać się maksymalnie uprzejmie, nie zakładać po stronie oponentów złej woli ani nie traktować ich jako wrogów⁶¹. Hoppe – wzorem internetowych aktywistów *Alt-Right*, z premedytacją gwałcących wszelkie tabu politycznej poprawności – rekomenduje przeciwstawne metody. Nie chodzi rzecz jasna o to, by libertarianie zrezygnowali ze stosowania się do reguł kultury osobistej. Muszą jednak bezkompromisowo przeciwstawiać się intelektualistom zachwalającym i wspierającym etatystyczne zło, sięgając po populistyczne narzędzia retoryki uderzającej w zdegenerowane elity⁶².

1.3. Czy ten sojusz jest możliwy?

Jak wspomniano na początku, większość prominentnych libertarian nie podziela entuzjazmu Hoppego wobec fenomenu *Alt-Right*. Należy do nich krytykowany przez Hoppego za swój „humanitarny libertarianizm” Tucker, który w 2017 roku opublikował książkę pod wymownym tytułem *Right-Wing Collectivism. The Other Threat to Liberty*, poświęconą między innymi Alternatywnej Prawicy⁶³. Jego zdaniem pomiędzy kierunkiem tym a libertarianizmem zachodzi pięć nieredukowalnych różnic.

Po pierwsze, libertarian i autorów związanych z *Alt-Right* dzielą poglądy historyzoficzne. Dla kontynuatorów myśli Rothbarda motorem napędowym historii jest konflikt pomiędzy władzą polityczną a wolnością jednostki. Filozofię historii Alternatywnej Prawicy wywodzi zaś Tucker z prawicowego heglizmu, upatrującego

⁶⁰ *Ibidem*, s. 89.

⁶¹ J. Tucker, *Dos and Dont's of Talking Liberty*, <https://fee.org/articles/the-dos-and-don-ts-talking-liberty/> [dostęp 1.06.2023].

⁶² H.-H. Hoppe, *Getting Libertarianism Right*, s. 85-86.

⁶³ J. Tucker, *Right-Wing Collectivism. The Other Threat to Liberty*, Atlanta 2017.

siły wprawiającej w ruch ludzkie dzieje w kolektywnym duchu⁶⁴. Po drugie, będąc spadkobiercą klasycznego liberalizmu, libertarianizm uznaje możliwość harmonijnej współpracy pomiędzy ludźmi; partykularne interesy uzgadniane są ze sobą poprzez wymianę rynkową oraz kształtowanie się systemu cenowego. W opozycji do tej tezy *Alt-Right* stoi na gruncie teorii konfliktu społecznego – odmienne kultury osadzone są w różnicach rasowych i nie mogą zostać ze sobą pogodzone; muszą ze sobą walczyć albo przynajmniej funkcjonować w przestrzennym odseparowaniu od siebie⁶⁵. Po trzecie, libertarian cechuje zaufanie do tego, co Hayek nazywał „spontanycznym porządkiem”. Alternatywna Prawica jest natomiast – twierdzi Tucker – konstruktywistyczna; ceni porządek odgórnie zaprojektowany, którego demurgami są polityczni przywódcy⁶⁶. Po czwarte, libertarian od *Alt-Right* odróżnia stanowisko wobec handlu międzynarodowego i migracji. Podczas gdy libertarianie ustosunkowują się do swobodnego przepływu usług, towarów i osób aprobatywnie, Alternatywna Prawica postrzega handel i migrację jako instrumenty rywalizacji politycznej. Wrogość względem migracji należy zaś do podstaw jej ideowego *credo*⁶⁷. Ostatnia, piąta z opisywanych przez Tuckera nieprzewidywalnych rozbieżności jest natury etycznej, ale też – podobnie jak pierwsza – historiozoficznej. O ile libertarianie skłaniają się ku historiozoficznemu optymizmowi, z zadowoleniem przyjmując postęp cywilizacyjny oraz emancypację społeczną niesione przez nowoczesność, o tyle *Alt-Right* zajmuje pozycję historiozoficznego pesymizmu i moralnego sprzeciwu wobec trendów emancypacyjnych. Prawa ludzkie nie mają dla niego statusu uniwersalnego; są raczej zakorzenione we wspólnotce. Wyzwolenie kolejnych grup społecznych, np. kobiet, obarczone jest natomiast nieakceptowalnymi kosztami dla spójności wspólnoty⁶⁸.

Konkludując, Tucker nie ma wątpliwości, że reprezentowany przez *Alt-Right* prawicowy kolektywizm stanowi równie poważne zagrożenie dla libertariańskich ideałów jak kolektywizm lewicowy i jako taki powinien być przez libertarian energicznie zwalczany. Tucker postrzega ponadto *Alt-Right* jako kontynuację historycznego faszyzmu (i nazizmu), tłumacząc podatność młodej generacji Amerykanów

⁶⁴ *Ibidem*, s. 115-117. W zasadzie Tucker podziela charakterystyczne dla anglosaskiej myśli liberalnej negatywne nastawienie do spuścizny Hegla, traktując go jako prekursora faszystowskiego totalitaryzmu. Przekonujące argumenty za bardziej wyważoną oceną filozofii politycznej autora *Fenomenologii ducha* jako eklektycznej kombinacji motywów, które dziś sklasyfikowalibyśmy jako konserwatywne, liberalne i socjalistyczne, przedstawia włoski heglista Shlomo Avineri. S. Avineri, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, tłum. T. Rosiński, Warszawa 2009.

⁶⁵ J. Tucker, *Right-Wing Collectivism*, s. 117-118.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 118-119.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 119-120.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 120.

na jego idee ignorancją wynikającą z długiego czasu, jaki upłynął od zakończenia drugiej wojny światowej i upadku reżimów faszystowskich⁶⁹.

Niektóre punkty argumentacji Tuckera należy uznać za naciągane. W sposób uproszczony przedstawia on choćby stosunek libertarian do różnych współczesnych ruchów emancypacyjnych: za realizację libertariańskiej filozofii trudno uważać na przykład rozszerzanie praw wyborczych bądź rozwój ustawodawstwa antydyskryminacyjnego, a i dostrzeganie kosztów, jakie dla życia wspólnotowego niosą różne formy kulturowej emancypacji, nie może być automatycznie uznawane za odejście od libertariańskich ideałów. Przesadzona jest także teza o ciągłości pomiędzy faszystowskim bądź nazistowskim totalitaryzmem a *Alt-Right* – nawiązania takie charakteryzują tylko część tego niejednorodnego ruchu, a z pewnością nie sposób ich przypisać Hoppemu. Tucker przemawia tu bardziej z pozycji centrowego bądź demokratycznego liberała niż libertarianina. Mimo to ma Tucker w sprawie Alternatywnej Prawicy sporo racji. Były prezes amerykańskiego Mises Institute Jeff Deist zauważa wprawdzie, że rekomendowana przez Rothbarda i Hoppego populistyczno-prawicowa strategia na rzecz libertarianizmu dowiodła swojej skuteczności w kampaniach wyborczych Rona Paula. Postulaty likwidacji Rezerwy Federalnej bądź wycofania się amerykańskich wojsk z Bliskiego Wschodu trafiały do przekonania szerokim rzeszom elektoratu, uderzając w establishment, a zarazem wyrażając libertariańskie pryncypia⁷⁰. Zwróćmy jednak uwagę, że mowa tu o typowo libertariańskich postulatach, przekazywanych po prostu wyborcom w populistycznej formie. Nie wynika stąd, że libertarianie mogą zaakceptować prawicowy populizm w takim wydaniu, jakie lansują Pat Buchanan czy tym bardziej obecny *Alt-Right*. O aporiach towarzyszących próbom uzgodnienia etyki libertarianizmu z restrykcyjną polityką imigracyjną pisaliśmy wyżej⁷¹. Poważne wątpliwości budzi nadto kompatybilność tej etyki ze wzrostem aktywności państwa, jakiego wymagałoby wdrożenie postulatów zaostrzonej walki z przestępczością. Hoppe antycypuje tę obiekcję, pytając retorycznie, dlaczego działalność państwa w dziedzinie zapewnienia obywatelom bezpieczeństwa miałyby budzić sprzeciw, skoro dokładnie to samo zadanie wykonywałyby w porządku anarchokapitalistycznym prywatne firmy⁷². Mając jednak na uwadze własne – i niewątpliwie koherentne zarówno z libertarianizmem, jak i teoriami austriackiej szkoły ekonomii – wypowiedzi Hoppego, a także celne uwagi jego krytyków na temat Hoppeańskiej teorii imigracji, trzeba pamiętać, że na gruncie stanowiska austro-libertariańskiego wykluczona jest możliwość

⁶⁹ *Ibidem*, s. 129-130.

⁷⁰ J. Deist, *Rothbard on Libertarian Populism*, <https://mises.org/wire/rothbard-libertarian-populism> [dostęp 1.06.2023].

⁷¹ Zob. rozdz. VI.

⁷² H.-H. Hoppe, *Getting Libertarianism Right*, s. 94.

moralnie usprawiedliwionego oraz ekonomicznie racjonalnego imitowania sektora prywatnego przez państwo. Intensyfikacja walki z przemocą na ulicach wymaga określonej alokacji zasobów budżetowych, która nie musi odzwierciedlać życzeń konsumentów. Jak już wiemy z przeprowadzonej przez Hoppego krytyki pojęcia bezpieczeństwa jako dobra publicznego, z przesłanki, że bezpieczeństwo jest celem pożądanym, nie wynika bynajmniej, na ile bezpieczeństwa, w jakiej formie i przy jakim koszcie alternatywnym rzeczywiście zgłosiłyby popyt podmioty mogące swobodnie wymieniać tytuły własności. Co więcej, libertariańską analizę immanentnej tendencji państwa do rozrostu trudno pogodzić z proponowanym przez Hoppego instrumentalnym podejściem do tej instytucji. To samo zresztą można powiedzieć o niektórych składnikach Rothbardowskiego programu na wybory prezydenckie roku 1992, obejmujących – przypomnijmy – choćby zwiększenie uprawnień policji czy też pozbycie się z przestrzeni publicznej bezdomnych (w nawoływaniu Rothbarda, by skończyć z postrzeganiem domeny państwowej jako szamba, wyraźnie widać myślenie w kategoriach własności wspólnej podatników, nawet jeśli Rothbard nie rozwinął nigdy tej intuicji w teorię, co uczynił dopiero Hoppe). Można wobec tego postawić tezę, że ze względu na swój etyczny absolutyzm, metodologiczny rygoryzm oraz polityczny radykalizm, libertarianizm z istoty swojej uniemożliwia formułowanie zdroworozsądkowych, doraźnych programów polityki państwowej, które starają się stworzyć Rothbard i jego uczeń.

Wracając zaś do libertariańskiej prawicy, należy uznać, że Hoppe silnie idealizuje ruch *Alt-Right*. Niemiecki myśliciel spostrzega co prawda, że znaczna część *Alt-Right* nie podziela libertariańskich zasad moralnych, propaguje sprzeczne z libertarianizmem polityki (co najmniej protekcjonizm) oraz *explicite* dystansuje się od libertarianizmu, postrzegając go jako element dekadencji cywilizacyjnej naszych czasów. Dotyczy to choćby Spencera, który we wcześniejszych latach gościł na organizowanych przez Hoppego zjazdach Property and Freedom Society, następnie zaś usytuował się w zdecydowanej kontrze do libertarianizmu, co Hoppe przyjmuje z wyraźnym rozczarowaniem⁷³. Ostatecznie Hoppe przeocza jednak to, na co zasadnie wskazuje Tucker: polityczne rozbieżności między libertarianizmem a *Alt-Right* nie są przygodne; nie wynikają z pomyłki, którą libertarianie mogliby, jak chcą rzecznicy sojuszu bądź wręcz fuzji tych dwóch sił, wyperswadować swoim partnerom, nie powodując tym rewizji samych podstaw ich przekonań. Libertarianizm jest etycznie indywidualistyczny, *Alt-Right* zaś – kolektywistyczny. Chodzi tu o fundamentalne pryncypia etyczne, na których stoi gmach filozofii politycznej. Dla libertarian, nawet jeśli słusznie dostrzegają oni potrzebę obrony cywilizacji przed rozmaitymi zagrożeniami, zasadą taką – a zarazem kamieniem

⁷³ *Ibidem*, s. 82.

węgielnym samej cywilizacji – jest wolność ufundowana na własności prywatnej; dla Alternatywnej Prawicy – dobro wspólnoty narodowej bądź rasowej, na rzecz której wolność i własność mogą być poświęcane.

2. Secesjonizm

2.1. Enklawizacja i eksklawizacja

Podobnie jak w przypadku politycznego zwrotu na prawo, opis secesjonistycznego stanowiska Hoppego warto poprzedzić prezentacją poglądów, jakie na ten temat głosił Rothbard. Obaj autorzy sformułowali bowiem swoje koncepcje mniej więcej w tym samym czasie, tj. na początku lat 90., przypuszczalnie wpływając na siebie wzajemnie.

Rothbard przedstawił zręby swoich poglądów na temat secesji już w latach 60.⁷⁴ Bardziej systematycznie rozwinął je jednak na tle procesów dekompozycji państw zachodzących w pierwszej połowie lat 90. W serii opublikowanych wówczas esejów dowodził on, że libertarianie, stojąc konsekwentnie na indywidualistycznym stanowisku w etyce i antropologii filozoficznej, muszą zarazem poważnie uwzględnić wspólnotowe uwarunkowania zachowań jednostek⁷⁵. „Libertarianie koncentrują się przeważnie na dwóch jednostkach analitycznych: indywiduum i państwie” – zauważa Rothbard, dalej zaś kontynuuje:

Takie podejście, jakkolwiek trafne, nie wyczerpuje wszakże spektrum badań. Naród, oczywiście, nie jest tym samym co państwo [...]. Współcześni libertarianie często zakładają błędnie, że jednostki powiązane są ze sobą wyłącznie łańcuchem wymiany rynkowej. Zapominają, że każdy z konieczności rodzi się w rodzinie, w otoczeniu języka i kultury. Każdy rodzi się w obrębie wspólnoty bądź wielu zachodzących na siebie wspólnot, do których należy zwykle grupa etniczna wraz ze swoimi specyficznymi wartościami, kulturą, wierzeniami religijnymi i tradycjami⁷⁶.

Autor *Etyki wolności* podtrzymuje pogląd, że realne istnienie przysługuje wyłącznie jednostkom, nie zaś kolektywom, co należy rozumieć w ten sposób, że nie istnieje żaden samoświadomy, zbiorowy byt, który można by uczynić podmiotem uprawnień. Jednocześnie jednak dostrzega, że indywidualne osoby, oddziałując na siebie nawzajem, tworzą wspólnoty, do których przynależność nie stanowi

⁷⁴ J. Raimondo, *op. cit.*, s. 166.

⁷⁵ M.N. Rothbard, *The Nationalities Question*, [w:] *The Irrepressible Rothbard. The Rothbard-Rockwell Report Essays of Murray N. Rothbard*, Burlingame 2000, s. 225-234; *idem*, *Nations by Consent. Decomposing the Nation-State*, [w:] *Secession, State, and Liberty*, red. D. Gordon, New Brunswick-London 1998, s. 79-88.

⁷⁶ *Idem*, *Nations by Consent*, s. 79.

rezultatu świadomego wyboru. Zaprzeczanie temu wprost określa Rothbard jako „nihilistyczną pułapkę”⁷⁷.

Jak więc powinno się – według Rothbarda – przedstawiać prawdziwie libertariańskie stanowisko odnośnie do narodów i granic państwowych? Amerykański myśliciel rozpoczyna od elementarnej konstatacji: sprawiedliwe granice to granice własności prywatnej⁷⁸. Wielu libertarian – kontynuuje filozof – wyprowadza stąd chybiony wniosek, jakoby przebieg granic państwowych był kwestią z definicji irrelevantną; jakkolwiek by był, w naturze państwa leży gwałt na prawach własności, toteż jego granice zawsze i wszędzie postrzegać trzeba jako arbitralne i nielegitymowalne. Dopiero w społeczeństwie prawa prywatnego możliwe będzie ustalenie kompatybilnych z pryncypiami własności prywatnej granic jurysdykcji. „Dobrze – replikuje Rothbard – tymczasem jednak, w prawdziwym świecie, w jakim języku państwowe sądy powinny prowadzić swoje procedury? Jaki powinien być język znaków na państwowych ulicach? Albo język państwowych szkół?”⁷⁹. Jak zatem widać, sprzeciw Rothbarda wzbudza koncentracja libertarian na maksymalistycznym ideale przy jednoczesnym powstrzymaniu się od zabierania głosu w najbardziej doniosłych kwestiach polityki bieżącej. Tymczasem sformułowanie przez nich teorii sprawiedliwych granic państwowych jest jego zdaniem w rzeczy samej możliwe. Proponowane przez Rothbarda rozwiązanie brzmi następująco: „W skrócie, każdej grupie, każdej narodowości, powinno się pozwolić na secesję od dowolnego państwa narodowego i dołączenie do innego, o ile zgadza się ono ją przyjąć”⁸⁰. Oznacza to oczywiście także prawo do ukonstytuowania własnego niepodległego państwa, jeśli taka będzie wola zainteresowanej grupy. Winna ona być wyrażana w referendum, rozstrzygających ponadto o szczegółach przebiegu granic państw⁸¹. Co ważne, Rothbard nie dołącza tym samym bynajmniej do obozu liberalnych bądź narodowych demokratów. Przeciwnie: eksponuje on antydemokratyczny charakter prawa do secesji. W jego ocenie stanowi ono bowiem zaprzeczenie kamienia węgielnego demokracji – zasady rządów większości. Libertariański secesjonizm postuluje zaś, by każda mniejszość mogła sprzeciwić się werdyktom większości, opuszczając kontrolowane przez nią państwo⁸². Podkreślenia wymaga nadto fakt niezzerwowania przez Rothbarda prawa do secesji dla grup narodowościowych. Może z niego skorzystać dowolna grupa obywateli niezależnie od swojej liczebności – nawet gdyby obejmowała mieszkańców jednej tylko ulicy. Co więcej,

⁷⁷ *Idem*, *The Nationalities Question*, s. 234.

⁷⁸ *Idem*, *Nations by Consent*, s. 83.

⁷⁹ *Idem*, *The Nationalities Question*, s. 234.

⁸⁰ *Idem*, *Nations by Consent*, s. 83.

⁸¹ *Idem*, *The Nationalities Question*, s. 232.

⁸² *Ibidem*, s. 227.

minimalny rozmiar separatystycznych państw jest w koncepcji amerykańskiego anarchokapitalisty nawet preferowany, a to przynajmniej z dwu powodów. Przesłanka natury etycznej wiąże się z anarchizmem Rothbarda. Ostatecznie przecież nikt nie może zostać zmuszony do podporządkowania się państwu i każdemu wolno odmówić mu posłuszeństwa⁸³. Za jak najmniejszym rozmiarem jednostek politycznych przemawia według Rothbarda także nauka ekonomii. Im bowiem mniejsze terytorium, tym bardziej państwo oddala się od gospodarczej autarkii, będąc zmuszone – przez wzgląd na brak własnych zasobów – do angażowania się w wymianę międzynarodową. O wiele trudniej – zauważa ekonomista – byłoby urzeczywistniać na przykład hasło „Kupuj południowo-dakotańskie” niż „Kupuj Amerykańskie”; rząd USA może nakłonić obywateli do pomysłu blokady importu z Japonii, lecz podobny zabieg raczej nie udałby się władzom mikropaństewka rządzącego jedną ulicą w stosunku do producentów z innej ulicy. W warunkach politycznego rozdrobnienia niedorzeczność miazmatów o ekonomicznej samowystarczalności stałaby się ewidentna⁸⁴.

Wobec Rothbardowskiej koncepcji pokojowej separacji natychmiast nasuwa się obiekcja: a co z prawami dotychczasowej większości, która po secesji zamieszkiwanej przez nią ziemi od państwa narodowego uznawanego przez nią za własne staje się mniejszością? Co z prawami tych, którzy byli mniejszością w starym państwie i pozostaną nią również w nowym? Niejako antycypując ten zarzut, stawia Rothbard postulat tworzenia eksterytorialnych enklaw/eksklaw na terenach zdominowanych przez mniejszości. Na przykład spór o przynależność państwową Irlandii Północnej powinien więc zostać rozwiązany tak, by po przyłączeniu jej do Republiki Irlandii tereny zamieszkałe w większości przez probrytyjskich protestantów pozostały brytyjską eksklawą wraz z należnym jej obywatelom prawem do „korytarza” – swobodnego przemieszczania się pomiędzy zwartym terytorium Wielkiej Brytanii a jego eksklawą. Podobnie – to kolejna ilustracja, jaką posługuje się Rothbard – Górski

⁸³ Rothbard podąża tu ścieżką Misesa, który w swojej programowej rozprawie *Liberalizm w tradycji klasycznej* tak oto wypowiadał się na temat prawa do samostanowienia: „Prawo do samostanowienia w odniesieniu do kwestii przynależności do państwa znaczy zatem: kiedykolwiek mieszkańcy danego terytorium, czy jest to pojedyncza wioska, cały dystrykt lub szereg przylegających do siebie dystryktów, oznajmiają w swobodnie przeprowadzonym plebiscycie, że nie chcą już tkwić w ramach państwa, do którego w danej chwili należą, lecz pragną sami utworzyć niepodległe państwo, bądź przyłączyć się do jakiegoś innego państwa, ich życzenie powinno być uszanowane i zaspokojone. [...] Nazywać to prawo samostanowienia »prawem samostanowienia narodów« jest nieporozumieniem. [...] Gdyby w jakiś sposób możliwe było przyznanie tego prawa samostanowienia każdej pojedynczej osobie, to należałoby to zrobić”. L. von Mises, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, tłum. S. Czarnik, Kraków 2015, s. 150-151. Będąc liberałem, nie zaś libertarianinem-anarchokapitalistą, Mises dodawał wszakże natychmiast, że „jest to niewykonalne tylko z przemożnych względów technicznych, które koniecznie wymagają, aby region zarządzany był jako pojedyncza jednostka administracyjna”. *Ibidem*, s. 151.

⁸⁴ M.N. Rothbard, *Nations by Consent*, s. 83-84.

Karabach należy przyznać Armenii jako jej otoczoną terytorium Azerbejdżanu eksklawę połączoną korytarzem z państwem ormiańskim⁸⁵.

2.2. Europa Tysiąca Liechtensteinów a secesja bezpieczeństwa

Podobnie jak Rothbard, Hoppe wypracował swoją libertariańską teorię secesji na początku lat 90. XX wieku, rozwijając w ten sposób konserwatywno-wspólnotowy komponent swojej filozofii, a ponadto reagując na dekompozycję takich państw jak Związek Sowiecki, Jugosławia czy Czechosłowacja⁸⁶. Jak jednak zauważa Hoppe, ich rozpad – podobnie jak upadek Austro-Węgier i Imperium Osmańskiego po I wojnie światowej – stanowi jedynie odchylenie od ogólnego trendu historycznego, pchającego świat w kierunku coraz to większej centralizacji. Hoppe wylicza:

Na przykład na początku tego tysiąclecia Europa składała się z tysięcy niezależnych podmiotów politycznych. Obecnie istnieje ich już tylko kilka. [...]. Na przykład w drugiej połowie XVIII wieku Niemcy składały się z 234 księstw, 51 wolnych miast, 1500 niepodległych majątków rycerskich. Z początkiem XIX wieku łączna liczba tych niezależnych podmiotów zmniejszyła się do niecałych 50, a w 1871 roku doprowadzono do całkowitego zjednoczenia. Według podobnego scenariusza potoczyły się wydarzenia we Włoszech. Nawet małe państwa mają za sobą historię ekspansji i centralizacji. Przykładem może tu być Szwajcaria, która powstała w 1291 roku jako konfederacja trzech niepodległych kantonów, a w 1848 roku była już jednym państwem federalnym złożonym z dwunastu kantonów⁸⁷.

Przypomnijmy: fakty te nie mają bynajmniej w ocenie Hoppego charakteru akcydentalnego. Są raczej skutkiem należącej do istoty państwa żądzy władzy i wyzysku. Im zaś większe terytorium, tym większa także – *ceteris paribus* – baza ekonomiczna, którą klasa rządząca może eksploatować drogą opodatkowania i innych interwencji. Ponadto bliska obecność sąsiednich monopolii przemocy stwarza bariery dla ekspansji władzy – w obawie przed emigracją rządzonych do bardziej liberalnych sąsiadów, musi ona mitygować swoje agresywne działania. Stąd w interesie każdego państwa leży maksymalne powiększanie kontrolowanego przez siebie obszaru⁸⁸. Dążenie to nie musi zresztą przyjmować postaci jawnej ekspansji terytorialnej poprzez oficjalną inkorporację mniejszych ośrodków władzy. Nawet

⁸⁵ *Ibidem*, s. 85-86.

⁸⁶ H.-H. Hoppe, *Nationalism and Secession*, „Chronicles” November 1993, s. 23.

⁸⁷ *Idem*, *Democracy...*, s. 108, wyd. polskie: s. 162. Golo Mann pisze na ten temat nieco anegdotycznie: „W chwili, kiedy zaczyna się nasza opowieść, powiedzmy w 1789 roku, w Rzeszy istniało 1789 terytorialnych władztw; niektóre z nich stanowiły w istocie samodzielne organizmy państwowe, potęgi europejskie, większość natomiast składała się z kilku zamków i wsi”. G. Mann, *Niemieckie dzieje w XIX i XX wieku*, tłum. A. Kopacki, Olsztyn 2007, s. 13.

⁸⁸ Zob. rozdz. III niniejszej książki.

jeśli współcześnie liczba państw wzrosła w stosunku do stanu sprzed I wojny światowej, to proces centralizacji postępuje w inny sposób – w drodze zmniejszenia liczby państw cieszących się realną suwerennością. Kulminacja trendu zapoczątkowanego w czasie konfliktu z lat 1914-1918, który skutkowałam upadkiem europejskich ośrodków siły i wyniesieniem USA do rangi mocarstwa światowego, nastąpiła po zakończeniu Zimnej Wojny, kiedy państwo to uzyskało status jedynej globalnej superpotęgi. Tendencje centralizacyjne manifestują się ponadto w tworzeniu międzynarodowych i ponadnarodowych organizacji takich jak Unia Europejska, których głównym celem jest w ocenie Hoppego wdrażanie harmonizacji w zakresie polityki fiskalnej i monetarnej⁸⁹. Zarówno akademickie, jak i publicystyczne wypowiedzi Hoppego na temat współczesnych stosunków międzynarodowych pełne są więc krytycznych uwag na temat polityki UE i – w szczególności – USA. Częstym obiektem ataków ze strony myśliciela są zwłaszcza amerykańscy neokonserwatyści oraz doktryna demokratycznego pokoju, która legła u podstaw amerykańskich interwencji zagranicznych, szczególnie w okresie prezydentury Geорга W. Busha⁹⁰. Chociaż w krytyce tej odwołuje się Hoppe do swoich antydemokratycznych tez, przekonując, że ideę uznającą demokrację za ustrój bardziej pokojowy od innych traktować można wyłącznie w kategoriach intelektualnego skandalu⁹¹, w jego stanowisku widać także bardziej uniwersalną cechę libertariańskiej teorii państwa: to nie liberalne urządy takie jak rząd reprezentatywny, rządy prawa czy też równowaga i podział władz pozwalają na hamowanie ekspansywnych skłonności państwa. Tylko ograniczenia wynikające z zewnętrznej konkurencji i rozmiarów terytorium mogą być w tej materii skuteczne. Monopol władzy jest zaś inherentnie zły; poszerzanie go w skali międzynarodowej może więc wyłącznie potęgować jego szkodliwe skutki. Hoppe pisze:

Rząd USA, poczynając od wojny amerykańsko-hispańskiej, poprzez kulminację, którą stanowiły I i II wojna światowa, a kończąc na czasach najnowszych, był uwikłany w setki międzynarodowych konfliktów i przekształcił swój kraj w największe na świecie imperialistyczne supermocarstwo. Prawie każdy prezydent urządyjący w XX wieku był

⁸⁹ H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics of Private Property. Studies in Political Economy and Philosophy*, Auburn 2006, s. 77-116, wyd. polskie: *Ekonomia i etyka własności prywatnej. Studia z zakresu ekonomii politycznej i filozofii*, tłum. K. Nowacki, Warszawa 2006, s. 85-125.

⁹⁰ *Idem*, *The Great Fiction*, s. 232-237, wyd. polskie: *Krótką historia człowieka. Libertariańska rekonstrukcja postępu i upadku*, tłum. Ł. Dominiak, Warszawa 2015, s. 163-170. W Hoppeańskiej krytyce amerykańskiego imperializmu istotny jest także wątek niemiecki – filozof uważa, że od zakończenia II wojny światowej jego kraj znajduje się *de facto* pod amerykańską okupacją, której powinien jak najszybciej się pozbyć. *Idem*, *Vorwort zur deutscher Ausgabe*, [w:] *Demokratie – der Gott, der keiner ist. Monarchie, Demokratie und natürliche Ordnung*, tłum. R. Grözinger, Waltrop-Leipzig 2003. Na temat doktryny Busha zob. W. Szymborski, *Doktryna Busha*, Bydgoszcz 2004.

⁹¹ H.-H. Hoppe, *The Great Fiction...*, s. 235, wyd. polskie: s. 166.

także odpowiedzialny za mordowanie, zabijanie lub doprowadzenie do śmierci głodowej olbrzymiej liczby mieszkańców innych krajów. Podczas gdy nasza sytuacja stale się pogarszała, biednieliśmy i byliśmy narażeni na coraz większe niebezpieczeństwa, rząd USA poczynił sobie coraz bezczelniej i agresywniej. W imię bezpieczeństwa „narodowego” rząd broni nas, mając do dyspozycji olbrzymie zapasy broni zaczepnej i broni masowej zagłady, tropiąc po całym świecie kolejnych małych i dużych „Hitlerów” [...] ⁹².

Zdaniem Hoppego, obiegowe przeświadczenie, jakoby narastającą od średnio-wieczna centralizację polityczną należało oceniać w kategoriach cywilizacyjnego postępu, musi zostać poddane rewizji. Zasada się ono bowiem na banalnym błędzie

⁹² *Idem, Democracy...*, s. 244, wyd. polskie: s. 318. Brak w tej pracy miejsca na szczegółowe przedstawienie poglądów Hoppego na poszczególne fragmenty historii USA, na temat których wypowiadał się on niejednokrotnie. Gwoli ilustracji warto jednak wspomnieć, że uważa on np. zamach na World Trade Center za sprowokowany przez amerykańskie zaangażowanie na Bliskim Wschodzie, ataki zaś na statek Lusytania oraz Pearl Harbor za świadomie sprowokowane preteksty do wojny. Natomiast I wojna światowa mogłaby jego zdaniem zakończyć się szybciej, gdyby nie wejście do niej USA w 1917 r., co oceniłoby monarchie Habsburgów, Hohenzollernów i Romanowów przed upadkiem, a Rosję i późniejszych satelitów ZSRR przed komunizmem. Ponadto czerwca roku 1918 oddziela według Hoppego stary świat europejskich monarchii od „wieku Ameryki, wieku Pax Americana”, czyli „ery demokratyczno-republikańskiej”, którą, jak wiemy, uznaje Hoppe za okres historycznego upadku. Ameryka stanowi zatem w jego ocenie światowe centrum chorób trapiących ludzkość, które stamtąd rozprzestrzeniają się cały świat: demokracji i demokratycznego socjalizmu, egalitaryzmu, progresywizmu obyczajowego oraz podszytego demokratycznym mesjanizmem militarystyki, które zbiorczo nazywa Hoppe „ideologią amerykańską” (*die Amerikanische Ideologie*). W tym kontekście łatwiej zrozumieć opinie wygłaszane przez Hoppego na temat rozpoczętej w lutym 2022 r. wojny rosyjsko-ukraińskiej. Choć nazywa on politykę Rosji „bandycką” (*thuggish*), podziela jednocześnie interpretację, zgodnie z którą rozszerzanie NATO na wschód oraz perspektywa włączenia do Sojuszu Ukrainy stanowiły dla Rosji zagrożenie. Według Hoppego Rosja – w ramach logiki „wojny gangów o rewir” – odpowiedziała na to atakiem prewencyjnym. Atakując Ukrainę, Rosjanie wystąpili zarazem przeciwko reprezentowanym przez USA i ich sojuszników „centralizacji i imperializmowi”. Wątpliwym jest, czy pogląd Hoppego harmonizuje się z tym, co na temat stosunków międzynarodowych mówi jego teoria polityczna. Najkrócej rzecz ujmując, wynika z niej przecież, że skłonność do agresji militarnej tkwi w samej naturze państw. Co więcej, zasadniczym motywem nie jest tu tylko – jak w teoriach neorealistycznych – troska o własne bezpieczeństwo, lecz także poszerzanie zakresu władzy i eksploatacji. Z wywodów Hoppego na temat wojny na Ukrainie wynika tymczasem, że choć wszystkie państwa dążą *ceteris paribus* do podbojów, akurat Rosja jest wśród nich tym, które pragnie jedynie bezpieczeństwa. Inna niekonsekwencja polega na tym, że Hoppego interesuje wyraźnie wyłącznie centralizacja na poziomie globalnym, w kontekście której preferuje on wielobiegunowy porządek międzynarodowy względem jednobiegunowego. Hoppe pomija tym samym problem centralizacji na poziomie regionalnym, który wiąże się z dominacją i ekspansją Rosji w obszarze postradzieckim. Zob. *ibidem*, s. XIII–XIV, wyd. polskie: s. 13–14; *idem, Introduction*, [w:] *The Myth of National Defense. Essays on the Theory and History of Security Production*, red. H.-H. Hoppe, Auburn 2003, s. 2–3; *idem, The Great Fiction*, sekcja IV, wyd. polskie: s. 172; *idem, Die Amerikanische Ideologie*, wykład wygłoszony 3.12.2016 r. w Austriackiej Bibliotece Narodowej w Wiedniu, <https://www.youtube.com/watch?v=U6FKQcFAGl8> [dostęp 1.06.2023]; *idem, Growing to Understand Contemporary Germany and Weep: Part II*, wykład wygłoszony podczas zjazdu PFS 15-20.09.2022 r., <https://www.youtube.com/watch?v=muzL7fMm6yM&list=PLPsGN9FqHc8EbMddcqbEzE-w4B9WI3QRx&index=16> [dostęp 1.06.2023]; *idem, Dezentral und Neutral*, <https://www.misesde.org/2022/03/dezentral-und-neutral/> [dostęp 1.06.2023].

post hoc ergo propter hoc – stąd, że zachodzi korelacja pomiędzy centralizacją a historycznym wzrostem poziomu zamożności, jaki dokonał się w ciągu ostatniego tysiąclecia, omyłkowo wyprowadza się wniosek o przyczynowym powiązaniu tych dwóch fenomenów. W istocie, twierdzi Hoppe, związek taki ma miejsce, przy czym przebiega on w przeciwnym kierunku, niż na ogół się przypuszcza⁹³. Filozof formułuje w tym kontekście swój głośny teoremat „paradoksu imperializmu”. Polega on na tym, że im bardziej liberalną politykę wewnętrzną, a zwłaszcza gospodarczą, prowadzi dane państwo, tym większe staje się prawdopodobieństwo realizowania przezeń ekspansywnej polityki zagranicznej. Hoppe dowodzi:

Przy innych warunkach niezmiennych, im mniejsze obciążenie podatkowe gospodarki krajowej i im mniejsza ilość regulacji, tym większe będą stawały się populacja oraz ilość wyprodukowanego w kraju bogactwa, z którego państwo będzie mogło korzystać w celu prowadzenia konfliktów z sąsiadami. Oznacza to, że państwa, które nakładają niskie podatki i wprowadzają niewiele regulacji odnośnie do działalności gospodarczej, czyli państwa liberalne, będą wykazywały tendencję do odnoszenia zwycięstw w konfliktach z państwami mniej liberalnymi oraz do powiększania swojego terytorium i zakresu hegemonicznej kontroli. Tłumaczy to, dlaczego Europa Zachodnia zdominowała resztę świata, a nie na odwrót, a konkretnie – dlaczego najpierw Holandia, później Wielka Brytania, a w końcu, w XX w., Stany Zjednoczone stały się dominującymi mocarstwami [...] ⁹⁴.

Z kolei wchłonawszy lub podporządkowawszy sobie konkurentów i uzyskawszy hegemoniczny status, imperia uwalniają się spod ich presji, wskutek czego słabną bodźce skłaniające je do prowadzenia liberalnej polityki. Stosunki wewnątrz państwa-hegemonia ześlizgują się wówczas od liberalizmu do etatyzmu, tak że traci on z czasem swoją dominującą pozycję⁹⁵. Innymi słowy, to wolność gospodarcza oraz dobrobyt, jaki ona przynosi, stanowią przyczynę centralizacji, a nie odwrotnie. Obiegowe poglądy na optymalną wielkość jednostek politycznych, podzielane przez szereg klasycznych liberałów, stoją więc na iluzorycznych podstawach⁹⁶. Dla triumfu ideałów wolności i własności potrzeba tymczasem radykalnego odwrócenia procesów centralizacji – obalenia porządku międzynarodowego opartego na dominacji wielkich państw ze Stanami Zjednoczonymi na czele. Jakie argumenty przemawiają według Hoppego za przyjęciem takiej strategii?

Po pierwsze, podobnie jak Rothbard, Hoppe podkreśla sprzeczność pomiędzy prawem do secesji a demokracją. Secesja umożliwia wszak mniejszości wypowie-

⁹³ H.-H. Hoppe, *Nationalism and Secession*, s. 24.

⁹⁴ *Idem*, *The Great Fiction...*, s. 228-229, wyd. polskie: s. 157.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Idem*, *The Economic and Political Rationale for European Secessionism*, [w:] *Secession, State, and Liberty*, s. 212.

dzenie posłuszeństwa większości. Druga natomiast pociąga za sobą przymusową integrację. Secesja nie eliminuje wprawdzie tej ostatniej całkowicie – trwać będzie ona tak długo, jak długo istnieć będzie państwo i własność publiczna. Secesja wydatnie ją wszelako ogranicza, pozwalając separatystom na odłączenie się od niemiłe widzianych współobywateli.

Po drugie, ograniczenie przymusowej integracji dzięki secesji umożliwi w ocenie Hoppego wyzwolenie energii społecznej, przedtem tłamszonej w państwie widzianym w oczach secesjonistów jako obce. Aspiracje separatystyczne częstokroć motywowane są przecież właśnie żywionym przez grupę mniejszościową poczuciem bycia wyzyskiwaną przez większość. Tak było choćby w przypadku narodów bałtyckich w ZSRR czy też Słoweńców uznających się za okradanych przez dominujących w dawnej Jugosławii Serbów⁹⁷.

Po trzecie, co również ma związek z ograniczeniem przymusowej integracji, mniejsze jednostki polityczne pozwolą na ściślejszą segregację poszczególnych kultur. W opozycji do ideologii multikulturalizmu Hoppe utrzymuje bowiem, że różnorodność ujawnia swoje zalety nie w sytuacji przemieszania kultur, lecz ich terytorialnej separacji. Kulturey zdaniem tego filozofa nie są sobie równe – istnieją wśród nich bardziej i mniej sprzyjające wolności i dobrobytowi. Gdy zostają one ze sobą odgórnie zintegrowane, różnice doskonałości między nimi ulegają zaciemnieniu – niższa kultura może czerpać swoistą rentę, korzystając z zasług wyższej lub też obarczając ją winą za swoje niepowodzenia. Podział prowadzi natomiast do dobroczynnej w skutkach konkurencji międzykulturowej. „Secesja nie sprzyja ujednoczeniu kultury i towarzyszącemu mu obniżeniu jej poziomu, lecz pobudza i wspiera oparty na współdziałaniu proces wymiany i selekcji kulturowej oraz postępu” – przekonuje Hoppe⁹⁸.

Po czwarte, secesja, choć w wymiarze politycznym oznacza dezintegrację, z ekonomicznego punktu widzenia faworyzuje integrację. Jak już wspominaliśmy, według Hoppego mniejszy zasięg geograficzny państw odpowiada szerszym możliwościom migracji pomiędzy regionami. Obawa przed utratą części produktywnej populacji wymusi na zredukowanych obszarowo państwach konkurencję o względy łatwiej przemieszczających się obywateli. Inaczej jednak niż demokratyczna konkurencja stronnictw politycznych o głosy, której rezultatem jest maksymalizacja redystrybucji i deprecjacja własności prywatnej, konkurencja międzypaństwowa przyczyni się do liberalizacji polityki gospodarczej poszczególnych rządów. W dłuższej bowiem perspektywie czasowej to państwa zorientowane na wolny rynek osiągną wyższy

⁹⁷ *Idem, Democracy...*, s. 113, wyd. polskie: s. 168.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 114, wyd. polskie: s. 169.

poziom dobrobytu, skłaniając obywateli sąsiednich krajów do imigracji do nich⁹⁹. Co więcej, o czym pisał też Rothbard, podział państw ogranicza możliwości stosowania polityk protekcyjnych¹⁰⁰. Wreszcie skutkiem secesyjnej decentralizacji byłoby zdaniem Hoppego pogłębienie integracji monetarnej. Austriacka szkoła ekonomii stanowi ten nurt współczesnej teorii ekonomii, który najdobitniej domaga się przywrócenia międzynarodowego standardu złota (lub szerzej: pieniądza kruszcowego), w czym widzi ona jedyne skuteczne narzędzie powstrzymania inflacji oraz cyklicznych kryzysów gospodarczych. Co więcej, w świetle teorii austriackiej pieniądz definiowany jest nie na sposób prawnopozytywistyczny jako legalny środek płatniczy, lecz jako powszechny środek wymiany, z czego wynika, że każdy wariant inny niż jedna globalna waluta oznacza częściowy barter – upośledzenie wymiany ekonomicznej przez brak zbiorowo akceptowanej jednostki zamiennej i obliczeniowej. System płynnych papierowych walut narodowych, którego najgłośniejszym propagatorem był Milton Friedman, mógł utrzymać się, nie wywołując gospodarczego kataklizmu, wyłącznie z uwagi na relatywnie duży rozmiar państw. „Z punktu widzenia teorii ekonomii kształt i przebieg granic państw nie ma żadnego istotnego znaczenia. Jeśli wyobrazimy sobie podział na coraz liczniejsze i coraz mniejsze terytoria narodowe, aż do momentu, kiedy każde gospodarstwo stałoby się osobnym krajem, to propozycja Friedmana obraca się w to, czym jest: w czysty absurd” – atakuje sławnego liberalnego ekonomistę Hoppe¹⁰¹.

Wbrew zatem ortodoksyjnej wizji dziejów, historyczne źródła wielkości Zachodu nie tkwią w narastającej centralizacji, tylko w sięgającym średniowiecza rozdrobnieniu politycznym. Tłumaczy to pojawienie się gospodarki wolnorynkowej na długo przed rewolucją przemysłową w Niderlandach, południowych Niemczech czy włoskich państwach-miastach¹⁰². Także obecnie „secesjonizm oraz rozwój ruchów separatystycznych i regionalistycznych we wschodniej i zachodniej Europie reprezentuje nie anachronizm, lecz potencjalnie najbardziej postępowe siły historyczne”¹⁰³. Wizja nazwana przez komentatorów Europą Tysiąca Liechtensteinów przedstawia się następująco:

Świat składałby się wówczas z dziesiątek tysięcy różnych krajów, regionów, kantonów oraz setek tysięcy niepodległych wolnych miast, takich jak współczesne „osobliwości” w rodzaju Andory, San Marino, Liechtensteinu, Hongkongu czy Singapuru. W rezultacie znacznie zwiększyłyby się możliwości migracji ze względów ekonomicznych, a świat

⁹⁹ *Ibidem*, s. 115, wyd. polskie: s. 170-171.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 115, wyd. polskie: s. 171.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 116, wyd. polskie: s. 172.

¹⁰² *Ibidem*, s. 110-111, wyd. polskie: s. 165-166.

¹⁰³ *Idem*, *Nationalism and Secession*, s. 25.

stałby się krainą małych, prowadzących liberalną politykę państw połączonych ze sobą więzami wolnego rynku i międzynarodowego pieniądza towarowego. Byłby to świat nieznanego do tej pory dobrobytu, wzrostu gospodarczego i postępu cywilizacyjnego¹⁰⁴.

Hoppe nie przypisuje – jak widzieliśmy – prawa do secesji wyłącznie narodom i grupom etnicznym. Wykracza on też poza taktyczne propozycje Rothbarda, jak i własny projekt Europy Tysiąca Liechtensteinów, postulując, by najbardziej pożądana z libertariańskiego punktu widzenia forma secesji prowadziła nie do konstytuowania nowych, mniejszych państw, lecz niezależnych terytoriów bezpaństwowych. Wizja ta zasadza się na dwóch przesłankach. Po pierwsze, Hoppe – będąc zasadniczo entuzjastą niepodległościowych dążeń małych narodów – dostrzega niebezpieczeństwa, jakie wiążą się z wcieleniem ich w życie. Nowe państwa narodowe mogą bowiem przynieść nowe formy opresji, tyle że skierowane przeciw innym niż przedtem mniejszościom. Niebezpieczeństwo takiego obrotu spraw jest szczególnie prawdopodobne w demokracji, która – jak przekonuje Hoppe – jest ustrojem immanentnie defektywnym, stale zagrażającym wolności i własności. Na domiar złego, demokracja to zdaniem Hoppego ustrój nienadający się zwłaszcza do rządzenia wieloetnicznymi i wielokulturowymi społeczeństwami, w których stosowanie demokratycznej zasady większości będzie pociągało za sobą mniej lub bardziej intensywne prześladowania grup mniejszościowych¹⁰⁵.

Po wtóre, przypomnijmy, Hoppe utrzymuje, że secesjoniści, tworząc terytorium bezpaństwowe, mają przed sobą lepsze widoki na powodzenie niż w przeciwnym wypadku. Pogląd ten opiera się na znanej nam już argumentacji: polityką rządu ostatecznie opinia publiczna. Tak jak Włochom niełatwo byłoby dziś usprawiedliwić przed własnymi obywatelami inwazję na Watykan, a Niemcom czy Szwajcarii na Liechtenstein, tak też dowolnemu państwu trudniej byłoby usprawiedliwić napaść na wolne terytorium niż na mniejsze, secesjonistyczne państwo – to pierwsze znacznie trudniej oskarżyć o agresywne zamiary czy też łamanie praw człowieka.

¹⁰⁴ *Idem, Democracy...*, s. 118, wyd. polskie s. 174-175. Konsekwencja, jaką prezentuje Hoppe w swoim poparciu dla politycznego rozdrobnienia, godna jest podkreślenia. Będąc zdeklarowanym niemieckim patriotą, kwestionuje on zasadność obydwu zjednoczeń Niemiec (z 1871 i 1990 r.). Ustosunkowując się do historii swojego kraju w XIX stuleciu, cytuje mało znany list Johanna Wolfganga Goethego do jego przyjaciela Johanna Eckermanna, w którym wielki poeta oznajmiał: „Nie obawiam się, że Niemcy nie zostaną zjednoczone; nasze doskonałe ulice i przyszłe koleje zrobią to same. Niemcy są zjednoczone swoim patriotyzmem i oporem wobec zewnętrznych wrogów. Są zjednoczone, ponieważ niemieckie talary i grosze mają taką samą wartość w całej Rzeszy i ponieważ moja walizka może przejechać przez wszystkie trzydzieści sześć państw bez obowiązku otwierania jej. [...] Co więcej, Niemcy są zjednoczone w dziedzinach wag i miar, handlu i migracji, jak również tysiąca podobnych rzeczy [...]”. *Idem, The Politics of Johann Wolfgang Goethe*, <https://mises.org/library/politics-johann-wolfgang-goethe> [dostęp 1.06.2023].

¹⁰⁵ *Idem, The Great Fiction*, s. 236, wyd. polskie: s. 168-169.

Natomiast w secesjonistycznej demokracji dowolny sprzeciw mniejszości wobec polityki nowego państwa mógłby zostać wykorzystany jako pretekst do inwazji na nie¹⁰⁶.

Gdyby jednak doszło do napaści na wolne terytorium, miałoby ono, jak przekonuje Hoppe, spore szanse na skuteczną obronę dzięki powszechnemu dostępowi do broni oraz zaletom wojny partyzanckiej¹⁰⁷. Mimo to teoretyk anarchokapitalizmu przyznaje, że wobec miażdżącej przewagi wroga obrona mogłaby być nieskuteczna. Najlepszym rozwiązaniem mogłoby być po prostu poddanie się. Osiągnięto by w ten sposób przynajmniej tyle, że najeźdźcy, którzy dopuścili się ataku na nieagresywną i pragnącą pokoju ludność, nie mogliby już pozyskiwać poparcia jako obrońcy wolności i pokoju¹⁰⁸.

2.3. Libertariański secesjonizm – systematyzacja i krytyka

Z powyższej prezentacji wynika, że istnieje nie jedna, a trzy libertariańskie doktryny secesji. Pierwszą z nich stanowi Rothbarda koncepcja narodów opartych na zgodzie. Jest to propozycja natury taktycznej, odnosząca się do istniejących konfliktów narodowościowych i zawierająca libertariańską receptę na ich rozwiązanie. Ma nią mianowicie być bezwzględne poparcie dla narodowej (i nie tylko) secesji oraz enklaw/eksklaw. W związku z tym zgodzić się można z terminologiczną sugestią Przemysława Hankusa, aby projekt Rothbarda określać nie mianem „secesjonizmu”, lecz „enklawizacji”¹⁰⁹. Należy od niej odróżnić rozwiniętą przez Hoppego strategię podziału dotychczasowych państw na możliwie najmniejsze jednostki, co przynieść ma redukcję władzy państwa i poszerzenie wolności indywidualnej ufundowanej na prawach własności¹¹⁰. Jak pokazują dalsze analizy, strategia ta z kolei rozgałęzia się na dwa warianty. Pierwszy z nich to projekt tzw. Europy Tysiąca Liechtensteinów, będący poniekąd wariantem minimalistycznym. Na jego gruncie państwa zostają bowiem zachowane, tyle że w limitowanej terytorialnie i kompetencyjnie formule. Druga, maksymalistyczna strategia Hoppego przewiduje konstytuowanie się wolnych, bezpaństwowych terytoriów, zamieszkiwanych przez libertariańskie społeczeństwo prawa prywatnego. Warto ponadto odnotować, że – co umykało

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 238-239, wyd. polskie: s. 172-174.

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 240-241, wyd. polskie: s. 175-177.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 240, wyd. polskie: s. 174.

¹⁰⁹ P. Hankus, „Europa Tysiąca Liechtensteinów” Hansa-Hermann Hoppego. Krytyczna analiza, „Dialogi Polityczne” 2016, 20, s. 37.

¹¹⁰ Sam Hoppe posługuje się cokolwiek nieostrym określeniem „very small districts”. Należy je zapewne precyzować właśnie jako „możliwie jak najmniejsze”. H.-H. Hoppe: *What must be done* – wykład wygłoszony w Newport Beach, Kalifornia, 25.01.1997, https://mises.org/system/tdf/What%20Must%20Be%20Done_7.pdf?file=1&type=document, s. 12 [dostęp 1.06.2023].

w dotychczasowej literaturze – pomiędzy podejściem Rothbarda i obiema koncepcjami Hoppego zachodzi jedna istotna różnica. Otóż Rothbard udziela poparcia wszelkim ruchom secesjonistycznym, niezależnie od tego, czy dążą one do niepodległości samego separatystycznego obszaru czy też do irredenty (przyłączenia się do innego państwa)¹¹¹. To drugie rozwiązanie zalecał Rothbard we wspomnianych kwestiach Irlandii Północnej i Górskiego Karabachu, ale i Cypru, optując za podziałem wyspy między Grecję i Turcję¹¹². Hoppe natomiast koncentruje się na korzyściach ze zmniejszania obszaru państw, wobec czego ruchy irredentystyczne nie odgrywają żadnej roli w jego koncepcjach.

Jak należy oceniać postulaty obu autorów? Rozpatrzmy je po kolei, rozpoczynając od Rothbardowskich narodów opartych na zgodzie.

Niewątpliwą zasługą Rothbarda jest wprowadzenie do wewnątrzlibertariańskiej debaty problematyki narodowościowej oraz wskazanie na jej długo ignorowaną przez libertarian doniosłość. Choć bowiem należy zgodzić się z Olgierdem Sroczyńskim, że zasada narodowościowa jako jedna z możliwych koncepcji legitymizacji władzy wchodzi w widoczną już *prima facie* kolizję z libertariańskim indywidualizmem¹¹³, trzeba także mieć na względzie wpływ jej stosowania na kierunki redystrybucyjno-opresyjnej aktywności państwa. Innymi słowy – dostrzegać, kim są płatnicy (ofiary), a kim beneficjenci polityk wpisanych w samą istotę państwa narodowego. Jak słusznie zauważa Karol Zdybel, podstawową grupą docelową w takim państwie są zawsze członkowie przeważającego w nim narodu. To im służą takie konstytutywne dla państwa narodowego elementy, jak polityka symboliczna (nazwy ulic, pomniki, państwowe obchody rocznicowe etc.), historyczna, a nade wszystko – edukacyjna, której kluczowe zadanie stanowi w państwie narodowym włączenie ogółu obywateli do dominującej grupy narodowej. O ile – zgodnie z konstytutywnymi dla libertarianizmu założeniami etyczno-politycznymi – każdy akt wyłączenia dokonywany przez państwo uchodzić musi za nie do przyjęcia, o tyle jest zarazem jasne, że w sytuacji finansowania na koszt podatnika polityk nacjonalistycznych jedne grupy okazują się bardziej, inne zaś mniej poszkodowane. Mniej poszkodowani to osoby identyfikujące się z zorganizowanym w danym państwie narodem, bardziej poszkodowani – mniejszości narodowe i etniczne. Nie tylko są one zmuszone do partycypacji w finansowaniu nie swoich celów narodowych, lecz także skutek narodowościowej inżynierii społecznej ponoszą wyższe koszty

¹¹¹ P. Hankus, *The Secessionist Processes from Libertarian Perspective*, „Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas” 2016, 2 (19), s. 422.

¹¹² M.N. Rothbard, *The Cyprus Question*, [w:] *The Irrepressible Rothbard*, s. 241-242.

¹¹³ O. Sroczyński, *Demokracja a secesja. Prawo do samostanowienia narodów w perspektywie libertariańskiej teorii państwa*, [w:] *Państwo w państwie? Terytoria autonomiczne, państwa nieuznawane oraz ruchy separatystyczne w przestrzeni międzynarodowej*, red. M. Rączkiewicz, Łódź 2016, s. 223.

kultywowania własnej tożsamości. Oprócz działań, których musiałyby się w tym celu podejmować w innych warunkach, muszą však poświęcać się odwracaniu rezultatów propagandy narodowej, jakiej podlegają chociażby ich uczące się w szkołach powszechnych dzieci¹¹⁴. Mimo zatem że zasada narodowa – rozumiana między innymi jako unifikacja jednostek politycznych z narodowościowymi¹¹⁵ – opiera się na zupełnie odmiennych niż libertariańskie fundamentach etycznych, jej ścisłe stosowanie może być niekiedy kompatybilne z libertarianizmem.

Powyższe nie uwalnia jednak teorii Rothbarda od pewnych istotnych mankamentów. „Niekiedy” nie znaczy bowiem „zawsze”. Pewne ograniczenia koncepcji narodów opartych na zgodzie antycypuje ze swojej strony Hoppe, pisząc o złowrogich, a wręcz „potencjalnie ludobójczych” skłonnościach państw demokratycznych¹¹⁶. Jak zagwarantować, że dawna uciskana mniejszość sama nie stanie się tyrańską większością, gdy tylko ustanowi własne państwo? Libertariańską odpowiedzią na tę kwestię jest rzecz jasna enklawizacja. Stanowi ona bardzo zachęcającą propozycję, tyle tylko, że na ogół nierealistyczną. Od doktryny politycznej wymaga się bowiem, aby dostarczała ramowego planu działania w konkretnych okolicznościach miejsca i czasu. Te zaś są współcześnie takie, że ideologicznego uzasadnienia przedsięwzięciom secesjonistycznym dostarcza nacjonalizm, nie libertarianizm. Co za tym idzie, trudno spodziewać się zgody na politykę enklawizacji ze strony nacjonalistów bezpieczeństwa narodów po uzyskaniu przez te ostatnie swojego państwa. Rothbard miał tego świadomość, dlatego argumentował, że nawet jeśli do enklawizacji bądź dalszej parcelacji państwa nie dojdzie, to przynajmniej stopień przymusu na terytoriach mieszanych ulegnie dzięki secesji zmniejszeniu¹¹⁷. Skąd jednak takie założenie? Jak się zdaje, nie wytrzymuje ono konfrontacji ani z teorią, ani z empirycznymi faktami. Na gruncie filozofii libertariańskiej samo pojęcie stopnia przymusu jest wysoce mgliste, co podnosił sam Rothbard w swojej polemice z koncepcją wolności i przymusu Hayeka. „Lecz przymus nie jest tak naprawdę wielkością, którą można dodawać. Jak bowiem porównywać w sposób ilościowy różne »stopnie« przymusu, szczególnie gdy wymagają one dokonania porównań między różnymi ludźmi?” – trafnie wywodził Rothbard¹¹⁸. Wydaje się, że w kwestii mieszanych terytoriów secesjonistycznych filozof odwołuje się do zdroworozsądkowego przeświadczenia, że mniejsza populacja uciskanej mniejszości równa się mniejszemu natężeniu opresji. Takie przesądzenie koresponduje być może z myśleniem potocznym, ale nie z filozofią polityczną libertarianizmu. Przynajmniej zatem

¹¹⁴ K. Zdybel, *Nacjonalizm w perspektywie ekonomii politycznej*, „Eryda” 2015, 1, s. 31-52.

¹¹⁵ E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 2006, s. 75.

¹¹⁶ H.-H. Hoppe: *The Great Fiction*, s. 236, wyd. polskie: s. 169.

¹¹⁷ M.N. Rothbard, *The Nationalities Question*, s. 233.

¹¹⁸ *Idem*, *Etyka wolności*, tłum. J. Fijor, J. Wozinski, Warszawa 2010, s. 338.

w niektórych przypadkach libertariańska polityka polegałaby raczej na zabieganiu o prawa mniejszości w obecnie istniejącym państwie niżeli na walce o niepodległość dla niej bez względu na możliwe do przewidzenia skutki w postaci nacjonalistycznego przymusu realizowanego przez nowo powstałe państwo.

Przejdźmy teraz do teorii Hoppego. Czy naprawdę z libertariańskiego punktu widzenia każda dekompozycja państwa godna jest bezwarunkowego poparcia? Tak uważa na przykład Block, który prawo do secesji wywodzi wprost z będącego częścią prawa autowłasności prawa do swobodnego zrzeszania się¹¹⁹. Secesji zmierzającej nie do ukonstytuowania wolnego terytorium, lecz państwa o mniejszym zasięgu terytorialnym nie dokonują jednak jednostki, tylko polityczne kolektywy. Oprócz tego, co powiedzieliśmy na ten temat w odniesieniu do teorii Rothbarda, dodać można jeszcze dalsze obiekcje. Po pierwsze, opisywane przez Hoppego moralne i ekonomiczne dobrodziejstwa secesji mogą być znacząco ograniczane przez etatystyczną politykę separatystów. Dwa najbardziej rozpoznawalne obecnie secesjonizmy zachodnioeuropejskie – kataloński i szkocki – mają, jak wiadomo, za swoich protagonistów ugrupowania o profilu jednoznacznie lewicowym¹²⁰. Hoppe, oczywiście nieusatsfakcjonowany tym stanem rzeczy, zbywa problem, stwierdzając, że Katalończycy i Szkoci nie reprezentują secesjonizmu *par excellence*, skoro ich elity polityczne zamierzają pozostawić je w Unii Europejskiej, wielkiej centralistycznej konstrukcji na skalę kontynentalną¹²¹. Jego teoria implikuje ponadto, że niezależnie od swoich planów, socjalistyczni secesjoniści zostaną w dłuższej perspektywie czasowej przymuszeni do korekty kursu przez obiektywne okoliczności. Nawet jednak jeśli weźmiemy tę prognozę za dobrą monetę, ponownie staniemy wobec zagadnienia nieporównywalności różnych form i aktów przymusu. Dlaczego mielibyśmy uznawać, że długofalowa liberalizacja zrekompensuje w przyszłości – i to z nawiązką – dzisiejszą intensyfikację etatystycznych praktyk? Wygląda na to, że libertarianizm pada tu poniekąd ofiarą własnego rygoryzmu metodologicznego i moralnego¹²². Ten ostatni nie jest zresztą konieczny, by nabrać wątpliwości, czy na przykład fakt istnienia dwóch państw koreańskich stanowi z perspektywy libertarianizmu okoliczność bardziej pomyślną niż ich ewentualne zjednoczenie w drodze inkorporacji Koreańskiej Republiki Ludowo-

¹¹⁹ W. Block, *Secession*, „Dialogue” 2007, 4, s. 1-14.

¹²⁰ P. Hankus, *Ekonomiczne aspekty secesji. Uwagi na temat gospodarczych efektów secesji w koncepcji Hansa-Hermanna Hoppego*. „Ekonomia – Wrocław Economic Review” 2016, 4 (22), s. 30.

¹²¹ Hoppe o secesji Szkocji i Katalonii – z Hansem-Hermannem Hoppe rozmawia Przemysław Hankus, <http://libertarianin.org/hoppe-o-secesji-szkocji-i-katalonii/> [dostęp 1.06.2023].

¹²² Z punktu widzenia austriackiej szkoły ekonomii zasadnym jest też zwrócić uwagę na znaczenie preferencji czasowej: wynagrodzenie początkowych dolegliwości przez późniejszą liberalizację może kolidować z subiektywnym poziomem orientacji na teraźniejszość wykazywanej przez obywateli.

-Demokratycznej do Republiki Korei. Trzeba więc raczej zgodzić się ze Scottem Boykinem, że ewentualne wsparcie udzielone przez libertarian secesjonistom nie może być bezwarunkowe; musi ono uwzględniać ewaluację planów politycznych (w szczególności: ustrojowych) przywódców przyszłego państwa¹²³. Ujmując rzecz hasłowo, można powiedzieć, że Europa Tysiąca Liechtensteinów to stanowczo nie to samo, co Europa dziesiątków Katalonii, Szkocji czy Baskonii. Gwoli intelektualnej uczciwości wypada zresztą wspomnieć, że secesjonistyczne stanowisko Hoppego podlega zauważalnej ewolucji. Podczas gdy w ostatniej dekadzie ubiegłego wieku wiązał on sprawę libertarianizmu głównie z dążeniami małych narodów, obecnie wyraźnie deklaruje, że preferowanym modelem jest dla niego secesja na mniejszą skalę, najlepiej w formule bezpieczeństwa¹²⁴. Prowadzi nas to do ostatniego punktu rozważań – formułowanej przez Hoppego strategii bezpośredniego, secesjonistycznego przejścia od *status quo* do anarchokapitalizmu.

Kreślonego przez Hoppego scenariusza nie sposób uznać za niemożliwy do spełnienia: najnowsza historia obfituje w przykłady udanych aktów pokojowej secesji, które swój sukces zawdzięczały niechęci centrum do powstrzymania procesu fragmentacji siłą. Tak rozpadły się Imperium Brytyjskie, Związek Radziecki czy Czechosłowacja, w 2014 roku zaś rząd w Londynie przyzwolił na referendum niepodległościowe w Szkocji. Scenariusz ten jest jednak zarazem najeżony rozlicznymi trudnościami, z których Hoppe w znacznej mierze zdaje sobie sprawę. Mimo to wydaje się, że nieco nie docenia on ryzyka, jakim obarczona jest implementacja jego koncepcji. Wbrew bowiem Hoppemu, rozgromienie secesjonistów i ujarzmienie wolnego terytorium przez państwo nie wydaje się akcją szczególnie trudną do uzasadnienia na gruncie panującej dziś ideologii nacjonalizmu¹²⁵. Sam zamach na integralność terytorialną ojczyzny mógłby sprawdzić się w tej roli, co obserwowaliśmy w 2017 roku w Hiszpanii, gdzie rząd w Madrycie pacyfikował katalońskie aspiracje niepodległościowe bez obawy o delegitymizację. Podobny los mógłby spotkać czysto libertariański ruch secesjonistyczny w dowolnym innym państwie, choć niewątpliwie szanse jego powodzenia różniłyby się w zależności od kultury politycznej danego kraju. Tym bardziej że w przypadku niechęci społeczeństwa do ujarzmienia secesjonistów przemocą fizyczną, rząd mógłby też próbować – co ułatwiałby postulowany przez Hoppego niewielki rozmiar wolnych terytoriów –

¹²³ S. Boykin, *The Ethics of Secession*, [w:] *Secession, State, and Liberty*, s. 73.

¹²⁴ Hoppe o secesji...

¹²⁵ Piszząc o „nacjonalizmie”, operujemy rozumieniem tego terminu charakterystycznym dla anglosaskich nauk społecznych, ujmujących nacjonalizm jako ideologię uznającą naród za centralną wartość polityczną i postulującą uzgodnienie jednostek narodowościowych z politycznymi, a w najszerszym znaczeniu – jako wszelki ruch narodowy. E. Gellner, *op. cit.*, s. 75 i nn. Por. A.D. Smith, *Nacjonalizm. Teoria, ideologia, historia*, tłum. E. Chomicka, Warszawa 2007, s. 16-22.

pozyskać poparcie dla ich izolacji poprzez blokadę handlową i wstrzymanie przepływu ludności. Można więc postawić wniosek, że to właśnie siła ideologiczna, którą Hoppe pragnie zaprząć w służbę sprawy libertarianizmu – nacjonalizm – stanowi podstawową przeszkodę na drodze do pozyskania dla niej uznania opinii publicznej. Z perspektywy strategii secesji bezpieczeństwa niezbędne jest zatem najwyraźniej niwelowanie tendencji, które miały stanowić motor napędowy zmian w wariancie Europy Tysiąca Liechtensteinów.

Podsumowanie

W rozdziale tym zajmowaliśmy się libertarianizmem Hoppego jako doktryną polityczną. Przedstawiliśmy dwie kluczowe propozycje filozofa w tym obszarze: ideę prawicowego ruchu społecznego opartego z jednej strony na elitarnym libertariańsko-konserwatywnej kontrkulturze, z drugiej zaś na sojuszu z populistyczną prawicą, w szczególności tą zaliczaną do ruchu *Alt-Right*, oraz koncepcję libertariańskiego secesjonizmu. W przypadku tej ostatniej wskazaliśmy na istnienie w pracach Hoppego dwóch różnych podejść – wizji Europy Tysiąca Liechtensteinów, zasadzającej się na rozczłonkowaniu dotychczasowych państw bez likwidacji państwa jako takiego, oraz bardziej maksymalistycznego scenariusza secesji terytoriów bezpieczeństwa. Uwypukliliśmy zarazem napięcia zachodzące pomiędzy tymi dwiema wersjami idei secesjonistycznej, jak również różnicę pomiędzy koncepcjami Hoppego a enklawizacją/eksklawizacją postulowaną przez Rothbarda. Jak staraliśmy się pokazać, wszystkie doktrynalne teorie Hoppego wpisują się w próbę osadzenia libertarianizmu po prawej stronie spektrum idei politycznych. W aspekcie krytycznym wskazaliśmy na istotne ograniczenia jego propozycji. W kwestii sojuszu z siłami radykalnej prawicy stwierdziliśmy, że obie strony istotnie łączą wspólne, antyestabliszmentowe postulaty. Zarazem zbliżenie to wiąże się niekiedy z zapoznaniem niektórych implikacji libertariańskiej etyki. Bardziej przychylnie spoglądamy na secesjonizm: uwolniony od jednostronności oraz ślepego automatyzmu w udzielaniu poparcia ruchom secesjonistycznym, może on przyczynić się do większego poszanowania zasad własności prywatnej. W swoim bardziej ambitnym wariancie, polegającym na secesji wolnych terytoriów, wymaga on jednak istotnej zmiany stanu opinii publicznej w kierunku bardziej przychylnym samostanowieniu jednostek. Perspektywy libertarianizmu uzależnione są zatem ostatecznie od tego, czy jego orędownikom uda się przekonać do swoich racji istotną część społeczeństwa. Nie muszą zjednywać sobie całego świata ani nawet całej populacji danego państwa. Muszą natomiast przekonać przynajmniej na tyle dużo ludzi, by do secesji doszło choćby w skali wsi, a państwo nie mogło stłumić przemocą dążeń buntowników ani nawet doprowadzić do ich ekonomicznej izolacji, nie ryzykując tym

sposobem delegitymizacji. Choć na razie nic na to nie wskazuje i bardzo możliwe, że anarchokapitalizm podzieli los wielu wcześniejszych, nigdy niewypróbowanych utopii, nie jest także bynajmniej wykluczone, że kiedyś taki moment nastąpi. Ostatecznie – jak słusznie powiada Hoppe – o biegu dziejów przesądzą przecież idee. Te zaś ulegają zmianom, nierzadko nagłym i nieoczekiwanym.

Zakończenie

W książce tej podjęliśmy się zadania krytycznej analizy filozofii politycznej Hansa-Hermann'a Hoppego jako systemowej całości. Przebadaliśmy epistemologiczne, etyczne, politologiczne, ekonomiczne, historiozoficzne, socjologiczno-kulturowe oraz doktrynalne (strategiczne) podstawy libertarianizmu w jego ujęciu. Obraz Hoppeańskiego systemu wyłaniający się z tych analiz obejmuje: apriorystyczną, transcendentalistyczną, fundamentalistyczną, a jednocześnie aktywistyczną, komunikacyjną i antynaturalistyczną epistemologię oraz filozofię nauki, absolutystyczną i deontologiczną argumentacyjną etykę, antagonistyczną koncepcję państwa (libertariańska teoria walki klasowej), pryncypialny antydemokratyzm, upatrujący w demokracji apogeum i najdoskonalszego narzędzia etatystycznego wyzysku, filozofię dziejów łączącą elementy negatywnej oceny trendów dziejowych (w historii politycznej) z elementami optymizmu (w historii gospodarczej i historii nauki, a przede wszystkim w związku z istnieniem nadziei na lepszą przyszłość), wreszcie zaś kulturowy (lecz nie filozoficzny) konserwatyzm. Z filozofii tej wyprowadzona zostaje doktryna polityczna, mająca rzucić pomost pomiędzy tym, co *a priori* słuszne, a tym, co empirycznie istniejące. Doktryna ta obejmuje elementy populistycznej prawicowości i secesjonizmu.

Badając system filozoficzny Hoppego, wykazywaliśmy, że brany jako całość, ma on za swą oś nośną ideę poznania *a priori*. Książce przyświecały przy tym cele ściśle krytyczne, tj. wiążące się z merytoryczną oceną filozofii Hoppego. Zgadając się z samym Hoppem, za najcenniejszy element jego dorobku należy uznać etykę argumentacyjną. Wiąże się to po części ze szczególnym znaczeniem, jakie etyce – a ściślej rzecz ujmując, teorii sprawiedliwości – przypisuje się w libertarianizmie. To również etyka stanowi najbardziej błyskotliwy i najbardziej oryginalny wkład Hoppego w filozofię libertarianizmu i filozofię polityczną jako taką. Nawiązując do dokonań Kanta, Habermasa, a przede wszystkim Apla, proponuje ona niezwykle ambitne teoretycznie, a przy tym cechujące się logicznym rygorem i treściową głębią

ugruntowanie libertariańskiej teorii sprawiedliwości, której jądrem jest absolutne prawo własności prywatnej do własnego ciała podmiotu oraz tych dóbr zewnętrznych, które pozyskane zostały w drodze pierwotnego zawłaszczenia, dobrowolnej umowy, produkcji lub rekompensaty/restytucji. Jak staraliśmy się tu wykazać, etyka argumentacyjna Hoppego jest teorią znacznie bardziej przemyślaną, wyrafinowaną i przekonującą, niż się to wydaje wielu jej krytykom. Ich obiekcje, jak pokazywaliśmy, są chybione i wynikają najczęściej z niezrozumienia koncepcji Hoppego. Koncepcję tę, o ile zaakceptuje się jej epistemologiczne tło, należy uznać za trafną, przynajmniej dopóty, dopóki logiczna analiza zawartej w niej teorii uprawnień nie wykaże, że chybia ona stawianemu jej celowi, czyli pryncypialnemu rozwiązaniu wszystkich międzyosobowych konfliktów o dobra rzadkie. Nasza obrona etyki argumentacyjnej była więc obroną warunkową, co oznacza, że ważność omawianej teorii pozostaje – by wyrazić się w duchu konsensualnej teorii prawdy – otwarta na wyzwania ze strony nieskończonej wspólnoty badaczy.

Jak jednak można było przekonać się w toku naszych rozważań, libertarianizm, a zwłaszcza libertarianizm Hoppego, nie składa się wyłącznie z etyki. Na mocy przyjętej przez nas za Stephanem Kinsellą definicji libertarianizmu, w skład tej filozofii wchodzi jeszcze jeden komponent: polityczny anarchizm. Dodatkowo Hoppe, jako „szeroki” (*thick*) libertarianin, wnosi do rozwijanej przez siebie teorii wiele wątków ustrojowych, historiozoficznych i kulturowych. Ocena jego dokonań na tych polach musi być zróżnicowana. W kwestiach zasadniczych dla filozofii libertariańskiej – krytyki państwa i idei społeczeństwa bezpaństwowego – nota jest wysoka. Choć nie każdy zgodzi się z pierwszymi przesłankami libertarianizmu, za dowiedzione uznać można przynajmniej to, że odrzucenie etatyzmu w każdej, niechby i najbardziej minimalistycznej postaci rzeczywiście z tych przesłanek wynika. Oznacza to, że Hoppeański libertarianizm dostarcza w odniesieniu do sfery polityki koherentnej odpowiedzi na Kantowskie pytanie o to, co wolno nam czynić. Myśl Hoppego zawiera zarazem przenikliwą, krytyczną diagnozę (nie)ładu etatystycznego jako niemożliwego do pogodzenia z wymogami moralności i ekonomicznej efektywności, co skrywane jest za zasłoną utkaną z powierzchownych uzasadnień, sofizmatów i propagandy. Z tego punktu widzenia filozofia Hoppego jest zarówno fundamentalnie realistyczna, jak i inspirująca. Walory te przysługują jej pomimo tego, że część bardziej szczegółowych tez Hoppego – choćby jego warunkowa obrona rządów monarchicznych – okazuje się nieco uproszczona. Nawet w tym aspekcie myśl niemieckiego libertarianina posiada wszelako trudny do przeceniania ładunek krytyczny, pozwalający skutecznie rzucić cień podejrzeń na to, co w naszych czasach przyjęło się uważać za szczytowe osiągnięcie ludzkości i warunek brzegowy rozumnego politycznego sporu. Podobnie jest w przypadku konserwatywnych elementów filozofii Hoppego. Konserwatywny libertarianizm

stanowi wprawdzie konstrukt wysoce jednostronny, obejmujący tezy znacznie mocniejsze niż te, które rzeczywiście daje się z libertarianizmem uzgodnić, na przykład „libertariańską” doktrynę ograniczanej przez państwo migracji. Także i tutaj trafiamy jednak na myśli warte uwagi i intelektualnie zapładniające: rozpoznanie sprzyjających wspólnotowości aspektów libertarianizmu oraz zagrożeń, jakie niesie dla wspólnoty hipertrofia państwa.

W sumie zatem, na poziomie proponowanego ideału życia społecznego, jest Hoppeański libertarianizm ideą co najmniej wartą uwagi – z pewnością większej niż ta, jaką poświęcano mu dotychczas w głównym nurcie akademickiej filozofii i politologii, do którego przecież Hoppe nie należy. Jego wywody wnoszą wiele do filozofii politycznej w ogólności i libertarianizmu w szczególności. Zdecydowanie zasługują więc na to, by nie odrzucać ich z góry przez wzgląd na ich radykalizm, lecz traktować je poważnie, jako rzeczową alternatywę dla demokracji, współczesnego liberalizmu, socjalizmu, konserwatyzmu i nacjonalizmu. Nie oznacza to, że poszczególne elementy wkładu Hoppego w libertarianizm i myśl polityczną należy oceniać jako równie doniosłe. Zgodnie z wywodami przedstawionymi w tej książce, ranga racjonalistycznej epistemologii, etyki argumentacyjnej czy też analitycznego argumentu przeciwko państwu jest inna – znacznie wyższa – niż koncepcji doktrynalnych takich jak ograniczona migracja czy sojusz z antysystemową prawicą. Wyraźnie dają tu o sobie znać dwa elementy: systematyka myśli oraz chronologia. To, co najcenniejsze w spuściźnie Hoppego, należy mianowicie do obszaru filozofii i powstało na stosunkowo wczesnych etapach jego intelektualnego rozwoju, do końca lat 80. ubiegłego stulecia, kiedy myśliciel przekraczał dopiero czterdziesty rok życia. Rzeczy najbardziej wątpliwe dotyczą z kolei zagadnień doktrynalnych, a ich sformułowanie przypada na kolejne dwie dekady. W ostatnich latach Hoppe nie proponuje zaś już żadnych oryginalnych koncepcji czy argumentów, zamiast tego zadowolając się wypowiedziami na tematy bieżące oraz powtarzaniem, zwykle w formie popularnych wykładów i esejów, swoich wcześniejszych idei. Jego rozważania tracą z czasem walory akademickiej, krytycznej filozofii i teorii politycznej, stając się erudycyjną, interdyscyplinarną i inspirującą wprawdzie, lecz nierozwojową doktryną polityczną. Wydaje się, że intelektualnych źródeł tej tendencji doszukiwać się można w przejętym przez Hoppego od Rothbarda postulatcie dotarcia do szerszych kręgów społecznych z pominięciem akademii, według przekonania tych autorów przesiąkniętej do cna etatyzmem i niezdolnej do rewizji swojego światopoglądu. W świetle tych założeń trudno się dziwić, że w pisarstwie i wystąpieniach publicznych Hoppego wyrafinowana argumentacja filozoficzna, politologiczna czy ekonomiczna ustępuje z miejsca publicystycznym uproszczeniom. W naszej ocenie winno to stanowić dla kontynuatorów jego pracy sygnał do zastanowienia się, czy strategia dystansowania się od akademii nie wiedzie aby

na manowce i czy nie powinna zostać zarzucona. Tym bardziej że potęguje ona izolację, w której heterodoksyjne stanowiska znajdują się w świecie uczonych tak czy inaczej. W swojej wydanej niedawno (2023) obszernej historii libertarianizmu Matt Zwolinski i John Tomasi, autorzy o zapatrywaniach lewicowo-libertariańskich (spod znaku *heart-bleeding libertarians*), mimo swojego krytycznego stosunku do Rothbarda poświęcają mu bardzo wiele miejsca. Hoppe, jego najwybitniejszy żyjący kontynuator, zostaje natomiast omówiony wyłącznie w kontekście swojego stanowiska w sprawie imigracji oraz wojen kulturowych¹. Byłoby fatalnie, gdyby kontrowersje wokół tych kwestii zaciążyły trwale na recepcji myśli Hoppego. Jak bowiem staraliśmy się udowodnić w tej książce, oferuje ona znacznie, znacznie więcej.

¹ M. Zwolinski, J. Tomasi, *The Individualists. Radicals, Reactionaries, and the Struggle for the Soul of Libertarianism*, Princeton-Oxford 2023, rozdz. 8.

Bibliografia

Prace Hansa-Hemanna Hoppego

Książki

- Hoppe H.-H., *A Short History of Man. Progress and Decline: An Austro-Libertarian Reconstruction*, Auburn 2015.
- Hoppe H.-H., *A Theory of Socialism and Capitalism*, Auburn 2016.
- Hoppe H.-H., *Democracy – the God that Failed. The Economics and Politics of Monarchy, Democracy, and Natural Order*, New Brunswick-London 2007.
- Hoppe H.-H., *Demokratie – der Gott, der keiner ist; Monarchie, Demokratie und natürliche Ordnung*, tłum. R. Grözinger, Waltrop-Leipzig 2003.
- Hoppe H.-H., *Der Wettbewerb der Gauner. Über das Unwesen der Demokratie und den Ausweg in die Privatrechtsgesellschaft*, Berlin 2012.
- Hoppe H.-H., *Economic Science and the Austrian Method*, Auburn 2007.
- Hoppe H.-H., *Economy, Society, and History*, Auburn 2021.
- Hoppe H.-H., *Eigentum, Anarchie und Staat. Studien zur Theorie des Kapitalismus*, Opladen 1987.
- Hoppe H.-H., *Getting Libertarianism Right*, Auburn 2018.
- Hoppe H.-H., *Handeln und Erkennen. Zur Kritik des Empirismus am Beispiel der Philosophie David Humes*, Frankfurt/M-München 1976.
- Hoppe H.-H., *Kritik der Kausalwissenschaftlichen Sozialforschung. Untersuchungen zur Grundlegung von Soziologie und Oekonomie*, Opladen 1983.
- Hoppe H.-H., *The Economics and Ethics of Private Property. Studies in Political Economy and Philosophy*, Auburn 2006.
- Hoppe H.-H., *The Great Fiction. Property, Economy, Society, and the Politics of Decline*, Auburn 2021.
- The Myth of National Defense. Essays on the Theory and History of Security Production*, red. H.-H. Hoppe, Auburn 2003.

Przekłady polskie

- Hoppe H.-H., *Demokracja – bóg, który zawiódł. Ekonomia i polityka monarchii, demokracji i ładu naturalnego*, tłum. W. Falkowski, J. Jabłecki, Warszawa 2006.
- Hoppe H.-H., *Ekonomia i etyka własności prywatnej. Studia z zakresu ekonomii politycznej i filozofii*, tłum. K. Nowacki, Warszawa 2011.
- Hoppe H.-H., *Krótką historia człowieka. Libertariańska rekonstrukcja postępu i upadku*, tłum. Ł. Dominiak, Warszawa 2014.
- Hoppe H.-H., *Teoria socjalizmu i kapitalizmu. Ekonomia, polityka i etyka*, tłum. P. Nowakowski, Wrocław 2015.
- Hoppe H.-H., *Wielka fikcja. Państwo w epoce schyłku*, tłum. K. Nowacki, Warszawa 2014.
- Hoppe H.-H., *Wstęp do wydania amerykańskiego*, [w:] M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, tłum. J. Fijor, J. Wozinski, Warszawa 2010.

Artykuły i broszury

- Hoppe H.-H., [w:] *Murray N. Rothbard: In Memoriam*, red. L. Rockwell, Auburn 1995.
- Hoppe H.-H., *A Note on Chase Rachełs's Book*, <https://www.hanshoppe.com/2018/01/a-note-on-chase-racheless-book/> [dostęp 1.06.2023].
- Hoppe H.-H., *Bibliography on Anarcho-Capitalism*, [w:] R.P. Murphy, *The Chaos Theory*, Auburn 2010.
- Hoppe H.-H., *De-Socialization in a United Germany*, „The Review of Austrian Economics” 1991, 2 (5).
- Hoppe H.-H., *Dezentral und Neutral*, <https://www.misesde.org/2022/03/dezentral-und-neutral/> [dostęp 1.06.2023].
- Hoppe H.-H., *Growing to Understand Contemporary Germany and Weep: Part II*, wykład wygłoszony podczas zjazdu PFS 15-20.09.2022 r., <https://www.youtube.com/watch?v=muzL7fMm6yM&list=PLPsGN9FqHc8EbMddcqBEzE-w4B9WI3QRx&index=16> [dostęp 1.06.2023].
- Hoppe H.-H., *Introduction*, [w:] M.N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, Auburn 2016.
- Hoppe H.-H., *My Path to the Austrian School of Economics*, https://mises.org/wire/my-path-austrian-school-economics?fbclid=IwAR0Wd5ffH1jJaImOdEh_s5TpMK6bQT-p9XzPvkLTnRxlepffTBu6mq3NJ6qc [dostęp 1.06.2023].
- Hoppe H.-H., *Nationalism and Secession*, „Chronicles” November 1993.
- Hoppe H.-H., *Natural Elites, Intellectuals, and the State*, Auburn 2005.
- Hoppe H.-H., *Note on Socialism and Slavery*, „Chronicles” 1993, 6.
- Hoppe H.-H., *On Getting Libertarianism Right*, <https://www.lewrockwell.com/2018/01/hans-hermann-hoppe/on-getting-libertarianism-right/> [dostęp 1.06.2023].
- Hoppe H.-H., *On the Ethics of Argumentation*, <http://propertyandfreedom.org/2016/10/hans-hermann-hoppe-on-the-ethics-of-argumentation-pfs-2016/> [dostęp 1.06.2023].
- Hoppe H.-H., *On Theory and History. Reply to Benegas-Lynch Jr.*, [w:] *Values and the Social Order*, Vol. 3, red. G. Radnitzky, Avebury 1997.
- Hoppe H.-H., *Reviving the West*, <https://www.lewrockwell.com/2002/04/hans-hermann-hoppe/reviving-the-west/> [dostęp 1.06.2023].

- Hoppe H.-H., *The Economic and Political Rationale for European Secessionism*, [w:] *Secession, State, and Liberty*, red. D. Gordon, New Brunswick-London 1998.
- Hoppe H.-H., *The Future of Liberalism. A Plea for a New Radicalism*, wykład zaprezentowany na zjeździe Mont Pelerin Society w Barcelonie, 1997, <http://www.hanshoppe.com/wp-content/uploads/publications/hoppe-plea.pdf> [dostęp 1.06.2023].
- Hoppe H.-H., *The Idea of a Private Law Society. The Case of Carl Ludwig von Haller*, <https://mises.org/wire/idea-private-law-society-case-karl-ludwig-von-haller> [dostęp 1.06.2023].
- Hoppe H.-H., *The Politics of Johann Wolfgang Goethe*, <https://mises.org/library/politics-johann-wolfgang-goethe> [dostęp 1.06.2023].
- Hoppe H.-H., *What must be done* – wykład wygłoszony w Newport Beach, Kalifornia, 25.01.1997, https://mises.org/system/tdf/What%20Must%20Be%20Done_7.pdf?file=1&type=document. [dostęp 1.06.2023].
- Hoppe H.-H., *Why Mises (and not Hayek)?*, https://mises.org/library/why-mises-and-not-hayek?fbclid=IwAR0LDumESp5VIOwWcIpDoBqAiNRj4f_PeDMxMovtLXH-JVdSZBg16-cfHPf8 [dostęp 1.06.2023].

Wywiady

- Hoppe o secesji Szkocji i Katalonii – z Hansem-Hermannem Hoppe rozmawia Przemysław Hankus*, niedostępne, <http://libertarianin.org/hoppe-o-secesji-szkocji-i-katalonii/> [ostatni dostęp 1.03.2020].
- Hoppe: The In-Depth Interview*, przeprowadził J. Deist, „The Austrian” March-April 2020, Vol. 6, no. 2.
- Korespondencja prywatna z Hansem-Hermannem Hoppe 2017-2023.
- On the Right – Hans-Hermann Hoppe. Interview by Michael Malice on „Your Welcome”*, <http://www.hanshoppe.com/2019/01/interview-by-michael-malice-your-welcome/> [dostęp 1.06.2023].
- Socjaldemokratyczny Hayek*, wywiad przeprowadzony przez Mateusza Machaję, „Najwyższy Czas!” 2004, 39 (749).
- State or Private Law Society on Dealing with Corona*, wywiad przeprowadzony przez Thomasa Jacobę, <https://www.lewrockwell.com/2021/01/hans-hermann-hoppe/state-or-private-law-society-on-dealing-with-corona/> [dostęp 1.06.2023].

Nagrania wykładów

- Hoppe H.-H., *The Failure of Ontological Naturalism*, <https://www.youtube.com/watch?v=sgQ6fq5Pjcs> [dostęp 1.06.2023].
- Hoppe H.-H., *Die Amerikanische Ideologie*, wykład wygłoszony 3.12.2016 r. w Austriackiej Bibliotece Narodowej w Wiedniu, <https://www.youtube.com/watch?v=U6FKQcFAGl8> [dostęp 1.06.2023].
- Hoppe H.-H., *The Nature of Man and the Human Condition*, <https://www.youtube.com/watch?v=Yt9gKH8I7f0> [dostęp 1.06.2023].

Prace innych autorów libertariańskich i ekonomistów szkoły austriackiej

- Anarchy, State, and Public Choice*, red. E. Stringham, Arlington 2005.
- Anderson T.L., Hill P.J., *Amerykańskie doświadczenie z anarchokapitalizmem: Dzikie Zachód nie tak bardzo dziki*, [w:] *Wstęp do libertarianizmu. Wybór tekstów*, red. Instytut Misesa, <https://mises.pl/blog/2016/03/12/42721/> [dostęp 1.06.2023].
- Barnett R., *The Structure of Liberty. Justice and the Rule of Law*, Oxford 2014.
- Barnett R., *Whither Anarchy? Has Robert Nozick Justified the State?*, „Journal of Libertarian Studies” 1977, 1 (1).
- Block W., *A Libertarian Case For Free Immigration*, „Journal of Libertarian Studies” 1998, 2(13).
- Block W., *Defending the Undefendable*, Auburn 2018.
- Block W., *Homesteading, Ad Coelum, Owning Views and Forestalling*, „The Social Sciences” 2008, 2 (3).
- Block W., *Libertarianism and Libertinism*, „Journal of Libertarian Studies” 1994, 1 (11).
- Block W., *Minarchism and Minarchism. No Rapprochement Possible: Reply to Tibor Machan*, „Journal of Libertarian Studies” 2011, nr 1 (22).
- Block W., *National Defense and the Theory of Externalities, Public Goods, and Clubs*, [w:] *The Myth of National Defense. Essays on the Theory and History of Security Production*, red. H.-H. Hoppe, Auburn 2003.
- Block W., *Plumb-Line Libertarianism. A Critique of Hoppe*, „Reason Papers” 2007, 29.
- Block W., *Public Goods and Externalities. The Case of Roads*, „Journal of Libertarian Studies” 1983, 1 (7).
- Block W., *Rejoinder to Dominiak on Bagels and Donuts*, „Ekonomia – Wrocław Economic Review” 2022, 28 (1).
- Block W., *Rejoinder to Dominiak on the Necessity of Easements*, „Ekonomia – Wrocław Economic Review” 2021, 27 (1).
- Block W., *Rejoinder to Hoppe on Immigration*, „Journal of Libertarian Studies” 2011, 1 (22).
- Block W., *Rejoinder to Murphy and Callahan on Hoppe’s Argumentation Ethics*, „Journal of Libertarian Studies” 2011, 1 (22).
- Block W., *Secession*, „Dialogue” 2007, 4.
- Block W., *Thick and Thin Libertarianism*, „Dialogi Polityczne-Political Dialogues” 2015, 19.
- Block W., Callahan G., *Is There a Right to Immigration? A Libertarian Perspective*, „Human Rights Review” 2003, 1 (5).
- Block W., Gregory A., *On Immigration. A Reply to Hoppe*, „Journal of Libertarian Studies” 2007, 3 (21).
- Block W., Whitehead R., *Compromising the Uncompromisable: A Private Property Rights Approach to the Abortion Controversy*, „Apalachian Journal of Law” 2005, 4.
- Block W., Wirth E., Butt J.A., *A Response to the Libertarian Critics of Open-Borders Libertarianism*, „Lincoln Memorial University Law Review” 2016, 1 (4).
- Block W., Wirth E., Butt J.A., *Immigration and Homesteading*, „The Journal of Jurisprudence” 2017, 9.

- Boettke P.J., Candela R.A., *Liberal Libertarianism*, [w:] *The Routledge Handbook of Libertarianism*, red. J. Brennan, B. van der Vossen, D. Schmidtz, New York 2018.
- Böhm-Bawerk E., *Capital and Interest. A Critical History of Economical Theory*, tłum. W. Smart, London-New York 1890.
- Böhm-Bawerk E., *Karol Marks i koniec jego systemu*, [w:] *idem*, L. von Mises, M.N. Rothbard, *Marksizm. Krytyka*, tłum. M. Zieliński, J. Lewiński, Wrocław 2016.
- Callahan G., Murphy R.P., *Hans-Hermann Hoppe's Argumentation Ethics: A Critique*, „Journal of Libertarian Studies” 2006, 2 (20).
- Casey G., *Feser on Rothbard as a Philosopher*, „Libertarian Papers” 2009, 1 (34).
- Childs R., *The Invisible Hand Strikes Back*, „Journal of Libertarian Studies” 1977, 1 (1).
- Conger W., *Agorist Class Theory. A Left Libertarian Approach to Class Conflict Analysis*, [b.m.w.] 2016.
- Cuzan A.G., *Some Principles of Politics*, „Libertarian Papers” 2017, 2 (9).
- Deist J., *Rothbard on Libertarian Populism*, <https://mises.org/wire/rothbard-libertarian-populism> [dostęp 1.06.2023].
- Dominiak Ł., *Argumentation Ethics, Self-Ownership, and Hohfeldian Analysis of Rights*, „The Journal of Libertarian Studies” 2023, 27.
- Dominiak Ł., *Problem migracji w filozofii politycznej libertarianizmu*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 2016, 19.
- Dominiak Ł., *Hans-Hermann Hoppe i konserwatywne implikacje anarchokapitalizmu*, [w:] Ł. Dominiak, Ł. Perlikowski, *Sprawiedliwość – tożsamość – racjonalność. Wybrane problemy filozofii polityki*, Toruń 2016.
- Dominiak Ł., *Jak badać libertariańską teorię sprawiedliwości? Uwagi metodologiczne na temat struktury, problemów i metod badania teorii dedukcyjnej*, „Dialogi Polityczne/ Political Dialogues” 2018, 24.
- Dominiak Ł., *Libertarian Easements Revisited*, „Ekonomia – Wrocław Economic Review” 2021, 27 (1).
- Dominiak Ł., *Libertarianism and Original Appropriation*, „Historia i Polityka” 2017, 22 (29).
- Dominiak Ł., *Libertarianism, Freedom, and the Problem of Circularity*, „Athenaeum. Polish Political Science Studies” 2018, 59.
- Dominiak Ł., *Libertarianizm i teoria praw podmiotowych*, „Athenaeum” 2018, 58.
- Dominiak Ł., *Must Right-Libertarians Embrace Easements by Necessity?*, „Diametros” 2009, 16 (60).
- Dominiak Ł., *Problem aksjomatyczności zasady autowłasności w filozofii politycznej libertarianizmu*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2016, 1(49).
- Dominiak Ł., *Problem dobrowolnego niewolnictwa w filozofii politycznej libertarianizmu*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2017, 54.
- Dominiak Ł., *Problem neutralności aksjologicznej nauk społecznych: perspektywa klasycznego racjonalizmu*, [w:] Ł. Dominiak, Ł. Perlikowski, *Sprawiedliwość – tożsamość – racjonalność. Wybrane problemy filozofii polityki*, Toruń 2016.
- Dominiak Ł., *Trzecia koncepcja wolności Quentinna Skinnera: krytyka libertariańska*, [w:] Ł. Dominiak, Ł. Perlikowski, *Sprawiedliwość – tożsamość – racjonalność. Wybrane problemy filozofii polityki*, Toruń 2016.
- Dominiak Ł., *Unjust Enrichment and Libertarianism*, „Polish Political Science Review. Polski Przegląd Politologiczny” 2022, 10 (2).

- Dominiak Ł., Wysocki I., *Libertarianism, Defense of Property, and Absolute Rights*, „Analiza i Egzystencja” 2023, 61.
- Eabrasu M., *A Reply to The Current Critiques Formulated Against Hoppe’s Argumentation Ethics*, „Libertarian Papers” 2009, 1 (20).
- Eabrasu M., *Rothbard’s and Hoppe’s Justifications of Libertarianism*, „Politics, Philosophy & Economics” 2012, 12 (3).
- Engel C.J., *The Memification of Hans Hoppe*, <http://www.hanshoppe.com/2019/04/the-memification-of-hans-hoppe/> [dostęp 1.06.2023].
- Epstein R., *Possession as the Root of Title*, „Georgia Law Review” 1979, 13.
- Frederick D., *Hoppe’s Derivation of Self-Ownership from Argumentation: Analysis and Critique*, „Reason Papers” 2013, 1 (35).
- Friedman D., *The Machinery of Freedom. Guide to a Radical Capitalism*, New York 2014.
- Friedman D., *The Trouble with Hoppe*, „Liberty” 1988, 2.
- Guenzl S., *Public Property and the Libertarian Immigration Debate*, „Libertarian Papers” 2016, 1 (8).
- Hayek F.A., *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998.
- Hayek F.A., *Intelektualiści a socjalizm*, tłum. P. Mroczkowski, Warszawa 2012.
- Hayek F.A., *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 2007.
- Hayek F.A., *Law, Legislation, and Liberty. A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, London 1998.
- Hayek F.A., *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, tłum. M. Kuniński, T. Kuniński, Kraków 2004.
- Hasnas J., *Reflections on the Minimal State*, „Politics, Philosophy and Economics” 2003, 1 (2).
- Holcombe R., *Government: Unnecessary but Inevitable*, „The Independent Review” 2004, 3 (8).
- Hospers J., *A Libertarian Argument Against Open Borders*, „Journal of Libertarian Studies” 1998, 2 (13).
- Huerta de Soto J., *Pieniądz, kredyt bankowy i cykle koniunkturalne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Warszawa 2011.
- Hülsmann J.G., *Etyka produkcji pieniądza*, tłum. P. Kot, Warszawa 2014.
- Jasay A., *The State*, Indianapolis 1998.
- Johns M., *A Matter of Degree*, „Liberty” 1988, 2.
- Johnson Ch., *Libertarianism: Through Thick and Thin*, „The Freeman” 2008, 6 (58).
- Kinsella S., *A Simple Libertarian Argument Against Unrestricted Immigration and Open Borders*, <https://www.lewrockwell.com/2005/09/stephan-kinsella/a-simple-libertarian-argument/> [dostęp 1.06.2023].
- Kinsella S., *Against Intellectual Property*, Auburn 2008.
- Kinsella S., *Defending Argumentation Ethics*, <http://www.stephankinsella.com/publications/defending-argumentation-ethics/> [dostęp 1.06.2023].
- Kinsella S., *Hoppe on Covenant Communities and Advocates of Alternative Lifestyles*, <http://www.stephankinsella.com/2010/05/hoppe-on-covenant-communities/> [dostęp 1.06.2023].
- Kinsella S., *How We Come to Own Ourselves*, <https://mises.org/library/how-we-come-own-ourselves> [dostęp 1.06.2023].
- Kinsella S., *The Undeniable Morality of Capitalism*, „St. Mary’s Law Journal” 1994, 25.
- Kinsella S., *What Libertarianism Is*, [w:] *Property, Freedom, and Society. Essays in Honor of Hans-Hermann Hoppe*, red. S. Kinsella, J.G. Hülsmann, Auburn 2009.

- Konkin S.E., *New Libertarian Manifesto*, Koman Publishing 1983.
- Krapelka J., *A Pure Libertarian Theory of Immigration*, „Journal of Libertarian Studies” 2010, 22.
- Lee R.T., *Libertarianism, Limited Government and Anarchy*, [w:] *Anarchism/Minarchism. Is Government Part of a Free Country?*, red. R.T. Long, T. Machan, Hampshire 2008.
- Leeson P.T., Stringham E.P., *Is Government Inevitable? Comment on Holcombe's Analysis*, „The Independent Review” 2005, 4 (9).
- Linsbichler A., *Was Ludwig von Mises a Conventionalist? A New Analysis of the Epistemology of the Austrian School of Economics*, London 2017.
- Long R.T., *Corporations versus the Market; or, Whip Conflation Now*, <https://www.cato-unbound.org/2008/11/10/roderick-t-long/corporations-versus-market-or-whip-conflation-now> [dostęp 1.06.2023].
- Long R.T., *Market Anarchism as Constitutionalism*, [w:] R.T. Long, T. Machan, *Anarchism/Minarchism. Is Government Part of a Free Country?*, Hampshire 2008.
- Long R.T., *Monster Thickburger Libertarianism*, <https://aeblog.com/2008/07/24/monster-thickburger-libertarianism> [dostęp 1.06.2023].
- Long R.T., *The Hoppriori Argument*, <http://praxeology.net/unblog05-04.htm#10> [dostęp 1.06.2023].
- Long R.T., *Toward a Libertarian Theory of Class*, [w:] *Social Class and State Power. Exploring an Alternative Radical Tradition*, red. D.M. Hart, G. Chartier, R.M. Kenyon, R.T. Long, London-New York 2018.
- Machan T., *Ethics Without Philosophy*, „Liberty” 1988, 2.
- Menger C., *Principles of Economics*, tłum. J. Dingwall, B.F. Hoselitz, Auburn 2007.
- Mises L., *Biurokracja*, tłum. J. Kłos, Lublin-Chicago-Warszawa 2005.
- Mises L., *Ekonomia i polityka. Wykład elementarny*, tłum. A. Brzezińska, Warszawa 2006.
- Mises L., *Epistemological Problems of Economics*, tłum. G. Reisman, Auburn 2003.
- Mises L., *Kalkulacja ekonomiczna w socjalizmie*, tłum. J. Jabłecki, Warszawa 2011.
- Mises L., *Liberalizm w tradycji klasycznej*, tłum. S. Czarnik, Kraków 2015.
- Mises L., *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2011.
- Mises L., *Mentalność antykapitalistyczna*, tłum. J. Małek, Kraków 2005.
- Mises L., *Rząd wszechmogący. Narodziny państwa totalnego i wojny totalnej*, tłum. M. Guzikowski, Wrocław 2018.
- Mises L., *Socjalizm*, tłum. S. Sękowski, Kraków 2009.
- Mises L., *Teoria a historia. Interpretacja procesów społeczno-gospodarczych*, tłum. G. Łuczkiwicz, Warszawa 2011.
- Mises L., *The Ultimate Foundation of Economic Science. An Essay on Method*, Indianapolis 2006.
- Murphy R.P., *Chaos Theory. Two Essays on Market Anarchy*, Auburn 2010.
- Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 2010.
- Osterfeld D., *Internal Inconsistencies in Arguments for Government: Nozick, Rand, and Hospers*, „Journal of Libertarian Studies” 1980, 3 (IV).
- Palmer T.G., *Hans-Hermann Hoppe and the German Extremist Nationalist Right*, <http://tomgpalmer.com/2005/07/01/hans-hermann-hoppe-and-the-german-extremist-nationalist-right/> [dostęp 1.06.2023].

- Rachels Ch., *Clearing Up the Hoppe Foreword Controversy*, <https://web.archive.org/web/20180415033549/https://radicalcapitalist.org/2018/01/25/clearing-up-the-hoppe-foreword-controversy/> [dostęp 1.06.2023].
- Rachels Ch., *White, Right, and Libertarian*, Charleston 2018.
- Radnitzky G., *Is Democracy More Peaceful than Other Forms of Government?*, [w:] *The Myth of National Defense. Essays on the Theory and History of Security Production*, red. H.-H. Hoppe, Auburn 2003.
- Radnitzky G., *Reply to Hoppe – on Apriorism in Austrian Economics*, [w:] *Values and Social Order*, Vol. 1, red. G. Radnitzky, H. Bouillon, Avebury 1995.
- Rand A., *Powrót człowieka pierwotnego: rewolucja antyprzemysłowa*, tłum. Z.M. Czarnecki, Poznań 2003.
- Rand A., *The Nature of Government*, <https://fee.org/articles/the-nature-of-government-by-ayn-rand/> [dostęp 1.06.2023].
- Rand A., *The Objectivist Ethics*, <https://courses.aynrand.org/works/the-objectivist-ethics/> [dostęp 1.06.2023].
- Rasmussen D., *Arguing and Y-ing*, „Liberty” 1988, 2.
- Rockwell L., *The Case for Paleolibertarianism and Realignment on the Right*, [b.m.w.] 1990.
- Rothbard M.N., *Beyond Is and Ought*, „Liberty” 1988, 2.
- Rothbard M.N., *Big-Government Libertarians*, [w:] *The Irrepressible Rothbard. The Rothbard-Rockwell Report Essays of Murray N. Rothbard*, red. R. Rockwell, Burlingame 2000.
- Rothbard M.N., *Classical Economics. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. 2, Auburn 2006.
- Rothbard M.N., *Confiscation and Homestead Principle*, „The Libertarian Forum” 1969, 1 (6). <https://www.panarchy.org/rothbard/confiscation.html> [dostęp 1.06.2023].
- Rothbard M.N., *Economic Thought Before Adam Smith. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. 1, Auburn 2006.
- Rothbard M.N., *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, Auburn 2000.
- Rothbard M.N., *Etyka wolności*, tłum. J. Wozinski, J.M. Fijor, Warszawa 2010.
- Rothbard M.N., *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, Auburn 2006.
- Rothbard M.N., *Konkin on Libertarian Strategy*, <https://mises.org/library/konkin-libertarian-strategy> [dostęp 1.06.2023].
- Rothbard M.N., *Law, Property Rights, and Air Pollution*, [w:] *The Logic of Action Two*, Cheltenham 1997.
- Rothbard M.N., *Man, Economy, and State with Power and Market*, Auburn 2009.
- Rothbard M.N., *Nations by Consent. Decomposing the Nation-State*, [w:] *Secession, State, and Liberty*, red. D. Gordon, New Brunswick-London 1998.
- Rothbard M.N., *O nową wolność. Manifest libertariański*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2005.
- Rothbard M.N., *Right-Wing Populism*, [w:] *The Irrepressible Rothbard. The Rothbard-Rockwell Report Essays of Murray N. Rothbard*, Burlingame 2000.
- Rothbard M.N., *The Betrayal of the American Right*, Auburn 2007.
- Rothbard M.N., *The Cyprus Question*, [w:] *The Irrepressible Rothbard. The Irrepressible Rothbard. The Rothbard-Rockwell Report Essays of Murray N. Rothbard*, Burlingame 2000.
- Rothbard M.N., *The Mystery of Banking*, Auburn 2008.
- Rothbard M.N., *The Nationalities Question*, [w:] *The Irrepressible Rothbard. The Rothbard-Rockwell Report Essays of Murray N. Rothbard*, Burlingame 2000.

- Rothbard M.N., *Why Paleo?*, „Rothbard-Rockwell Report” 1990, 1 (2).
- Rothbard M.N., *Złoto, banki, ludzie. Krótka historia pieniądza*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2009.
- Rothbard M.N., Rockwell L., *For President: Pat Buchanan*, „Rothbard-Rockwell Report” styczeń 1992.
- Salerno J.T., *Menger’s Causal-Realist Approach in Modern Economics*, „The Review of Austrian Economics” 2010, 23 (1).
- Salerno J.T., *Mises and Hayek Dehomogenized*, „The Review of Austrian Economics” 1993, 2 (6).
- Schmelzer I., *Against Absolute Certainty*, tymczasowo niedostępne, [ilja-schmelzer.de/papers/againstCertainty.pdf](http://papers/againstCertainty.pdf) [ostatni dostęp 26.09.2022].
- Sechrest L., *Private Provision of Public Goods: Theoretical Issues and Some Examples from Maritime History*, Auburn 2003.
- Selgin G., *Pieniądz – państwowy kontra rynkowy*, tłum. R. Trąbski, Wrocław 2017.
- Selgin G., White L., *In Defense of Fiduciary Media – or, We are not Devo(lutionists). We Are Misesians!*, „The Review of Austrian Economics” 1996, 2 (9).
- Sieroń A., *Efekt Cantillona, czyli dlaczego pieniądz ma znaczenie*, Warszawa 2017.
- Slutskiy P., *Communication and Libertarianism*, Singapore 2021.
- Steele D.R., *One Muddle After Another*, „Liberty” 1988, 2.
- Steiner H., *An Essay on Rights*, Oxford 1994.
- Tannehill L., Tannehill M., *Rynek i wolność*, tłum. W. Falkowski, Warszawa-Chicago, [b.d.w.].
- Thomas W.R., *Objectivism Against Anarchy*, [w:] R.T. Long, T. Machan, *Anarchism/Minarchism. Is Government Part of a Free Country?*, Hampshire 2008.
- Tucker J., *Dos and Don’t’s of Talking Liberty*, <https://fee.org/articles/the-dos-and-don-ts-talking-liberty/> [dostęp 1.06.2023].
- Tucker J., *Right-Wing Collectivism. The Other Threat to Liberty*, Atlanta 2017.
- Vallentyne P., *Left-Libertarianism – A Primer*, [w:] H. Steiner, P. Vallentyne, *Left-Libertarianism and its Critics. The Contemporary Debate*, London 2000.
- Vallentyne P., *Libertarianism and the Justice of a Basic Income*, „Basic Income Studies” 2012, 6 (2).
- Van Dun F., *Argumentation Ethics and the Philosophy of Freedom*, „Libertarian Papers” 2009, 1.
- Van Dun F., *Economics and the Limits of Value-Free Science*, „Reason Papers” 1986, 11.
- Van Dun F., *Freedom and Property: Where They Conflict*, [w:] *Property, Freedom, and Society. Essays in Honor of Hans-Hermann Hoppe*, red. J.G. Hülsmann, S. Kinsella, Auburn 2009.
- Van Dun F., *Human Dignity: Reason or Desire? Natural Rights versus Human Rights*, „Journal of Libertarian Studies” 2001, Vol. 15, No. 4.
- Van Dun F., *Natural Law and the Jurisprudence of Freedom*, „Journal of Libertarian Studies” 2004, 2 (18).
- Van Dun F., *Not Really a Libertarian Case Against Open Immigration*, <https://users.ugent.be/~frvandun/Texts/Articles/LibertarianCaseAgainstImmigration.pdf> [dostęp 1.06.2023].
- Van Dun F., *Reply to Andrew Young’s „Argumentation Ethics and the Question of Self-Ownership”*, „The Journal of Private Enterprise” 2015, 30 (3).
- Wiśniewski J.B., *„Własność publiczna” jako prakseologiczna sprzeczność: przyczyny, skutki, implikacje*, <https://slib.pl/jakub-bozydar-wisniewski-wlasnosc-publiczna-jako-prakseo->

- logiczna-sprzeczność-przyczyny-skutki-i-implikacje/?fbclid=IwAR0xhUyLiQ-UrPEFNADfV7u0-Jn2rESmGfbg9I7F9vNWUDy1wnnjLhYUSds [dostęp 1.06.2023].
- Wiśniewski J.B., *A Critique of Block on Abortion and Child Abandonment*, „Libertarian Papers” 2010, 2 (16).
- Wiśniewski J.B., *Metodologia austriackiej szkoły ekonomii. Obecny stan wiedzy*, <https://mises.pl/blog/2012/12/17/wisniewski-metodologia-austriackiej-szkoly-ekonomii-obecny-stan-wiedzy/> [dostęp 1.06.2023].
- Wiśniewski J.B., *The Economics of Law, Order, and Action. The Logic of Public Goods*, London 2018.
- Wysocki I., *An Austro-Libertarian Theory of Voluntariness: a Critique*, Toruń 2021.
- Yeager L., *Raw Assertions*, „Liberty” 1988, 2.
- Zwolinski M., *Classical Liberalism and the Basic Income*, „Basic Income Studies” 2011, 2 (6).
- Zwolinski M., *Libertarianism. Thick and Thin*, <https://bleedingheartlibertarians.com/2011/12/libertarianism-thick-and-thin/> [dostęp 1.06.2023].
- Zwolinski M., *Property Rights, Coercion, and the Welfare State. The Libertarian Case for a Basic Income for All*, „The Independent Review” 2015, Vol. 19, No. 4.
- Zwolinski M., *Six Reasons Libertarians Should Abandon Non-Agression Principle*, <https://www.libertarianism.org/blog/six-reasons-libertarians-should-reject-non-aggression-principle> [dostęp 1.06.2023].
- Zwolinski M., *The Libertarian Nonaggression Principle*, „Social Philosophy and Policy” 2016, Vol. 32, No. 2.
- Zwolinski M., Tomasi J., *The Individualists. Radicals, Reactionaries, and the Struggle for the Soul of Libertarianism*, Princeton-Oxford 2023.

Opracowania

- Avineri S., *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, tłum. T. Rosiński, Warszawa 2009.
- Barry N.P., *On Classical Liberalism and Libertarianism*, London 1986.
- Bartyzel J., *Geneza i próba systematyki głównych nurtów libertarianizmu*, [w:] *Libertarianizm. Teoria, praktyka, interpretacje*, red. W. Bulira, W. Gogłóza, Lublin 2010.
- Bartyzel J., *Neokonserwatyzm amerykański. Jego geneza, rozwój i wpływ na politykę USA*, „Dialogi Polityczne-Political Dialogues” 2019, 27.
- Bartyzel J., *Prawica – nacjonalizm – monarchizm: studia politologiczno-historyczne*, Radzymin-Warszawa 2016.
- Bartyzel J., *Śmiertelny bóg Demos. Pięć wykładów o demokracji i jej krytykach*, Warszawa 2009.
- Baszkiewicz J., *Władza*, Wrocław 2009.
- Boaz D., *Libertarianizm*, tłum. D. Juruś, Poznań 2005.
- Boykin S., *The Ethics of Secession*, [w:] *Secession, State, and Liberty, Secession, State, and Liberty*, New Brunswick-London 1998.
- Buczyńska-Garewicz H., *James*, Warszawa 1973.
- Chalmers A., *Czym jest to, co zwiemy nauką?*, tłum. A. Chmielewski, Wrocław 1993.
- Chmielewski M., *Agoryzm. Teoria i praktyka*, Katowice 2015.
- Chmielewski M., *Murray N. Rothbard's Paleolibertarianism. In Search for a Political Success During the Republican Party Presidential Primaries 1992*, „Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas” 2016, 2 (19).

- Chudy W., *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*, Lublin 1993.
- Chwedeńczuk B., *Spór o naturę prawdy*, Warszawa 1984.
- Eidlin F., *Poppers Etischer und Metaphysischer Kognitivismus*, [w:] *Karl R. Popper und die Philosophie der kritischen Rationalismus*, red. K. Salamun, Amsterdam-Atlanta 1989.
- Feser E., *Rothbard as a Philosopher*, <http://edwardfeser.blogspot.com/2009/08/rothbard-as-philosopher.html> [dostęp 1.06.2023].
- Feser E., *Rothbard Revisited*, <http://edwardfeser.blogspot.com/2009/08/rothbard-revisited.html> [dostęp 1.06.2023].
- Filipiak M., *Zwrot komunikacyjny z perspektywy transcendentalno-pragmatycznej*, Poznań 2016.
- Gabiś T., *Hans-Hermann Hoppe o monarchii, demokracji i ładzie naturalnym*, <https://mises.pl/blog/2005/09/20/219/> [dostęp 1.06.2023].
- Gniadek J., *Dwaj ludzie z Galicji. Koncepcja osoby ludzkiej według Ludwiga von Misesa i Karola Wojtyły*, Warszawa 2011.
- Godłów-Legiędź J., *Doktryna społeczno-ekonomiczna Friedricha von Hayeka*, Warszawa 1992.
- Gordon D., *Democracy – The God That Failed*, [w:] *An Austro-Libertarian View*, Vol. 2: *Political Theory*, Auburn 2017.
- Gordon D., *Radical and Quasi-Kantian*, „Liberty” 1988, 2.
- Gordon D., *The Essential Rothbard*, Auburn 2007.
- Gordon D., *The Philosophical Contributions of Ludwig von Mises*, „The Review of Austrian Economics” 1994, 1 (7).
- Grinberg D., *Ruch anarchistyczny w Europie Zachodniej 1870-1914*, Warszawa 1994.
- Grobler A., *Metodologia nauk*, Kraków 2006.
- Grobler A., *Prawda, jej namiastki i paradoksy z nią związane*, [w:] *Przewodnik po epistemologii*, red. R. Ziemińska, Kraków 2013.
- Hankus P., *Ekonomiczne aspekty secesji. Uwagi na temat gospodarczych efektów secesji w koncepcji Hansa-Hermann Hoppego*, „Ekonomia – Wrocław Economic Review” 2016, 4 (22).
- Hankus P., „Europa Tysiąca Liechtensteinów” Hansa-Hermann Hoppego. Krytyczna analiza, „Dialogi Polityczne” 2016, 20.
- Hankus P., *Państwo jako podstawowe zagrożenie dla bezpieczeństwa*, [w:] *Wybrane aspekty bezpieczeństwa w zakresie działalności podmiotów stosunków międzynarodowych*, red. P. Niwiński, M. Ilnicki, B. Woźniak-Krawczyk, Gdańsk 2015.
- Hankus P., *The Secessionist Processes from Libertarian Perspective*, „Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas” 2016, 2 (19).
- Hawley G., *Making Sense of the Alt-Right*, New York 2017.
- Hensholdt A., *Charles Sanders Peirce o nieskończonej wspólnotcie badaczy*, [w:] *Ch.S. Peirce, O nieskończonej wspólnotcie badaczy*, tłum. A. Hensholdt, Opole 2009.
- Herbut J., *Konstruktywistyczna etyka Paula Lorenzena i Otto Schwemmera*, [w:] P. Lorenzen, *Myślenie metodyczne*, Warszawa 1997.
- Höffe O., *Immanuel Kant*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 2003.
- Judycki S., *Czy filozofia transcendentalna jest filozofią umysłu?*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995.
- Judycki S., *Epistemologia*, t. 1, Poznań-Warszawa 2020.
- Juruś D., *Czy istnieje etyka libertariańska?*, „Filo-Sofija” 2015, 29.

- Juruś D., *Czy Robert Nozick był libertarianinem?*, „Principia: Pisma Konceptyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej” 2005, t. 41-42.
- Juruś D., *Is Classical Liberalism the Source of Libertarianism?*, „Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas” 2016, Vol. 19, No 2.
- Juruś D., *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu. W perspektywie Rothbardowskiej koncepcji własności*, Kraków 2012.
- Kołakowski L., *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume’a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 1966.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn 1988.
- Kramer M.H., *Rights Without Trimmings*, [w:] M.H. Krammer, N.E. Simmonds, H. Steiner, *A Debate Over Rights. Philosophical Inquiries*, New York 1998.
- Kuniński M., *Myslenie modelowe w socjologii Maxa Webera*, Wrocław 1980.
- Kuniński M., *Wiedza, etyka i polityka w myśli F.A. Hayeka*, Kraków 1999.
- Kwiatkowski S., *Teoria dóbr publicznych i rynkowe mechanizmy ich produkcji*, [w:] *Pod prąd głównego nurtu ekonomii*, red. M. Machaj, Warszawa 2010.
- Legutko R., *Trzy konserwatyzmy*, [w:] *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1998.
- Linsbicher A., *Was Ludwig von Mises a Conventionalist? A New Analysis of the Epistemology of the Austrian School of Economics*, London 2017.
- Łaciak P., *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003.
- Mäki U., *Aspects of Realism about Economics*, „Theoria: An International Journal for Theory, History, and Foundations of Science”, Segunda Epoca, 1998, Vol. 13, No 2 (32).
- Modrzejewska M., *Libertariańskie koncepcje jednostki i państwa we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej*, Kraków 2010.
- Nagle A., *Kill All Normies. Online Culture Wars From 4Chan and Tumblr to Trump and the Alt-Right*, Alresford 2017.
- Niewiński S.A., *Wizja polityki zagranicznej u neokonserwatystów amerykańskich*, „Pro Fide, Rege et Lege” 2012, 1 (69).
- Noras A.J., *Historia neokantyzmu*, Katowice 2012.
- Noras A.J., *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2005.
- Noras A.J., *Kant i Hegel w sporach filozoficznych XVIII i XIX wieku*, Katowice 2007.
- Nowakowski P., *Anarchokapitalizm – ideologia polityczna, doktryna polityczno-prawna czy nurt filozoficzno-polityczny*, „Societas et Ius” 2016, 5.
- Nowakowski P., *„Dlaczego rządzą źli?”. O krytyce demokratycznych „zarządców” w filozofii politycznej Hansa-Hermann Hoppego*, „Dialogi Polityczne/Political Dialogues” 2010, 13.
- Nowakowski P., *Kapitalizm bez etosu. Antropologia i etyka w libertarianizmie*, [praca doktorska, maszynopis udostępniony dzięki uprzejmości autora], Wrocław 2014.
- Raico R., *Classical Liberal Roots of the Doctrine of Classes*, [w:] *Requiem for Marx*, red. Y. Maltsev, Auburn 1993.
- Raimondo J., *Przeciw państwu. Biografia Murraya N. Rothbarda*, tłum. J. Wozinski, Kraków 2016.
- Rautel G., *Filozofia niemiecka po 1945*, tłum. A. Dziadek, Warszawa 2013.
- Ripstein A., *Force and Freedom. Kant’s Legal and Political Philosophy*, Cambridge-London 2009.
- Robitaille Ch., *Ludwig von Mises, Sociology, and Metatheory*, „Quarterly Journal of Austrian Economics” 2019, 22 (2).

- Sady W., *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarego do Laudana*, Wrocław 2000.
- Samuelson P., Nordhaus W.D., *Ekonomia*, t. 1, tłum. Z. Wolińska, M. Rusiński, Warszawa 2006.
- Schnädelbach H., *Podstawowe problemy filozoficzne*, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. H. Schnädelbach, E. Martens, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995.
- Sepczyńska D., *Libertarianizm. Mało znane dzieje pojęcia zakończone próbą definicji*, Olsztyn 2013.
- Sękowski S., *W walce z Wujem Samem. Anarchoindywidualizm w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 1827-1939*, Warszawa 2010.
- Sierocka B., *Krytyka i dyskurs. O transcendentally-pragmatycznym uprawomocnieniu krytyki filozoficznej*, Kraków 2003.
- Sierpiński J., *A Critique of Hans-Hermann Hoppe's Thesis on Lesser Harmfulness of Monarchy than Democracy*, „Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas” 2016, 19 (2).
- Skarzyński R., *Konserwyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Warszawa 1998.
- Skarzyński R., *Od neokonserwatywnego marzenia do doktryny Busha. Amerykańska wizja jednobiegunowego imperium i jej polskie kopie*, „Pro Fide, Rege et Lege” 2012, 1 (69).
- Slenzok N., *Dwa argumenty na rzecz libertarianizmu w teorii prawa naturalnego Murraya Rothbarda*, „Dialogi Polityczne-Political Dialogues” 2017, 22.
- Slenzok N., *Libertarianism, Property Rights, and the COVID-19 Pandemic Policies*, „The Journal of Libertarian Studies” 2021, 25 (1).
- Slenzok N., *Libertarianizm wobec Alternatywnej Prawicy*, „Pro Fide, Rege et Lege” 2018, 80.
- Slenzok N., *Libertariańska koncepcja podmiotu moralnego w świetle sporu liberalistów z komunitarystami*, „Dialogi Polityczne/Political Dialogues” 2015, 19.
- Slenzok N., *Ludwig von Mises jako filozof nauki. W stronę epistemologicznych podstaw prakseologii*, „Konteksty Społeczne” 2014, 1 (3).
- Slenzok N., *Problem demokracji totalitarnej w filozofii politycznej libertarianizmu*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2018, 2 (40).
- Slenzok N., *Secesjonizm jako libertariańska taktyka i strategia na rzecz wolności*, [w:] *Idea wolności. Teoria i praktyka*, red. A. Turoń, Katowice 2019.
- Slenzok N., *The Libertarian Argumentation Ethics, the Transcendental Pragmatics of Language, and the Conflict-Freedom Principle*, „Analiza i Egzystencja” 2022, 58.
- Slenzok N., *The State, Democracy, and Class Rule. Remarks on the Hoppean Approach*, „Civitas. Studia z filozofii polityki” 2021, 28.
- Spendel J., *Indywidualizm amerykańskiej Starej Prawicy*, „Historia i Polityka” 2011, 6 (13).
- Sroczyński O., *Demokracja a secesja. Prawo do samostanowienia narodów w perspektywie libertariańskiej teorii państwa*, [w:] *Państwo w państwie? Terytoria autonomiczne, państwa nieuznawane oraz ruchy separatystyczne w przestrzeni międzynarodowej*, red. M. Rączkiewicz, Łódź 2016.
- Stromberg J.R., *Wstęp*, [w:] M.N. Rothbard, *Ekonomia wolnego rynku* (polska edycja *Man, Economy, and State*), t. 1, tłum. R. Rudowski, Warszawa 2007.
- Szacki J., *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000.
- Szczegóła L., *Populizm retropijny. O tożsamości alternatywnej prawicy*, „Teoria Polityki” 2023, 7.

- Szymański M., *Alternatywna prawica. Prawo do hejtowania?*, [w:] *Amerykańska myśl polityczna, ekonomiczna i prawna – zgadnienia wybrane*, t. 1, red. M. Urbańczyk, Ł. Bartosik, M. Tomczak, Poznań-Łódź 2018.
- Szymborski W., *Doktryna Busha*, Bydgoszcz 2004.
- Szyszkowska M., *Neokantyzm: filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa 1970.
- Śledziński K., *Ku libertariańskiej teorii klas*, <http://liberalis.pl/2009/06/05/krzysztof-sledzinski-ku-libertarianskiej-teorii-klas/> [dostęp 1.06.2023].
- Vandervele P., *The a priori of language in Apel's Transcendental Philosophy*, [w:] K.O. Apel, *Towards a Transformation of Philosophy*, Milwaukee 1998.
- Walicki A., *Marksizm i skok do królestwa wolności*, Warszawa 1996.
- Wielomski A., *Konserwatyzm. Główne nurty, idee i postacie*, Warszawa 2007.
- Wojtyszyn R., *Anty-Lewiatan: doktryna polityczna i prawna Murraya Newtona Rothbarda*, Wrocław 2017.
- Woleński J., *Historia pojęcia prawdy*, [w:] *Przewodnik po epistemologii*, red. R. Ziemińska, Kraków 2013.
- Wójtowicz S., *Anarchokapitalizm, czyli czy możemy obyć się bez państwa?*, „Nauka” 2017, 4.
- Wójtowicz S., *Czym jest minarchizm?*, „Societas et Ius” 2016, 5.
- Zdybel K., *Nacjonalizm w perspektywie ekonomii politycznej*, „Eryda” 2015, 1.
- Żelaniec W., *Uporczywie powracające syntetyczne a priori*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1997, 3 (XXV).

Pozostała literatura

- Ajdukiewicz K., *Zgadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania i metafizyka*, Warszawa 1983.
- Albert H., *Treatise on Critical Reason*, Princeton 1985.
- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997.
- Apel K.O., *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*, tłum. Z. Zwoliński, [w:] *Idea etyczności globalnej*, red. J. Sekuła, Siedlce 1999.
- Apel K.O., *A Planetary Macroethics for Humanity*, tłum. E. Mendieta, [w:] *Selected Essays*, vol. 2, New Jersey 1996.
- Apel K.O., *Refleksja transcendentally-pragmatyczna. Główna perspektywa aktualnej transformacji filozofii Kanta*, tłum. Z. Zwoliński, [w:] *Dwieście lat z filozofią Kanta*, red. M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa 2006.
- Apel K.O., *Semiotyka transcendentallyna a prawda. Znaczenie konsensualnej teorii prawdy Peirce'a we współczesnej dyskusji na temat prawdy*, „Principia. Pisma z Filozofii i Socjologii Teoretycznej” 1991, t. 4.
- Apel K.O., *The Question of Grounding: Philosophy and Transcendental Pragmatics of Language*, tłum. E. Mendieta, [w:] *Selected Essays*, vol. 2, New Jersey 1996.
- Apel K.O., *The Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of First Philosophy: Towards a Critical Reconstruction of the History of Philosophy in the Light of Language Philosophy*, tłum. E. Mendieta, [w:] *Selected Essays*, vol. 1, New Jersey 1994.

- Apel K.O., *Transcendental Semiotics as First Philosophy*, [w:] *Selected essays*, vol. 1, tłum. E. Mendieta, New Jersey 1994.
- Apel K.O., *Transformation der Philosophie*, Bd. 1, *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1976.
- Apel K.O., *Transformation der Philosophie*, Bd. 2, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt am Main 1976.
- Apel K.O., *Zasada samofundowania swoich podstaw w hermeneutycznej rekonstrukcji historii*, tłum. P. Znaniecki, [w:] *Rozumność i racjonalność*, red. T. Buksiński, Poznań 1997.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2013.
- Austin J.L., *Mówienie i poznawanie*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993.
- Bastiat F., *Dzieła zebrane*, t. 1, tłum. J. Klos, Warszawa 2009.
- Baumgartner H.M., *Geltung durch Antizipation? Eine kritische Anfrage zur Möglichkeit einer hermeneutisch orientierten und pragmatisch unterlegten Transformation der Kantischen Transzendentalphilosophie*, [w:] *Kommunikation du Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik Antworten auf Karl-Otto Apel*, red. W. Kuhlmann, D. Böhler, Frankfurt am Main 1982.
- Baumgartner H.M., *Rozum skończony: ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 1996.
- Berlin I., *Wolność*, tłum. B. Baran, Warszawa 2017.
- Billig M., *Banalny nacjonalizm*, tłum. M. Sekerdej, Kraków 2008.
- Bloom A., *Umysł zamknięty*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2012.
- Bobbio N., *Prawica i lewica*, tłum. A. Szymanowski, Kraków 1996.
- Brentano F., *O pojęciu prawdy*, tłum. J. Sidorek, „Principia. Pisma z Filozofii i Socjologii Teoretycznej” 1997, t. 18-19.
- Buchanan P.J., *Prawica na manowcach, czyli jak neokonserwatyści zniszczyli Reaganowską rewolucję i zawłaszczyli prezydenturę Busha*, tłum. J. Morka, Wrocław 2005.
- Buchanan P.J., *Samobójstwo supermocarstwa: czy Ameryka przetrwa do roku 2025?*, tłum. J. Morka, Wrocław 2013.
- Cohen G.A., *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, New York 1995.
- Cohen H., *Kantowska teoria doświadczenia*, tłum. A.J. Noras, Kęty 2012.
- Dahl R., *Demokracja i jej krytycy*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 2012.
- Elias N., *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*, tłum. T. Zabłudowski, K. Markiewicz, Warszawa 2011.
- Engels F., *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa. W związku z badaniami Lewisa H. Morgana*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 21, Warszawa 1969.
- Finnis J., *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. K. Lossman, Warszawa 2001.
- Frege G., *Sens i znaczenie*, [w:] *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2014.
- Gellner E., *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 2009.
- Gray J., *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecka, Kraków 1994.
- Gray J., *On Negative and Positive Liberty*, „Political Studies” 1980, 28 (4).
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 2015.
- Habermas J., *What is Universal Pragmatics?*, [w:] *Communication and the Evolution of Society*, tłum. T. McCarthy, Boston 1979.
- Hare R.M., *Freedom and Reason*, New York 1967.

- Hare R.M., *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*, New York 1981.
- Hart H., *Are There Any Natural Rights?*, „Philosophical Review” 1955, 64, No. 2.
- Hart H., *Czy istnieją uprawnienia naturalne?*, [w:] *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, red. D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, Kraków 2003.
- Hart H., *Essays on Bentham. Jurisprudence and Political Theory*, Oxford 2001.
- Hartmann N., *Mysł filozoficzna i jej historia*, [w:] *Mysł filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Toruń 1994.
- Herbert A., *The Right and Wrong of Compulsion by the State*, Indianapolis 1978.
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2009.
- Hobsbawm E., *Narody i nacjonalizm po 1780: program, mit, rzeczywistość*, Warszawa 2010.
- Hohfeld W.N., *Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, [w:] *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning and Other Legal Essays*, New Haven-London 1919.
- Honoré A.M., *Ownership*, [w:] *The Nature and Process of Law*, red. P. Smith, New York 1993.
- Hume D., *O pierwszych zasadach rządu*, tłum. M. Filipczuk, „Principia. Pisma Konceptyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej” 2002, t. 32-33.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2005.
- James W., *Pragmatyzm*, tłum. W.N. Kozłowski, Kraków 2016.
- Jouvenel B., *Traktat o władzy*, tłum. K. Śledziński, Warszawa 2013.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Kęty 2002.
- Kant I., *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2006.
- Kant I., *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. M. Żelazny i in., Kęty 2005.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2013.
- Kern F., *Kingship and Law in the Middle Ages*, tłum. S.B. Chrimes, Oxford 1939.
- Kuehnelt-Leddihn E., *Demokracja – opium dla ludu*, tłum. M. Gawlik, Warszawa 2012.
- Kuehnelt-Leddihn E., *Liberty or Equality. The Challenge of Our Time*, Caldwell 1952.
- Kuehnelt-Leddihn E., *Monarchy and War*, [w:] *The Myth of National Defense. Studies on the Theory and History of Security Production*, red. H.-H. Hoppe, Auburn 2003.
- Kuhlmann W., *Refleksyjne ostateczne uzasadnienie. Przyczynek do tezy o nieprzekraczalności sytuacji argumentacyjnej*, tłum. B. Sierocka, [w:] *Wspólnota komunikacyjna w teorii i praktyce*, red. B. Sierocka, Wrocław 2007.
- Kuhlmann W., *Die Kommunikationsgemeinschaft als Bedingung der Möglichkeit sinnvoller Argumentation*, [w:] *Kommunikation du Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik Antworten auf Karl-Otto Apel*, red. W. Kuhlmann, D. Böhler, Frankfurt am Main 1982.
- Kuhn T., *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. J. Nowotniak, Warszawa 2009.
- La Boétie E., *Rozprawa o dobrowolnej niewoli*, tłum. K. Matuszewski, Katowice 2008.
- Lakatos I., *Falsyfikacja a metodologia naukowych programów badawczych*, [w:] *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, tłum. W. Sady, Warszawa 1995.
- Lakatos I., *Historia nauki a jej racjonalne rekonstrukcje*, [w:] *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, tłum. W. Sady, Warszawa 1995.
- Lenk H., *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu. Filozofia pomiędzy nauką a praktyką*, tłum. Z. Zwoliński, Warszawa 1995.

- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 2015.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1955.
- Lorenzen P., *Myślenie metodyczne*, tłum. S. Blandzi, Warszawa 1997.
- Lorenzen P., *Normative Logic and Ethics*, Mannheim 1969.
- Macedo S., *Cnoty liberalne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1995.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty: studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- MacIntyre A., *Krótką historia etyki*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 2013.
- Mann G., *Niemieckie dzieje w XIX i XX wieku*, tłum. A. Kopacki, Olsztyn 2007.
- Mannheim K., *Myśl konserwatywna*, Warszawa 1986.
- Marks K., Engels F., *Manifest komunistyczny*, [w:] *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1949.
- Mearsheimer J.J., *Tragizm polityki mocarstw*, tłum. P. Nowakowski, J. Sadkiewicz, Kraków 2019.
- Mill J.S., *Pisma o wolności i szczęściu*, tłum. J. Starkel i in., Warszawa 2017.
- Molinari G., *The Production of Security*, tłum. J. Huston McCulloch, Auburn 2009.
- Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2016.
- Murray Ch., *Bez korzeni. Polityka społeczna USA 1950-1980*, tłum. P. Kwiatkowski, Poznań 2001.
- Nagel T., *Libertarianism Without Foundations*, „Yale Law Journal” 1975, 1 (85).
- Neokonserwatyzm*, red. I. Stelzer, tłum. D. Suwik i in., Warszawa 2007.
- Nisbet R., *Community and Power (formerly The Quest for Community)*, New York 1962.
- Nisbet R., *Conservatism. Dream and Reality*, New York 2002.
- Nisbet R., *Przesady. Słownik filozoficzny*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1998.
- Nye J.S., *Konflikty międzynarodowe: wprowadzenie do teorii i historii*, tłum. M. Madej, Warszawa 2009.
- Oppenheimer F., *The State: Its History and Development Viewed Sociologically*, tłum. J.M. Gitterman, New York 1922.
- Peirce Ch.S., *How to Make Our Ideas Clear*, [w:] *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, Vol. 3: 1872-1878, Bloomington 1986.
- Peirce Ch.S., *O nieskończonej wspólnocie badaczy*, tłum. A. Hensholdt, Opole 2009.
- Popper K.R., *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa 2002.
- Popper K.R., *Nędza historycyzmu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1999.
- Popper K.R., *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. Krahelska, Warszawa 2006.
- Quine W.O., *Dwa dogmaty empiryzmu*, [w:] *Z punktu widzenia logiki: dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2000.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1998.
- Reynolds S., *Lenna i wasale: reinterpretacja średniowiecznych źródeł*, tłum. A. Bugaj, Kęty 2011.
- Robbins L., *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London 1932.
- Ryle G., *The Concept of Mind*, London-New York 2009.
- Sartori G., *Teoria demokracji*, tłum. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa 1994.
- Schumpeter J.A., *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, przeł. M. Rusiński, Warszawa 2009.
- Skinner Q., *A Third Concept of Liberty*, „Isaiah Berlin Lecture. Proceedings of the British Academy” 2002, 117.

- Smith A.D., *Etniczne źródła narodów*, tłum. M. Głowacka-Grajper, Kraków 2009.
- Smith A.D., *Kulturowe podstawy narodów: hierarchia, przymierze i republika*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków 2009.
- Smith A.D., *Nacjonalizm. Teoria, ideologia, historia*, tłum. E. Chomicka, Warszawa 2007.
- Spencer H., *Social Statics: or, the Conditions Essential for Human Happiness Specified and the First of them Developed*, London 1851.
- Spencer R., *What It Means To Be Alt-Right*, niedostępne, <https://altright.com/2017/08/11/what-it-means-to-be-alt-right/> [ostatni dostęp 1.03.2020].
- Spooner L., *Nie-Zdrada*, tłum. S. Sękowski, Warszawa 2008.
- Stanisławek J., *Filozofowanie Bogusława Wolniewicza*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2018, 3(107).
- Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Warszawa 1969.
- Strauss L., *Sokratejskie pytania: eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko, Warszawa 1998.
- Talmon J., *Źródła demokracji totalitarnej*, tłum. A. Ehrlich, Kraków 2015.
- Walt S., *Rigor or Rigor Mortis? Rational Choice and Security Studies*, „International Security” 1999, Vol. 23, no. 4.
- Waltz K., *Struktura teorii stosunków międzynarodowych*, tłum. R. Włoch, Warszawa 2010.
- Watkins J., *Wyjaśnianie historii: indywidualizm metodologiczny i teoria decyzji w naukach społecznych*, tłum. A. Chmielewski, Wrocław 2001.
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002.
- Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków 1998.
- Wendt A., *Społeczna teoria stosunków międzynarodowych*, tłum. W. Derczyński, Warszawa 2008.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2012.
- Wolniewicz B., *Melioryzm Leibniza*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2016, 4 (100).

Źródła internetowe

- Brook Y., Dominiak Ł., *Do We Need a State?*, debata odbyta 18.11.2018 r. na UMK w Toruniu, <https://www.youtube.com/watch?v=cGVRXavK-A4> [dostęp 1.06.2023].
- Listy prelegentów *Property and Freedom Society*, <https://propertyandfreedom.org/meetings/> [dostęp 1.06.2023].
- The Daily Stormer*, niedostępne, <https://dailystormer.name/> [ostatni dostęp 1.03.2020].

Indeks osób

- Albert Hans 62, 70
Ali Muhammad 107
Apel Karl-Otto 10, 11, 15, 18, 16, 26, 27, 44,
52, 54, 58-64, 66-68, 71, 72, 76, 77, 79, 85,
87, 93, 94, 98, 119, 122, 123, 133, 134, 170,
171, 269, 329
Arystoteles 36, 37, 41, 43, 65, 71, 90, 124, 210,
268, 291
Austin John Longshaw 26, 60, 69
Aviner Shlomo 204
- Barnett Randy 99, 117, 189
Barry Norman 243
Bartyzel Jacek 214
Baumgartner Hans-Michael 68, 70-72
Berlin Isaiah 273
Block Walter 105, 118, 119, 133, 148, 179, 195,
249, 250, 257, 270, 274, 280, 281, 284, 296,
324
Bobbio Norberto 252
Boettke Peter J. 272, 273
Boykin Scott 325
Brentano Franz 57
Buchanan James 233, 234
Buchanan Patrick J. 293, 298-301, 305, 309
Burke Edmund 265, 271
- Callahan Gene 120, 123-129
Childs Roy 194
Chmielowski Marcin 165, 166, 294
Chwedeńczuk Bohdan 66, 69
Cohen Gerald 114
Cohen Hermann 72
- Conger Wally 166, 250
- Dahl Robert 229, 232, 238
Deist Jeff 309
Descartes René 41, 62 (zob. też Kartezjusz)
Dominiak Łukasz 27, 55, 99, 105, 107, 113, 118,
119, 121, 133, 196, 198, 200, 261, 272, 281,
286, 287
- Eabrasu Marian 118
Elias Norbert 216, 258
Engels Fryderyk 155, 160, 165, 259
Epstein Richard 105, 106, 110
- Feser Edward 91
Finnis John 92, 93
Frederick Danny 120, 123, 128, 129
Frege Gottlob 153
Friedman David 120, 127, 165, 168
Friedman Milton 10, 319
- Gabiś Tomasz 214, 215, 272
Gellner Ernest 145
Gordon David 91, 120, 223
Gottfried Paul 251, 298, 302
Gray John 244
- Habermas Jürgen 10, 11, 15, 18, 26, 27, 44, 54,
56, 58, 60, 61, 67, 69, 71, 79, 85, 87, 93, 94,
119, 127, 274, 329
Haller Carl Ludwig von 253
Hankus Przemysław 321
Hare Richard Marvin 124

- Hart Herbert 90, 98, 200-202
Hartmann Nicolai 17, 22
Hayek Friedrich August von 10, 49, 234, 238,
241-243, 265, 270, 296, 301, 302, 308, 323
Herbert Auberon 240, 241
Hitler Adolf 218, 303
Hobsbawm Eric 145
Hohfeld Wesley N. 21, 99, 100, 121, 128-130,
133, 200, 202, 248
Holcombe Randall 197-199
Hoppe Hans-Hermann *passim*
Hospers John 277
Huerta de Soto Jesus 148
Hume David 29-31, 33, 144, 241, 243
Husserl Edmund 56, 62, 68, 71
- James William 67
Janich Peter 38
Jasay Anthony de 166, 169, 234-237
Johnson Charles 249
Jouvenel Bertrand de 152, 209, 215, 235
Judycki Stanisław 14, 73
- Kambartel Friedrich 38, 68
Kant Immanuel 18, 26, 28, 33, 35-38, 48, 58,
61, 63, 72-76, 78, 79, 85, 87-89, 101, 105,
107, 115-117, 125, 133, 162, 172, 198, 243,
269, 289, 329, 330
Kartezjusz 41 62 (zob. też Descartes René)
Kern Fritz 211
Kinsella Stephan 16, 17, 84, 100, 101, 105, 106,
111, 118, 119, 121, 124, 262, 281, 284-285,
302, 304, 330
Kořakowski Leszek 26, 44
Konkin Samuel Edward 250, 251
Korwin Mikke Janusz 302
Kuehnelt-Leddihn Erik von 215, 238
Kuhlmann Wolfgang 70, 123
Kuhn Thomas 25, 46, 268
- La Boétie de Étienne 143, 191
Lakatos Imre 21, 45, 171
Lee John Roger 196
Leeson Peter 197, 199
Legutko Ryszard 264, 265
Leibniz Gottfried Wilhelm 75, 79
Linsbichler Alexander 21, 37, 160
- Locke John 30, 105, 108, 121, 157, 193, 233,
234, 240, 250
Long Roderick T. 120, 126, 128, 129, 166, 244,
249, 251
Lorenzen Paul 15, 18, 26, 38-40, 68, 79, 98, 119
Lynn Richard 302
- Macedo Stephen 276
Machan Tibor 120-122, 177
MacIntyre Alasdair 124, 130
Mann Golo 314
Mannheim Karl 264
Marks Karol 137, 155, 158, 160-162, 164, 165
Menger Carl 148, 180
Mill John Stuart 115, 241, 273
Mises Ludwig von 10, 11, 14, 18, 26-29, 34-38,
41, 43, 46, 47, 49, 53, 68, 76, 78, 79, 88, 133,
146-149, 153-155, 164, 165, 169, 170, 172,
223-227, 241, 302, 313
Molinari Gustave 139, 140, 177, 241, 244
Monteskiusz 217, 234-236, 243
Murphy Robert P. 120, 123-129, 184, 185
Murray Charles 255
- Nagel Thomas 17
Nisbet Robert 271, 272
Nock Albert J. 209
Noras Andrzej J. 75
Nordhaus William D. 179
Nowakowski Paweł 54, 126, 224, 231, 232, 245
Nozick Robert 106, 119, 176, 193-197, 199,
203, 205
- Juruś Dariusz 16, 17, 92, 93, 114, 122, 244
- Oppenheimer Franz 136, 137, 209, 228
- Peirce Charles Sanders 26, 33, 63, 66, 68
Platon 41, 71, 210
Popper Karl Raimund, 10, 21, 27, 41, 43-45,
62, 68, 74, 85, 160, 171, 172, 231, 270, 302
- Quine Willard Orman 40
- Rachels Christopher 305
Radnitzky Gerard 27, 68, 70, 120, 224
Raico Ralph 165

- Rand Ayn 109, 175, 176, 189, 193-197, 199, 205, 296
Rasmussen Douglas 120, 121
Rawls John 17, 113, 273, 276
Reinach, Adolf 110
Rockwell Llewellyn 11, 251, 281, 294, 297, 298
Rothbard Murray Newton 10-17, 28, 58, 81, 82, 88-93, 96, 101, 105, 109-111, 113-115, 117-120, 123, 125, 134, 135, 138, 143, 148, 149, 153, 154, 157, 158, 166, 172, 175, 176, 184, 193-196, 198, 207, 213, 214, 221, 227, 235, 239, 243, 244, 250-252, 256, 257, 282, 291-301, 306, 307, 309-314, 319-324, 326, 331, 332
Salerno Joseph T. 148
Samuelson Paul 179
Schmelzer Ilia 27, 44, 58, 84, 120
Schnädelbach Herbert 77
Schumpeter Joseph Alois 229, 270
Selgin George 149
Skarzyński Ryszard 265
Skinner Quentin 204
Smith Adam 157, 158, 271, 295
Spencer Herbert 115, 240
Spencer Richard 302-304, 310
Spooner Lysander 213
Steiner Hillel 99, 100, 105, 115, 116, 133, 201, 202, 250
Strauss Leo 171, 265, 269
Stringham Edward 197, 199
Szacki Jerzy 302
Śledziński Krzysztof 165
Tannehill Linda i Morris 184
Taylor Jared 302-304
Tulloch Gordon 234
Tyson Michael 107
Vallentyne Peter 250
Van Dun Frank 113, 118, 119, 123, 280, 302
Walt Stephen 22
Waltz Kenneth 226
Watkins John 166, 167
Weber Max 136, 137, 203, 224, 225, 295
White Larry 149
Wiśniewski Jakub Bożydar 36, 47, 281, 283, 286
Wittgenstein Ludwig 26, 41, 59-61, 69, 71
Wolniewicz Bogusław 22, 23
Wójtowicz Stanisław 197
Yeager Leland 127, 128
Zwolinski Matt 110-112, 249, 250, 252, 294, 332
Żelaniec Wojciech 41

Summary

The Political Philosophy of Hans-Hermann Hoppe. A Critical Study

Keywords: libertarianism, rationalism, justice theory, property rights, liberty, anarcho-capitalism

The present book offers a critical examination of the political philosophy of Hans-Hermann Hoppe (born 1949,) a leading libertarian thinker. In addition to expounding upon Hoppe's philosophy, we also engage in assessing its truth value. This evaluation involves reinterpreting, reformulating, or even rejecting Hoppe's arguments when necessary to refine and defend his overarching system. Indeed, it is exactly the book's main thesis that Hoppean philosophy constitutes a full-fledged system. As is shown, that system springs up from epistemological rationalism (apriorism) conceived along the lines of Kantian transcendentalism and pragmatism, as reconstructed and integrated with one another by Karl-Otto Apel's transcendental pragmatics of language, the Erlangen constructivist school, and Austrian school praxeology. This epistemological position underpins Hoppe's greatest intellectual achievement: his argumentation ethics, which aims to establish the ultimate grounding for libertarian justice theory, centered around self-ownership and original acquisition. With epistemology and ethics as its pillars, Hoppe's system extends to the core domains of political theory: anarchy and the state, philosophy of history, questions of culture and civilization, and the practical problems of political strategy.

The structure of the book corresponds to its scope. It consists of an introduction, seven chapters, and conclusions.

Chapter one ("Knowledge") probes the epistemological basis of Hoppe's libertarianism. It highlights its constituent ingredients: apriorism, transcendentalism, foundationalism, criticism, linguisticism, pragmatism, realism, antinaturalism, and antipositivism. The chapter also introduces the two underlying axioms of Hoppe's system: the *a priori* of argumentation and the *a priori* of action. Additionally, it adumbrates potential lines of defense against common charges directed at these theorems.

Chapter two (“Ethics”) deals with Hoppean argumentation ethics. It argues that the theory has been often misunderstood by its critics, who failed to grasp the role played therein by Hoppe’s epistemology and a tenet referred to as conflict-avoidance principle. Next, these elements are deployed not only to debunk misguided objections against argumentation ethics but also in order to reformulate the libertarian conceptions of liberty and non-aggression in a manner avoiding logical circularity. In essence, the chapter furnishes a conditional defense of the argumentation ethics: it maintains that if Hoppean epistemology and the contention that the libertarian theory of just property rights is the sole means to resolve interpersonal conflicts over scarce resources are valid, then argumentation ethics holds true as well.

In chapter three (“The State”), Hoppe’s libertarian-anarchist theory of the state as an expropriating property protector is presented. Special focus is given to the notion of class struggle as a crucial building block of Hoppean state theory. Despite pinpointing certain tensions within Hoppe’s conception, the chapter nonetheless supports it contra those libertarians who dismiss theories of class conflict altogether.

Chapter four (“Anarchy”) recounts Hoppe’s positive vision of a stateless, free-market society called anarcho-capitalism or private law society. This libertarian-anarchist stance is juxtaposed with the arguments of leading minarchists (proponents of a minimal state) such as Robert Nozick and Ayn Rand, the upshot being that anarchism is the only political position compatible with libertarianism. This claim is further backed by an original anti-statist argument termed an “analytic case against the state.” In brief, with the aid of Hoppe’s concept of fiat property and the will (choice) theory of rights, it is demonstrated that under statism, individuals are perforce deprived of any rights, all constitutions and human rights declarations to the contrary notwithstanding.

In chapter five (“History”), the focus shifts to Hoppe’s views on the history of Western civilization. In particular, scrutinized are his claims regarding the evolution of dominant political systems: aristocracy (feudalism), monarchy, and democracy. A large portion of the chapter is dedicated to examining Hoppe’s account of monarchy, which he deems more conducive to liberty and property protection than democracy. As we show, this relatively positive assessment of monarchy is undue on both methodological and substantive grounds.

Chapter six (“Culture”) discusses Hoppe’s belief in the conservative cultural implications of libertarianism. It is argued that the core of this proposition, namely that anarcho-capitalism would foster favorable conditions for bottom-up communities, is largely correct. However, the chapter simultaneously raises arguments for seeing libertarianism as liberal rather than conservative. Furthermore, some of these arguments can be inferred directly from Hoppean argumentation ethics. This chapter also addresses Hoppe’s libertarian justification of restricted immigration. While espousing Hoppe’s assertion that private property entails the power to discriminate, and thus, in a private law society, there would be no room for the concept of free migration, it is demonstrated, pace Hoppe, that as long as states exist, most areas they control are lawfully owned by nobody. Hence, no entity possesses the power of exclusion over them, which renders the vast majority of anti-immigration laws illegitimate.

Finally, chapter seven (“Doctrine”) concerns Hoppe’s efforts to bridge the gulf between what is and what ought to be, i.e., his political doctrine. It comprises two key components: right-wing populism and libertarian secessionism. The latter idea encompasses two distinct propositions: the concept of a „Europe of Thousand Liechtensteins,” advocating for the disintegration of nation-states into smaller, preferably micro-states, and the notion of stateless secession. The chapter evaluates both the merits and the potential risks associated with these strategies.

In the concluding section, the major points of the book are summarized, and hints at future perspectives for the development of Hoppean philosophy are provided.



Norbert Slenzok – filozof i politolog, doktor nauk społecznych w zakresie nauk o polityce i administracji. Absolwent Uniwersytetu Śląskiego, adiunkt w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji Uniwersytetu Zielonogórskiego. Zajmuje się filozofią polityki (szczególnie libertarianizmem), metodologią nauk społecznych (zwłaszcza perspektywą szkoły austriackiej), teorią stosunków międzynarodowych (przede wszystkim libertarianizmem, liberalizmem i realizmem jako konkurencyjnymi ujęciami porządków anarchicznych) oraz nacjonalizmem i etnicznością na Górnym Śląsku, skąd pochodzi. Autor kilkudziesięciu artykułów naukowych publikowanych w Polsce i za granicą (m.in. w „Journal of Libertarian Studies”, „Quarterly Journal of Austrian Economics”, „Analizie i Egzystencji”, „Athenaeum”). Miłośnik pięściarstwa i kibic Ruchu Chorzów.

Książka dr. Norberta Slenzoka klarownie prezentuje filozofię polityczną Hansa-Hermann Hoppego. [...] Na uwagę zasługuje fakt, podkreślony notabene w tytule pracy, iż dr Slenzok nie ogranicza się jedynie do zaprezentowania poglądów jednego z najwybitniejszych żyjących libertarian, lecz poddaje je – wykazując się nie tylko zdolnościami analitycznymi, lecz także erudycją – wnikliwej krytyce. Otrzymujemy więc nie tylko obraz samej filozofii Hoppego, lecz sugestie ze strony autora dotyczące kierunków rozwoju Hoppeańskiej filozofii, a także, co być może nawet cenniejsze, jej ślepych zaułków.

Fragment recenzji dr. hab. Dariusza Jurusia

ISBN 978-83-7842-542-7

