

Norbert Slenzok

Uniwersytet Śląski

Libertariańska koncepcja podmiotu moralnego w świetle sporu liberałów z komunitarystami

19/2015

Political Dialogues

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/DP.2015.019>

Abstract:

The following paper seeks for a reconstruction of the libertarian concept of moral subject. According to author, libertarianism – defined in a narrow meaning as an absolutism of private property rights linked with natural law theory, austrian school of economics teachings and anarcho-individualist tradition – comprises two main anthropological aspects. First of them, which stems from the methodological individualism and subjectivism of austrian school, has already been clearly described in the scientific literature. However, as author points out, there is also another ingredient of the libertarian views on human nature, that has not been grasped neither by interpreters, nor by libertarians themselves. Namely, in order to provide tenability for their moral claims, a communitarian aspect of a self needs to be endorsed by libertarian thinkers. In author's judgement such a conclusion follows from the dispute between Rawls, Nozick, MacIntyre, Taylor, Sandel, Walzer and other protagonists of the liberal-communitarian debate. In particular, a question of so called „natural assets” provides interesting clue about communitarian presumptions of the libertarian anthropology. A widespread opinion re-

garding libertarianism and communitarianism polar opposites on every field of philosophical inquiry should therefore be overcome.

In addition to that, author briefly summarises numerous divergences that make libertarian and communitarian perspectives contradictory to each other. Undoubtedly, their approaches towards ethics and – subsequently – politics cannot be reconciled whatsoever. Libertarianism remains morally individualist and politically anarchist, while communitarians are collectivists and basically statist. Nonetheless, these differences do not embrace the concept of self. At this angle proponents of those influential streams of the contemporary political thought turn out way more akin that one may suppose at glance.

Wstęp

Celem niniejszego artykułu jest próba rekonstrukcji koncepcji antropologicznej leżącej u podwalin etyki charakterystycznej dla nurtu filozoficzno-politycznego, jakim jest libertarianizm. Kontekstem dla naszych analiz będą tu kwestie, które doczekały się wyraźnej problematyki w toku debaty liberałów z komunitarystami, stanowiącej jeden

z węzłowych sporów we współczesnej filozofii politycznej, w szczególności zaś tej uprawianej w krajach anglosaskich. Dość powiedzieć, że po obu stronach barykady znaleźli się myśliciele zaliczani do najbardziej wpływowych przedstawicieli współczesnej filozofii praktycznej, spośród których kilku zyskało swoją renomę w znacznym stopniu właśnie dzięki zaangażowaniu w debatę liberalno-komunitarystyczną. Wśród liberałów znajdujemy więc takich adwersarzy jak John Rawls, Ronald Dworkin, Stephen Macedo i Will Kymlicka, w gronie komunitarystów natomiast – Alasdaira MacIntyre’a, Michaela Sandela, Charlesa Taylora czy Michaela Walzera, by wymienić tylko najważniejszych¹.

Niewątpliwie spór pomiędzy nimi ma charakter wielopłaszczyznowy, a precyzyjne wyodrębnienie jego przedmiotu utrudnia dodatkowo wewnętrzne zróżnicowanie obu obozów (zwłaszcza komunitarystów, spośród których wszyscy czują potrzebę podkreślenia odrębności zajmowanych przez siebie pozycji do tego stopnia, że w ogóle odmawiają nazywania się „komunitarystami”). Mimo to w literaturze przedmiotu zgodnie podkreśla się fundamentalną rolę odgrywaną w debacie przez teorię podmiotu moralnego². Problem ten, sformułowany najdobitniej przez Michaela Sandela w jego pracy „Liberalizm a granice sprawiedliwości”³, potraktować można jako element szeroko rozumianej antropologii filozoficznej. Do-

kładniej: chodzi tu o ten wycinek refleksji nad człowiekiem, którego zadaniem jest rozpoznać własności konstytutywne dla naszej podmiotowości moralnej. Innymi słowy, sednem sporu liberałów z komunitarystami jest Kantowskie pytanie o to, jak możliwa jest zdolność do podejmowania czynności moralnych. Udzielane nań odpowiedzi pozwalają, wedle utrwalonej w opracowaniach typologii, na rozdzielenie poszczególnych uczestników dyskusji między szeregi liberałów i komunitarystów. Pierwsi sytuować się będą na pozycjach indywidualistycznych, uznając autonomiczną jednostkę za właściwy podmiot moralności. Drudzy – przeciwnie – znajdują tę ostatnią jako filozoficzną chimere, teoretyczny konstrukt pozbawiony rzeczywistego desygnatu. W ich opinii bowiem człowiek nie osiąga nigdy autonomii, o jakiej rozwodzą się liberałowie; „ja” pozostaje zawsze zakorzenione w praktykach konkretnej, historycznej wspólnoty, które konstytuują ją jako osobę, a co za tym idzie – podmiot aktów moralnych. Liberalny indywidualizm – przekonują komunitaryści krytycy – jest nie tylko intelektualnie fałszywy, lecz także społecznie destrukcyjny. Skutki atomizmu, jak określają to stanowisko komunitaryści, obejmują narastającą alienację jednostek, anomie, nierozstrzygalność sporów etycznych, a wreszcie – podmycie wspólnotowych fundamentów samego demokratycznego liberalizmu jako formacji historycznej⁴.

Na wstępie winni jesteśmy czytelnikowi jeszcze jedno ważne uściślenie definicyjne. Wobec wieloznaczności towarzyszących terminowi „libertarianizm”, chcemy mianowicie zadeklarować, co w tekście tym będzie się pod ową nazwą rozumieć. Przez wzgląd na jego tematy-

1 Zob. np. A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000, passim.

2 Zob. A. Szahaj, op. cit. Passim; idem, M.N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, Warszawa 2006, s. 143–146; A. Chmielewski, *Spółczesność otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Wrocław 2001, s. 194 i nast.

3 M. Sandel, *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, przeł. A. Grobler, Warszawa 2009.

4 A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota...*, op. cit., s. 200–201.

kę oraz ograniczenia objętościowe, rezygnujemy tutaj z obszerniejszego referatu dotychczasowych ujęć tego zagadnienia, ograniczając się do przedstawienia tego, które uznajemy za słuszne, a także wskazania przemawiających za nim racji.

Otóż najbardziej adekwatna w tej mierze propozycja pochodzi w naszej ocenie od polskiego badacza Dariusza Juruś. Definiuje on libertarianizm w sensie wąskim jako „stanowisko, którego fundament stanowi absolutne prawo własności oraz: (I) na poziomie etycznym – doktryna prawa naturalnego; (II) na poziomie ekonomicznym – teoria austriackiej szkoły ekonomicznej; (III) na poziomie politycznym – XIX-wieczny anarchistyczny indywidualizm Lysandera Spoonera”⁵. Autorem, którego myśl wykazuje wszystkie wymienione elementy, jest Murray N. Rothbard. Jego filozofię określa Juruś jako Arystotelesowski *pros hen* (przypadek główny) libertarianizmu. W nurcie tym mieszczą się ponadto bezpośredni spadkobiercy z najbardziej znanym Hansem-Hermannem Hoppe na czele⁶.

Zalet ujęcia Juruś należy upatrywać w jego wyrażności i ostrości. Po pierwsze bowiem – nie tylko identyfikuje ono enumeratywnie definicyjne składniki liberalizmu, ale też umożliwia uchwycenie łączącego je w całość spoiwa, które stanowi ekspozycja prawa własności jako centralnej kategorii etycznej, ekonomicznej i politycznej. Po drugie: na jego gruncie nietrudno o oddzielenie libertarianizmu od nurtów pokrewnych, przede wszystkim – liberalizmu klasycznego. W świetle rozpoznania krakowskiego badacza, libertarian od dawnych liberałów odróżnia anarchistyczny stosunek do państwa oraz fundamentalizm praw

5 D. Juruś, *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu. W perspektywie Rothbardowskiej koncepcji własności*, Kraków 2012, s. 10.

6 Ibidem, s. 11 i nast.

własności, których bezwzględne respektowanie wymusza zasada nieagresji – najwyższe pryncypium libertariańskiej etyki⁷. Rozróżnienie to zanika natomiast w szerszych definicjach libertarianizmu, wiążących go po prostu ze współczesną kontynuacją klasycznego liberalizmu, której adherenci opowiadają się za leseferystycznym kapitalizmem – systemem „naturalnej wolności” według Adama Smitha – jako ucieleśnieniem słusznych reguł sprawiedliwości dystrybucyjnej⁸.

Łatwo spostrzec, że w obrębie tak zdefiniowanego libertarianizmu nie mieści się jego najbardziej rozpoznawalny reprezentant w filozofii akademickiej – Robert Nozick. Nie tylko nie był on wszak anarchistą; także jego poparcie dla instytucji własności prywatnej pozostało obwarowane nawiązującym do idei Locke’a *proviso*⁹. Nie oznacza to bynajmniej, że zabraknie w niniejszym artykule odwołań do jego poglądów. Będziemy wszelako czynić je o tyle tylko, o ile pozostają one w zgodzie z libertarianizmem w sensie wąskim. W wymiarze presupozycyjnej przez myśl Nozicka i Rothbarda koncepcji podmiotu moralnego, między myślicielami tymi nie ma jednak różnic. Tym zatem, co wąska definicja Juruś wnosi do naszych rozważań, jest podkreślenie wagi doktryn wypracowanych przez austriacką szkołę ekonomii dla filozofii politycznej libertarianizmu. Koncepcje te nie tylko – o czym wspomina Juruś – określają pozycje libertarian wobec problemów gospodarczych. Nadto, na ich rudymencie ufundowana jest

7 M.N. Rothbard, *O nową wolność. Manifest libertariański*, przeł. W. Falkowski, Warszawa 2005, s. 45–48.

8 Takie podejście reprezentuje J. Miklaszewska, *Libertariańskie koncepcje wolności i własności*, Kraków 1994, *passim*.

9 R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko i M. Szczubińska, Warszawa 1999, s. 213–217.

– o czym obszernie pisze choćby Jakub Wozinski – libertariańska antropologia, będąca przedmiotem tego artykułu¹⁰. Nozick tymczasem nie tylko nie opiera się na naukach szkoły austriackiej, ale co więcej ma do nich, przynajmniej w niektórych aspektach, krytyczny stosunek. Jego obiekcje dotyczą jednak nie tyle koncepcji człowieka, jaką operują „austriacy”, co ich metodologii¹¹.

Z uwagi na swój ortodoksyjny indywidualizm, filozofia libertariańska pozycjonowana jest zwykle na skraju osi liberalizm – komunitaryzm, gdzie kryterium różnicowania jest stosunek do dylematu „jednostka czy wspólnota?”. Na przykład Andrzej Szahaj przedstawia kontinuum stanowisk w debacie liberalno-komunitarystycznej następująco: „1) Libertarianizm Nozicka; 2) liberalizm wczesnego Rawlsa; 3) liberalizm komunitarystyczny późnego Rawlsa; 4) komunitaryzm liberalny Walzera; 5) liberalizm republikański Skinnera; 6) komunitaryzm republikański Taylora; 7) komunitaryzm radykalny Sandela; 8) komunitaryzm nostalgiczny MacIntyre’a”¹². Również Adam Chmielewski postrzega podnoszoną przez Nozicka krytykę teorii sprawiedliwości Rawlsa jako atak ze strony przeciwnej do tej reprezentowanej przez komunitarystów¹³. Choć obaj autorzy nie uwzględniają w swoich analizach anarchistycznych libertarian takich jak Rothbard i Hoppe, wolno spodziewać się, że skłonni byłiby – z powodu wspomnianych różnic dzielących ich od Nozicka i klasycznych liberałów – klasyfikować ich jako zorientowanych jeszcze bardziej

indywidualistycznie, a przez to – bardziej odległych od pozycji komunitaryzmu.

W niniejszym artykule podejmujemy się obrony tezy, że wbrew pozorom libertariańska koncepcja podmiotu moralnego plasuje się pomiędzy teorią sprawiedliwości zaprezentowaną przez Johna Rawlsa we wczesnej fazie jego twórczości a koncepcjami poszczególnych komunitarystów. Myślicielem, którego antropologia filozoficzna najbliższa jest libertarianom nie będzie – w spektrum zarysowanym przez Szahaja – liberał Rawls, lecz liberalny komunitarysta Michael Walzer ze swoją teorią „ja” podzielonego. W antropologii libertarianizmu – nawet jeśli jego twórcy nie akcentują tego wątku *explicite* – jest bowiem o wiele więcej miejsca dla kategorii wspólnoty, niż wynikałoby z ich własnych indywidualistycznych interpretacji oraz obiegowych schematów interpretacyjnych.

Cel nasz uznajemy za doniosły z dwu powodów. Po pierwsze, choć pro-wspólnotowe tendencje immanentnie zawarte w libertariańskiej teorii społecznej są wprost eksponowane przez Hoppego¹⁴, filozof ten nie sięga do ich antropologicznych źródeł. Po drugie, nie kwestionując pryncypialnego indywidualizmu libertarian, chcemy okazać, że w ogólności – rzecz prosta, przy określonym rozumieniu obu tych kategorii – nawet bardzo radykalny indywidualizm etyczny daje się uzgodnić z umiarkowanym holizmem społecznym.

Homo agens, czyli dotychczasowa antropologia libertarianizmu

Gros składników antropologii wąsko rozumianego libertarianizmu Rothbarda

10 J. Wozinski, *Antropologia libertarianizmu*, Poznań 2015, passim.

11 R. Nozick, *On Austrian Methodology*, *Synthese* No. 3 (36)/1977, s. 353–392.

12 A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, op. cit., s. 322.

13 A. Chmielewski, *Spoleczeństwo otwarte czy wspólnota?*, op. cit., s. 211 i nast.

14 H-H. Hoppe, *Demokracja – bóg, który zwiódł. Ekonomia i polityka demokracji, monarchii i ładu naturalnego*, przeł. W. Falkowski i J. Jabłeczki, Warszawa 2006, s. 252–289, passim.

i Hoppego dostarczają, jak już wspomniano, twierdzenia austriackiej szkoły ekonomii, a ściślej rzecz biorąc: podstawowe założenia jej metodologii, nazywanej „prakseologią”, czyli ogólną teorią ludzkiego działania. Została ona opracowana przez najwybitniejszego ekonomistę szkoły, Ludwiga von Misesa, w kontrze do dominujących w teorii ekonomii od połowy XX wieku prądów scjentyistycznych, naturalistycznych i matematyczno-formalistycznych¹⁵. W swojej aprioryczno-dedukcyjnej metodologii oparł się Mises na kamieniu probierczym w postaci aksjomatu działania: zasadzie głoszącej, że ludzie działają, to jest zachowują się w sposób celowy i świadomy. Działanie jest, według Misesa, „świadomym zachowaniem istoty ludzkiej. Konceptualnie daje się ono wyraźnie i jasno odróżnić od nieświadomej aktywności (...)”¹⁶. Rothbard dodaje: „Ludzkie działanie można zdefiniować po prostu jako zachowanie celowe. (...) Ludzkie działanie może zostać zinterpretowane przez innych ludzi, gdyż kieruje nim pewien cel, który przyświeca jego wykonawcy. Celem działania jest skutek działania. Chęć osiągnięcia skutku jest motywem podjęcia działania”¹⁷.

Należy zauważyć, że charakterystyczne dla Misesa i jego następców pojmowanie istoty ludzkiej cechuje się daleko posuniętym racjonalizmem. Obiektem zainteresowania prakseologa mogą być tylko działania – celowe i świadome zachowania, nigdy zaś aktywność podświadoma bądź odruchowa. Mimo to podnoszony przeciw tej koncepcji zarzut jednostronności w ujmowaniu natury

15 M. Blaug, *Metodologia ekonomii*, przeł. B. Czarny, Warszawa 1995, s. s. 174–175.

16 L. von Mises, *Epistemological Problems of Economics*, Aurnburn 2003, s. 24.

17 M.N. Rothbard, *Ekonomia wolnego rynku*, przeł. R. Rudowski, Warszawa 2007, s. 111.

człowieka uznać trzeba za chybiony. „Austriacy” ekonomiści nie przeczą bowiem temu, że pozaracjonalne czynniki istotnie wywierają wpływ na ludzi. Sam Ludwig von Mises wysoko oceniał na przykład psychoanalizę i rysujące się przed nią perspektywy¹⁸. Racjonalizm, który zaszczerpił on całej szkole, dotyczy obszaru metodologii ekonomii. Chociaż jednak dyscypliny tej nie absorbują zachowania pozaracjonalne, to nie wynika stąd, iżby one nie istniały lub nie miały znaczenia.

Co ważne, cele działania nie są w myśli austriackiej redukowalne do aspiracji ekonomicznych, manifestujących się w kalkulacji pieniężnej. Jak podkreślają sami „austriacy” oraz ich interpretatorzy, przyjmowana przez nich konstrukcja antropologiczna – *homo agens* – wykracza poza znany z klasycznej i neoklasycznej ekonomii paradygmat *homo oeconomicus*. „Austriacka” wizja człowieka okazuje się na wskroś pluralistyczna – ludzie kierują się różnymi celami, pośród których maksymalizacja zysku monetarnego jest zaledwie jednym z wielu¹⁹.

W perspektywie Misesowskiego aprioryzmu, dalsza eksplikacja ogólnej teorii ekonomii sprowadza się do poprawnej dedukcji z aksjomatu działania, obejmującej takie kluczowe prawidłowości rządzące gospodarką jak prawo (malejącej) użyteczności krańcowej, prawo (malejących przychodów), prawa popytu i podaży, prawo przewagi komparatywnej, zasadę preferencji czasowej i inne²⁰.

18 L. von Mises, *Teoria a historia. Interpretacja procesów społeczno-gospodarczych*, przeł. G. Łuczkiwicz, Warszawa 2011, s. 172–173.

19 Zob. np. J. Gniadek, *Dwaj ludzie z Galicji. Koncepcja osoby ludzkiej według Ludwiga von Misesa i Karola Wojtyły*, Warszawa 2011; L. Papaj, *Koncepcja człowieka w pracach Ludwiga von Misesa*, Warszawa 2010.

20 L. von Mises, *Ludzkie działanie*, op. cit., passim; H-H. Hoppe, *Economic Science and Austrian Method*, Aurnburn 1995, s. 14 i nast.

Choć problemy związane z obroną przez austriackiego ekonomistę metodą staniowią interesujący zestaw zagadnień z obszaru filozofii nauki, nie ma tu miejsca na ich podjęcie²¹. Również kompletne omówienie prowadzonych przezeń analiz ludzkiego działania nie jest nieodzowne z punktu widzenia podejmowanej przez nas tematyki. Dla właściwego zrozumienia antropologicznych i etycznych implikacji nauk Misesa trzeba za to, naszym zdaniem, uwypuklić trzy komponenty jego prakseologii: indywidualizm metodologiczny, subiektywizm oraz koncepcję działania przedsiębiorczego.

Indywidualizm metodologiczny ekonomistów austriackich wyraża się w przekonaniu, że – jak powiada Mises – Wszelkie, (...) działania są działaniami jednostek. (...) Kolektywny byt społeczny nie istnieje realnie poza działaniami należących do niego jednostek²². Nie oznacza to bynajmniej, że „austriacy” zaprzeczają osadzeniu jednostek w szerszym kontekście społecznym. Sam Mises chętnie przyznaje: Człowiek jako istota myśląca i działająca wylania się z przedludzkiego stadium ewolucyjnego już jako istota społeczna²³. Rzecz raczej w tym, że przedmiotem nauki ekonomii są wybory dokonywane w warunkach rzadkości zasobów. Tymczasem dokonywanie wyborów, jako nieodłączne od świadomości, przypisać można wyłącznie indywidualom. Żaden kolektywny byt – niezależnie od rozstrzygnięć, jakie przyjmujemy w starym filozoficznym sporze o uniwersalia – świadomości nie posiada. Przysługuje ona z konieczności wyłącznie jednost-

kom. Rothbard w ślad za Misesem stwierdza dobitnie: „Tylko jednostki mogą mieć cele, które chcą osiągnąć. Nie istnieje coś takiego jak cele lub działania <<grup>>, <<kolektywów>> lub <państw>>, które nie miałyby formy działań pojedynczych osób”²⁴.

Kolejną interesującą nas składową prakseologii jest jej subiektywizm, pozostający w integralnym związku z metodologicznym indywidualizmem. Jedną i drugą bowiem zasada postuluje koncentrację wysiłków badawczych na pojedynczym ludzkim podmiocie. Mises wyjaśnia: „Rzeczywistość prakseologiczna to nie świat zewnętrzny, lecz świadoma reakcja człowieka na zastany stan świata. Ekonomia nie zajmuje się rzeczami i konkretnymi obiektami materialnymi, lecz ludźmi, ich zamysłami i działaniami. Dobra, towary i bogactwo oraz wszystkie inne pojęcia związane z działalnością człowieka nie są elementami przyrody, lecz należą do sfery zamysłu i działania. Ten, kto chce je badać, nie powinien ich szukać w świecie zewnętrznym, lecz musi je umieścić w kontekście zamysłu działającego człowieka”²⁵.

Inny aspekt subiektywizmu „austriaków” i libertarian tworzy przeprowadzana przez nich krytyka ekonomii dobrobytu oraz utylitaryzmu. Ich fatalny błąd stanowić ma obiektywizujące podejście do problematyki użyteczności, skłaniające do formułowania jej międzyosobowych porównań. Nic takiego nie wchodzi wszakże, argumentują Mises i Rothbard²⁶, w rachubę. Użyteczności mają za-

21 Kwestie te omawiamy gdzie indziej. Zob. N. Slenzok. *Ludwig von Mises jako filozof nauki. W stronę epistemologicznych podstaw prakseologii*, Konteksty społeczne nr 1(3)/ 2014.

22 L. von Mises, *Ludzkie działanie...*, op. cit., s. 37.

23 Ibidem, s. 37.

24 M.N. Rothbard, op. cit., s. 112–113.

25 Ibidem, s. 78.

26 Rothbard jest tu o tyle bardziej konsekwentny, że nie tylko odrzuca intersubiektywne porównywanie użyteczności jako instrument ekonomii dobrobytu, ale również pozostaje zdecydowanym krytykiem utylitaryzmu jako stanowiska etycznego. Por. L. von Mises, M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, przeł. J. Wozinski, Warszawa 2010, s. 322–333.

wsze – jak ujmuje to Jakub Wiśniewski – status wielkości subiektywnych, intensywnych i ordynalnych (porządkowych), nie zaś obiektywnych, ekstensywnych i kardynalnych²⁷. Ich intersubiektywny pomiar trzeba więc uznać za epistemologiczną niemożliwość. Kalkulacja użyteczności może być dokonywana jedynie przez indywidualne podmioty, szeregujące swoje cele na subiektywnych skalach wartości. Rothbard objaśnia: „Wiele błędów w rozumowaniu dotyczącym użyteczności bierze swe źródło w założeniu, że użyteczność to wielkość, którą można wyrazić ilościowo i, przynajmniej teoretycznie, zmierzyć. Gdy mówimy, na przykład, o <maksymalizacji> użyteczności przez konsumenta, nie mamy przez to na myśli, że maksymalizacji będzie ulegała jej ilość. Mamy przez to na myśli, że konsument będzie wybierał najwyższą pozycję na swojej skali wartości”²⁸.

Powyższe argumenty są oczywiście relewantne nie tylko z perspektywy teorii ekonomii; ich obowiązywania rozciąga się także na płaszczyznę etyki. Gnozeologiczne obiekcje wobec utylitaryzmu podważają jego przesłanie moralne: skoro niepodobna dokonywać intersubiektywnych kalkulacji użyteczności, to etyka oparta na pochodzącej od Benthama zasadzie jak największego szczęścia jak największej liczby osób skazana jest na klęskę. W oczach Rothbarda i innych libertarian, utylitaryzm stanowi koncepcję dostarczającą fałszywych przesłanek dla moralnie niebezpiecznej praktyki – poświęcania jednostek w imię szczęścia ogółu. Rzecznicy nieograniczonego pra-

wa własności zgadzają się zatem z egalitarystą Johnem Rawlsem, gdy ten pisze, że utylitaryzm upada, ponieważ „nie bierze poważnie różnic pomiędzy poszczególnymi osobami”²⁹.

Ostatnim ważnym z punktu widzenia naszych rozważań elementem ufundowanej na prakseologii koncepcji człowieka jest idea działania przedsiębiorczego. Aby dobrze oddać jej sens, nieodzowny będzie rzut oka na spostrzeżenia „austriaków” odnoszące się do natury wiedzy w naukach humanistycznych oraz teorii prawdopodobieństwa. Jak wiadomo, uczniowie Misesa opowiadają się za antynaturalistycznym podejściem do nauk o człowieku; człowiek, powiadają, odróżnia się od przyrody w sposób na tyle istotny, że mechaniczne przeniesienie metod obowiązujących w naukach przyrodniczych do humanistyki musi skutkować jej wypaczeniem. Jak wskazuje Mises, którego doktryny rozwinął w tym zakresie zwłaszcza Hans-Hermann Hoppe, przyczyną tego stanu rzeczy jest swoisty dynamizm zawarty w naturze człowieka: „Kamień to rzecz reagująca w określony sposób. Ludzie reagują na różne bodźce na różne sposoby, a jeden i ten sam człowiek w danej chwili może reagować inaczej, niż robił to wcześniej albo będzie robił później”³⁰ – wskazuje Mises. Hoppe uzupełnia ten argument w sposób bliski Karlowi Popperowi: ludzie jako działający celowo aktorzy kierują się w swoich zachowaniach określonymi stanami wiedzy. Ze stanu wiedzy, jakim podmiot rozporządza w chwili T 1, niepodobna jednak wydedukować jej przyszłych stanów wiedzy w chwilach T 2 i następnych. Naukowe antycypowanie celów, jakie w przyszłości obiorą

27 J. B. Wiśniewski, *Metodologia szkoły austriackiej. Obecny stan wiedzy*, dostęp z dn. 06.12.2015: <http://mises.pl/blog/2012/12/17/wisniewski-metodologia-austriackiej-szkoly-ekonomii-obecny-stan-wiedzy/>.

28 M.N. Rothbard, *Ekonomia wolnego rynku*, op. cit., s. 463.

29 J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik i in., Warszawa 1994, s. 43.

30 L. von Mises, *Teoria a historia...*, op. cit. s. XXIII.

jednostki, nie jest wobec tego możliwe. Człowiek pozostaje ze swej istoty bytem dynamicznym i nieprzewidywalnym, zdolnym do ustawicznej transgresji³¹.

O epistemologicznej specyfice ludzkiego działania przesądza ponadto rachunek prawdopodobieństwa. Mises, odwołując się do dystynkcji wprowadzonych przez swego brata, znanego matematyka Richarda von Misesa, rozróżnia dwa rodzaje prawdopodobieństwa: prawdopodobieństwo klas oraz prawdopodobieństwo zdarzeń. Z pierwszym mamy do czynienia, gdy „wiemy lub sądzymy, że wiemy wszystko na temat przebiegu zdarzeń lub zjawisk należących do danej klasy. Nie wiemy natomiast nic o rzeczywistych pojedynczych zdarzeniach lub zjawiskach poza tym, że należą do danej klasy”. Mises ciągnie dalej, ilustrując swoją myśl przykładem: „Dysponujemy pełnymi danymi na temat śmiertelności w określonym czasie w przeszłości i na określonym terenie. Jeśli założymy, że śmiertelność nie zmieni się, to będziemy mogli powiedzieć, że wiemy wszystko o śmiertelności całej populacji, której dotyczą dane. Jeśli jednak chodzi o długość życia poszczególnych osób, nie będziemy wiedzieli nic oprócz tego, że osoby te należą do klasy ludzi o takiej a nie innej średniej długości życia³².

Z kolei o prawdopodobieństwie zdarzeń jednostkowych mówimy wtedy, gdy „zajmujemy się konkretnym zdarzeniem i znamy niektóre czynniki decydujące o tym, jaki będzie jego rezultat, o innych natomiast nic nie wiemy”³³. Ponieważ w świecie ludzkich działań mamy do czynienia z prawdopodobieństwem zdarzeń,

nie klas, nasze działanie okazuje się nieuchronnie działaniem w warunkach niepewności.

Tu na scenę wkracza centralna kategoria austro-libertariańskiej prakseologii i antropologii: przedsiębiorczość. Dla Misesa i jego uczniów nie desygnuje ona jedynie działalności kapitalistów w wolnorynkowej gospodarce; stanowi uniwersalny składnik ludzkiego działania, a zarazem motor napędowy aktywności produkcyjnej. Przedsiębiorcą jest każdy, kto w warunkach powszechnej niepewności podejmuje decyzje odnośnie do zatrudnienia czynników produkcji. Podstawę jego zysku stanowi zaś trafna antycypacja przyszłej koniunktury. Pracownik najemny decyduje o tym, w jaki sposób zaangażować swoją pracę; wybrowszy firmę, która z uwagi na spadające przychody wkrótce zmniejszy jego zarobki, popełnia przedsiębiorczy błąd. Właściciel firmy – przedsiębiorca w potocznym i jednocześnie podstawowym sensie tego słowa – rozstrzyga o kierunkach produkcji, o tym co, w jakich ilościach i po jakich kosztach produkować. Rezultat jego wysiłków – zysk albo strata – pozostaje *ex ante* nieznany. Kierując się indywidualnym, nieprzekładalnym na dyskursywną wiedzę rozeznaniem, przedsiębiorca taki tworzy produkt, którego przydatność zostaje następnie zweryfikowana przez konsumentów. Nie trzeba chyba dodawać, że przedsiębiorcza idea, trafiona czy chybiona, ma swoje źródło w unikalnym i niesprowadzalnym do żadnego kolektywnego zasobu informacji zamysłu aktora³⁴.

31 H.-H. Hoppe, *W obronie skrajnego racjonalizmu*, [w:] idem, *Wielka fikcja. Państwo w epoce schyłku*, Warszawa 2014, tłum. K. Nowacki, s. 300.

32 L. von Mises, *Ludzkie działanie*, op. cit., s. 92.

33 Ibidem, s. 94.

34 Zob. np. G. Callahan, *Ekonomia dla normalnych ludzi. Wprowadzenie do szkoły austriackiej*, przeł. J.M. Fijor Warszawa 2012, s. 84–89; L. von Mises, *Ludzkie działanie*, op. cit., s. 250–261; J. Huerta de Soto, *Socjalizm, rachunek ekonomiczny i funkcja przedsiębiorcza*, przeł. W. Rybicki, Warszawa 2011, s. 17–53.

Etyczne implikacje austriackiej teorii przedsiębiorczości są przeto widoczne jak na dłoni: gospodarka ma charakter personalistyczny, jej protagonistami są indywidualne, twórcze osoby. Żadna wspólnota nie dysponuje moralnym tytułem do owoców ich aktywności. W ogólności podkreślić należy, że cały wyrastający z dorobku ekonomii austriackiej szkielet libertariańskiej antropologii wspiera tezę o jej całkowitej niekompatybilności ze stanowiskiem komunitarystycznym.

Problem naturalnych aktywów, czyli jednak w stronę libertarianizmu komunitarystycznego

Antropologia – oraz ściślej: teoria podmiotu moralnego – charakteryzująca libertarianizm nie wyczerpuje się wszakowo w powyższych rozważaniach ani nawet we własnych enuncjacjach samych libertarian. Ważkich dla jej rekonstrukcji wskazówek dostarcza, jako się rzekło, historia sporów pomiędzy Rawlsem i Nozickiem oraz między oboma tymi filozofami a reprezentantami komunitaryzmu. Poniżej skupimy się na posiadającym w naszej ocenie kapitalne znaczenie dla podejmowanych przez nas zagadnień problemie naturalnych aktywów.

Jak wiadomo, do centralnych tez etyki Rawlsa należy twierdzenie o moralnej arbitralności przymiotów naturalnych. Ponieważ są one rezultatem swojej – wedle wyrażenia samego Rawlsa – „naturalnej loterii” – nie mogą stanowić przedmiotu zasługi moralnej. Nikt nie ma wpływu na to, z jakim naturalnym (biologicznym) uposażeniem przychodzi na świat. Poza zasięgiem naszej woli leży też środowisko społeczne, w którym, przynajmniej do pewnego etapu naszego rozwoju, kształtowani jesteśmy jako osoby. Nadto, wszystkie nasze cechy są ostatecznie sprowadzalne do którejś z tych

dwu kategorii – zasobów naturalnych lub środowiskowych. Nawet pracowitość, spryt i inne atrybuty pozwalające na wyrwanie się z odziedziczonych warunków biedy nie zależą od samej jednostki; już w chwili swego urodzenia dysponowała ona materiałem genetycznym, który umożliwił ich rozwinięcie³⁵.

Aktywa naturalne stają tedy aktywami wspólnymi – Rawls zaleca traktować je jako kolektywny zasób, do którego równe prawo przysługuje każdemu. Zgodnie z pierwszą częścią drugiej zasady sformułowanej przez amerykańskiego myśliciela teorii sprawiedliwości, czyli słynną zasadą dyferencji, czerpanie prywatnych korzyści z naturalnych i socjalizacyjnych przewag daje się usprawiedliwić o tyle tylko, o ile służy to poprawie kondycji najgorzej usytuowanych członków społeczeństwa. „Nikt nie zasłużył na dane mu przez naturę większe niż innym możliwości, ani na korzystniejsze społecznie miejsce startowe. Ale nie wynika stąd, że należy te różnice eliminować; istnieje sposób, by sobie z nimi poradzić. Można tak urządzić podstawową strukturę, by te akcydentalne właściwości pracowały dla dobra najgorzej usytuowanych. Prowadzi nas to do zasady dyferencji, jeśli pragniemy tak zestroić system społeczny, by nikt nie tracił ani z powodu swego miejsca arbitralnie wyznaczonego przez rozkład naturalnych zasobów, ani za sprawą swej początkowej pozycji w społeczeństwie, nie dając bądź nie otrzymując w zamian kompensujących korzyści” – pisze Rawls³⁶.

Wspomniana druga zasada sprawiedliwości uzyskuje u Rawlsa następujące brzmienie: „Urządzenie społecznych i ekonomicznych nierówności winno być

35 J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, op. cit., s. 102–103.

36 Ibidem, s. 146.

takie, by a) było z największą korzyścią dla najmniej uprzywilejowanych, i żeby b) nierówności te były związane z pozycjami i urzędami otwartymi dla wszystkich w warunkach autentycznej równości możliwości³⁷. Zasadę dyferencji – regulującą społeczne różnice – określa w przytoczonym passusie podpunkt a). Całą drugą zasadę poprzedza zaś, ciesząca się względem niej etycznym priorytetem, zasada równej wolności. Głosi ona, że „Każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerzej podstawowej wolności możliwej do pogodzenia z wolnością dla innych”³⁸.

Zasady te wybierane są w hipotetycznej sytuacji pierwotnej, za zasłoną niewiedzy. Jednostki, którym z jednej strony przysługuje racjonalność i dobra znajomość nauk społecznych, z drugiej zaś całkowita niewiedza odnośnie do własnej sytuacji (naturalnych talentów, warunków socjalizacyjnych, przebiegu kariery, zobowiązań, tożsamości, preferencji życiowych) mogłyby zdecydować, w drodze umowy społecznej, o kształcie sprawiedliwych pryncypiów rządzących społeczeństwem. Tylko one bowiem mogłyby zdobyć się na wymaganą po temu bezstronność³⁹. Tym samym, Rawlowski projekt sprawiedliwości jako bezstronności (ang. *justice as fairness*) realizować ma Kantowską ideę deontologii – etyki ufundowanej na racjonalnych, bezosobowych i autotelicznych zasadach, wyprzedzających logicznie wszelkie cele wynikające z materialnych pobudek woli jednostek⁴⁰. Sprawiedliwość ma tu – ogłasza Rawls – pierwszeństwo przed dobrem – *jest pierwszą cnotą społecznych instytucji*⁴¹.

37 Ibidem, s. 119.

38 Ibidem, s. 86.

39 Ibidem, s. 11–37.

40 Ibidem, s. 344–354.

41 Ibidem, s. 13.

Najbardziej wpływową krytykę atakującą teorię Rawlsa od strony presuponowanej przezeń koncepcji podmiotu moralnego zaproponowali komunitaryści. Michael Sandel w swoim poświęconym specjalnie temu tematowi dziele „Liberalizm a granice sprawiedliwości” dokonał zarówno obszernej refutacji, jak i interpretacji antropologicznego rudymentu myśli autora „Teorii sprawiedliwości”. Według Sandela, stojąca za „sprawiedliwością jako bezstronnością” wizja człowieka okazuje się po głębszym zbadaniu czysto iluzoryczna. Na potrzeby swej konstrukcji sytuacji pierwotnej Rawls musi, powiada Sandel, założyć istnienie jaźni antecedentnie zindywidualizowanej względem swoich przedmiotów (cech), inaczej – jaźni posesywnej (posiadającej) czy też nieuwarunkowanej. Podmiot taki posiada w relacji ze swoimi celami status pierwotny; żaden z celów nie odgrywa i nie może odgrywać dla jego tożsamości roli konstytutywnej. Jaźń *posiada* cele, lecz *nie jest* żadnym z nich. W przeciwnym wypadku teza o primacie sprawiedliwości nad dobrem – będąca dla Sandela etycznym refleksem zarysowanych wyżej rozstrzygnięć antropologicznych – zostałaby pozbawiona uzasadnienia. I tak też, w ocenie amerykańskiego komunitarysty, rzeczy mają się w istocie. Adekwatna koncepcja podmiotu ma bowiem być przeciwstawna Rawlowskiej – Sandel mówi tu o jaźni ukonstytuowanej (tj. takiej, dla której tożsamości pewne cele mają znaczenie konstytutywne), uwarunkowanej, usytuowanej lub też intersubiektywnej. Ostatnie z tych określeń zawiera istotną informację co do filozofii politycznej Sandela. Otóż utrzymuje on, że substancjalną własnością ludzkiego podmiotu jest jego zakotwiczenie w szerszej wspólnoty⁴². To ona definiuje charakterystykę istniejącej empirycznie

42 M. Sandel, *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, op.cit., s. 55–119.

jednostki, jakkolwiek, zastrzega Sandel, nie czyni tego bez reszty. W zasięgu możliwości podmiotu leży przyjęcie dystansu wobec swoich celów i ich rewizja.

Na czym więc polega różnica między ujęciami Rawlsa i Sandela? Czy nie jest aby tak, jak chcą Kymlicka bądź poszukujący libertariańsko-komunitarnych syntez Walzer i Szahaj, że różnica ta jest tak naprawdę pozorna, a bardziej antyliberalni komunitaryści w rodzaju MacIntyre'a i Sandela muszą albo popaść w absurd, albo mimo woli odstąpić od jawnie fałszywej teorii osoby, w myśl której jednostkę utożsamia się z odziedziczonymi przez nią celami, których jakoby nie może ona odrzucić? Taki punkt widzenia ignoruje, jak się zdaje, istotną część naszego moralnego doświadczenia, a mianowicie realne i znane przypadki radykalnych rewizji światopoglądu⁴³.

Jak wyjaśnia Łukasz Dominiak, kością niezgody jest faktycznie porządek relacji pomiędzy celami a zdolną do dystansowania się od nich jaźnią. Podczas gdy dla Rawlsa – w interpretacji Sandela – jaźń ma wobec celów charakter pierwotny, o tyle zdaniem autora „Republiki proceduralnej...” sprawy przedstawiają się odwrotnie. Wiarygodna koncepcja podmiotu rozpoznaje go jako wtórny wobec swoich, dostarczanych przez historyczne praktyki wspólnoty, celów. Kwestią jedynie potencjalną i niepewną (nie możemy wszak nigdy w pełni zreflektować siebie, stając niejako obok i przypatrując się sobie *sub specie aeternitatis*), a przez to wtórną jest też ewentualna rewizja tych ostatnich⁴⁴. Sandel pisze: „Jako isto-

ta samointerpretująca się mogę jednak poddawać moją historię refleksji i w tym sensie zdystansować się od niej, choć taki dystans jest zawsze czymś niepewnym i tymczasowym, a punkt, z którego poddaję historię refleksji, nigdy nie jest bezpiecznie umiejscowiony poza obrębem owej historii”⁴⁵.

Inni komunitaryści, tacy jak MacIntyre, Taylor i Walzer, przedstawili koncepcje osoby pokrewne tej propagowanej przez Sandela, pisząc odpowiednio o „ja” narracyjnym, zaangażowanym i podzielonym⁴⁶. Z kolei Robert Nozick kwestionuje stanowisko Rawlsa na podstawie szeregu racji, które – z grubsza rzecz biorąc – sprowadzają się do wykazania istnienia konfliktu zachodzącego między dwiema Rawlsovskimi zasadami sprawiedliwości. Autor „Anarchii, państwa, utopii” przywraca stary dylemat – wolność czy równość? Egalitaryzm Rawlsa jest bowiem w jego ocenie niekompatybilny z liberalizmem – stosowanie zasady dyferencji musi prowadzić, zdaniem Nozicka, do podważenia wolności jednostki, a ponadto – podobnie jak u utylitarystów – do zapoznania różnic między osobami oraz, sprzecznego z Kanta imperatywem kategorycznym, traktowania jednych jako środków służących tylko zaspokajaniu potrzeb innych⁴⁷. Co jednak dla nas interesujące, znajdujemy także u Nozicka uwagę bliską intuicjom komunitarystów. Przytoczmy dłuższą wypowiedź teoretyka państwa minimum na temat

45 M. Sandel, *Republika proceduralna i nieuwarunkowana jaźń*, [w:] P. Śpiewak, op. cit., s. 84.

46 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 371 i nast.; Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, Warszawa 2001, passim; M. Walzer, *Moralne maksimum, moralne minimum*, przeł. Joanna Erbel, Warszawa 2012, s. 85–101.

47 R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, op. cit., s. 217–271.

43 Zob. A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, op. cit., s. 74; M. Walzer, *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, [w:] P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, przeł. P. Rymarczyk i in., Warszawa 2004, s. 91–113; W. Kymlicka, *Liberalizm a komunitarianizm*, [w:] ibidem, s. 156 i nast.

44 Ł. Dominiak, *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Toruń 2010, s. 193–194.

Rawlsa koncepcji podmiotu: „Niektórzy, powtarzając Rawlsowską pretensję pod adresem utylitaryzmu, będą twierdzić, że «nie bierze [to] poważnie różnic między poszczególnymi osobami» i będą się zastanawiać, czy jakakolwiek rekonstrukcja stanowiska Kanta, w której ludzkie zdolności i talenty traktuje się jako zasoby dla innych, może być adekwatna. «Dwie zasady sprawiedliwości (...) wykluczają nawet tendencję, by traktować ludzi jako środki do uzyskiwania wzajemnej pomyślności». Jest tak jedynie wtedy, gdy położymy wielki nacisk na różnice między ludźmi a ich talentami, aktywami, zdolnościami i cechami szczególnymi. Jeśli nacisk na to rozróżnienie jest tak wielki, **zachodzi pytanie, czy jest nadal miejsce na jakąkolwiek spójną koncepcję osoby** (podkreślenie N.S.). Niejasne jest i to, dlaczego my, jako osoby posiadające mnóstwo cech szczególnych, mielibyśmy cieszyć się, że jako środka nie traktuje się nas (jedynie) w tej mierze, w jakiej jesteśmy ich pozbawieni⁴⁸.

Zgodnie z indywidualistyczną, libertariańską manierą, Nozick wspomina w powyższym passusie wyłącznie o talentach, zdolnościach i cechach szczególnych. Czyniąc tak, zaciemnia jednak obraz własnego stanowiska. Nic bowiem nie stoi na przeszkodzie, byśmy – odwracając po prostu pogląd Rawlsa na wzór komunitarystów – przyjęli, że jeśli aktywa naturalne nie stanowią czegoś odrębnego wobec podmiotu, lecz w istocie tkwią w nim samym jako integralna część, to podobnie może być z jego aktywami społecznymi – pozycją startową. Zabieg taki nie tylko nie unieważnia libertariańskiej filozofii moralnej, ale wręcz wydaje się niezbędny dla jej obrony. Osoba ludzka jest, niewątpliwie – inaczej niż Rawls na kartach „Teorii sprawiedliwości”, nie za-

przecza temu żaden libertarianin – usytuowany wspólnotowo. Przedsiębiorcze, kreatywne działanie jednostki nie daje się, to prawda, zredukować do społecznej bazy, z której wyrasta. Żaden ścisły determinizm nie jest tu jednak potrzebny. Prawdą jest też bowiem, że pozostaje ono z nią w związku jako swoim warunkiem możliwości. Zdolności przedsiębiorcze łatwiej jest rozwijać od małego w pewnych kulturach, rodzinach i środowiskach niż w innych. Ponadto materialne rezultaty działań przedsiębiorczych – to, czy sukces przedsiębiorcy przyniesie mu zysk w postaci możliwości przetrwania klęski głodu, czy też prywatnego zamku – zawisłe są w sposób oczywisty od towarzyszących im warunków społecznych. Gdyby ludzie byli – jak chciał Rawls – apriorycznymi podmiotami politycznej racjonalności, to nikt nie miałby moralnego tytułu do absolutnego władztwa nad rzeczami, które pokojowo zawłaszczył lub nabył od innych. Nikt też nie miałby takiego prawa, jeśliby częścią podmiotu były tylko jego naturalne talenty, ale już cechy, które zawdzięcza on okolicznościom społecznym, stanowiły dla niego byt zewnętrzny. Legitymownym stanowiskiem byłaby wówczas merytokracja obwarowana imperatywem gwarantowania jednostkom równych szans.

Dla sygnalizowanego przez nas we wstępie rzucenia pomostu między antropologią libertarianizmu i komunitaryzmu istotne znaczenie ma jeszcze jedna kwestia. Mianowicie, lewicowi krytycy Rawlsa wywodzący się z nurtów neomarksistowskich i feministycznych, podnosili przeciwko niemu zarzut pominięcia kulturowych barier rozwoju jednostki. W ich optyce uwrażliwienie Rawlsa na ekonomiczne i polityczne dobra, które z perspektywy aktorów znajdujących się za zasłoną niewiedzy okazały się warunkiem koniecznym ich pomyśl-

48 Ibidem, s. 268.

ności w każdym empirycznie bytującym społeczeństwie, niezależnie od roli, jaką będą w nim pełnić, zasługuje wprawdzie na aprobatę, lecz bynajmniej nie czyni zadość postulatowi pełnej emancypacji jednostki. Koncepcja Rawlsa pozostawia bowiem w stanie nienaruszonym cały szereg więzów wynikających z tradycyjnie ukształtowanych przesądów dotyczących relacji między płcią, orientacją seksualną, przynależnością wspólnotową a przypisanymi człowiekowi funkcjami społecznymi. Zapewnienie każdemu wolności osobistej, demokratycznych swobód politycznych, dostępu do urzędów oraz obszernego koszyka zasobów ekonomicznych nie gwarantuje – wskazują lewicowi krytycy – że rozwój jednostki nie zostanie zahamowany przez wrośnięte w kulturę obostrzenia⁴⁹. Innymi słowy: racjonalni decydenci z za zasłony niewiedzy winni zainteresować się tym, by projektowane przez nich instytucje gwarantowały, że indywidualność człowieka nie zostanie stłamszona przez opresywność kultury. Tradycyjne wspólnoty takie jak rodzina czy związki wyznaniowe nie spotkały się z podejrzliwością ze strony Rawlsa, a na mocy wewnętrznej logiki jego systemu – powinny były.

To antytradycjonalistyczne i antywspólnotowe ostrze filozofii Rawlsa dostrzega, tym razem krytycznie, Michael Walzer. Również i on sugeruje, że rodzina może na jej gruncie stanowić o wiele większy problem, niż się Rawlsowi wydawało. Walzer przytacza wprawdzie wyimek z samego Rawlsa: „Zasadę uczciwości szans można realizować w sposób niedoskonały, przynajmniej tak długo, jak istnieje instytucja rodziny”⁵⁰ – by następnie skomentować: „Rawls powtarza później

ten argument, ale go nie rozwija. Najwyraźniej nie chce, by dystrybucją troski i miłości rodzicielskiej rządziła druga zasada sprawiedliwości. Ale jaka, wobec tego, zasada powinna tym rządzić?”⁵¹.

Jeszcze inny przykład znaleźć można w rozważaniach Rawlsowskiego liberała Kymlicki o prawie amerykańskich nieliberalnych wspólnot religijnych do autonomicznego szkolnictwa. Kymlicka wskazuje: „Jest (...) jasne, że niektóre prawa mniejszości ograniczają, a nie poszerzają autonomię jednostki. Dotyczy to na przykład uprawnień grupowych umożliwiających wyłączenie dzieci spod obowiązku edukacji (...)”⁵². Zauważmy, że dla libertarian nie istnieje żadne pozytywne prawo do edukacji, którego złamanie oznaczałoby pogwałcenie jednostkowej autonomii.

Krótko mówiąc: trudno odmówić słuszności krytyce liberalizmu uprawianego na modłę Rawlsa, która wskazuje na jego destruktywny wpływ na zastane w danym społeczeństwie więzi wspólnotowe. Z drugiej strony – libertarianizm wydaje się na tego typu obietnicę w znacznie większej mierze impregnowany. Libertarianom takim jak Rothbard i Hoppe po raz wtóry przychodzi tu w sukurs Robert Nozick. Swoją – zbliżoną do Rothbardowskiej⁵³ – koncepcję prawa

51 M. Walzer, *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 2007, s. 351.

52 W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, op. cit., s. 411.

53 Nozick, podobnie jak Rothbard, odwołuje się do Locke’a koncepcji prawa samoposiadania oraz prawa pierwotnego zawłaszczenia. Niemniej jest on bardziej elastyczny w jej rozumieniu od Rothbarda. O ile bowiem autor „Etyki wolności” nie nakłada na prawo własności żadnych ograniczeń, o tyle Nozick przyjmuje w swojej teorii sprawiedliwej wymiany przeformułowany wariant proviso Locke’a, jak również wprowadza – na potrzeby uzasadnienia państwa minimum – możliwość łamania praw własności pod warunkiem stosownej rekompensaty. Zob. R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*,

49 W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, przeł. A. Pawelec, Warszawa 2009, s. 397 i nast.

50 J. Rawls, op. cit., s. 105.

własności określa on mianem „historycznej”. Idzie o to, że inaczej niż w teoriach nazywanych przez niego „teleologicznymi” o sprawiedliwości tytułów własności nie rozstrzyga tu abstrakcyjny schemat określający pożądaną kształt finalnej dystrybucji dóbr (teleologiczna jest więc na przykład teoria Rawlsa), lecz faktyczny kontekst nabycia przez aktora danego zasobu. Jeśli tylko zatem doszło do niego na skutek pierwotnego zawłaszczenia bądź dobrowolnej wymiany – tytuł własności okazuje się prawomocny⁵⁴. Co za tym idzie, posiadaczami praw własności nie są wyodrębnione z empirycznego świata podmioty znane z teorii Rawlsa – są nimi ludzie z krwi i kości, tacy, jakimi rzeczywiście są. Kto na skutek naturalnej lub socjalizacyjnej loterii znalazł się w gorszym położeniu materialnym, nie ma etycznych podstaw do roszczeń pod adresem lepiej usytuowanych. Bezzasadne są także emancypacyjne postulaty kulturowe, mające na przykład ograniczyć władzę rodzicielską – powstała przecież bez naruszenia niczyich praw własności – w imię wszechstronnego rozwoju dziecka. Podmiot, w imię którego można by zgłaszać takie pretensje, po prostu nie istnieje.

Otwiera to libertarianom drogę do obrony rodzin, kościołów czy wspólnot lokalnych niezależnie od tego, jak głęboko ingerowałyby one w światopogląd jednostki i jak restrykcyjny obyczajowo byłby ich etos. Jedynym warunkiem zachowania przez nie prawa do istnienia jest na gruncie libertarianizmu poszanowanie zasady nieagresji⁵⁵. Można nawet

op. cit., s. 137–145; , M.N. Rothbard, *Robert Nozick i niepokalane poczucie państwa*, [w:] idem, *Etyka wolności*, op. cit., s. 352–381.

54 R. Nozick, op. cit., s. 182–217.

55 Osobną kwestią pozostaje pytanie, na ile anarchokapitalistyczny ład sprzyjałby utrzymaniu takich wspólnot, a nie tylko legalnie przyzwalał na ich istnienie. Ponieważ przedmiotem tego artykułu

powiedzieć, że indywidualizm libertarian nie obowiązuje na każdej płaszczyźnie życia społecznego. Jest to bowiem indywidualizm ściśle proceduralny. Obejmuje on wyrastające z praw podmiotowych ramy kształtowania się wolnego społeczeństwa (nie mogą one naruszać praw własności), kwestią otwartą pozostawiając kulturową treść, którą ramy te zostaną wypełnione.

Ale czy wobec powyższego libertarianie nie powinni zwyczajnie porzucić swych pozycji i zostać komunitarystami? Michael Sandel w swojej polemice z Rawlsem sugeruje, że właśnie koncepcja wspólnotowo usytuowanej jaźni jest tym, czego brakuje egalitarystycznym liberałom do uprawomocnienia swoich redystrybucyjnych postulatów. Zasoby gromadzone przez jednostki mogą być jego zdaniem traktowane jako aktywa wspólne tylko jeśli założy się, że dobra te stanowią wytwór całej wspólnoty w tym sensie, że bez niej nie powstałyby ani one, ani sama osoba, która je wyprodukowała⁵⁶.

Libertarianie dysponują wszelako silnym kontrargumentem umożliwiającym uchylene rozumowania Sandela. Otóż w ich ujęciu wspólnota ma wprawdzie wpływ na człowieka, zaś jej spuści-

jest libertariańska koncepcja jaźni, nie ma w nim miejsca na szersze rozwijanie tego wątku. Warto tylko zasygnalizować, że konserwatywną, wspólnotową interpretację libertarianizmu buduje w swoich pracach Hoppe. Zob. H.-H. Hoppe, *Demokracja – bóg, który zawiódł, Ekonomia i polityka demokracji, monarchii i ładu naturalnego*, przeł. W. Falkowski i J. Jabłecki, Warszawa 2006, s. 252–289; N. Slenzok, *Hans-Hermann Hoppe – w stronę libertarianizmu konserwatywnego*, Pro Fide, Rege et Lege nr 1(71)/2013, s. 411–431. Przeciwstane stanowiska w tej sprawie zajmują np. D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 2014; J.A. Schumpeter, *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, przeł. M. Rusiński, Warszawa 2009, s. 149 i nast.

56 M. Sandel, *Republika proceduralna...*, op. cit., s. 82.

zna może stać integralnym elementem podmiotu moralnego, jednakowoż nie wynika z tego, iżby wspólnota sama stała się podmiotem moralności. Tu libertarianie obstają konsekwentnie przy stanowisku Kantowskim: *conditio sine qua non* podmiotowości są takie atrybuty jak wola, wybór i świadomość, a przysługują one wyłącznie jednostkom. Co więcej, na gruncie tradycji libertariańskiej nie traktuje się ich jako zaledwie pożytecznych fikcji, postulatów praktycznego rozumu. Są one o tyle realne, że tkwią immanentnie w samowiedzy gatunku ludzkiego. Jak pokazuje „austriacka” filozofia nauk społecznych, niemożliwe jest takie pojęcie człowieczeństwa, które abstrahowałoby od czynników rozumowania i działania, z natury mających charakter wolny⁵⁷.

Inne pytanie krytyczne pytanie, jaki zwolennik komunitaryzmu mógłby skierować pod adresem libertarian dotyczący tego, dlaczego – mimo rozpoznania społecznie uwarunkowanego statusu jednostki – ich filozofia polityczna przynosi jedynie zakaz ingerencji w życie wspólnot, zamiast opowiedzieć się za aktywnym ich wspieraniem, co – rzecz jasna – również podważyłoby same podstawy libertarianizmu.

Prócz tego, co napisano powyżej, godzi się zauważyć, że przesłanek na rzecz libertariańskiej polityki doszukać się można w antropologii filozoficznej jednego z samych komunitarystów. Mowa o uchodzącym za najbardziej liberalnego w ich gronie Walzerze.

57 Warto odnotować, że nawet gdyby nie istniała żadna przekonująca filozoficznie obrona wolnej woli, a osoba byłaby w pełni redukowalna do biologicznych i społecznych determinant swojego rozwoju, to nie znaczyłoby to, że prawdziwa jest teza Sandela i podmiotem legitymowanych tytułów własności staje się wspólnota; wtedy po prostu nie byłoby *żadnego* takiego podmiotu.

Autor „Moralnego maksimum, moralnego minimum” rozwija koncepcję „ja” podzielonego. W jego ujęciu – pisze – „Wszystkie «ja» są podzielone (wewnętrznie zróżnicowane) na różne sposoby. (...) Po pierwsze, «ja» jest podzielone względem swoich zainteresowań i ról społecznych. (...) «Ja» jest obywatelem, rodzicem, lekarzem, lub pacjentem itd., definiuje siebie w odniesieniu do obowiązków, kwalifikacji, umiejętności i uprawnień. Po drugie, «ja» podzielone jest między swoje tożsamości. Reaguje na wiele imion, definiuje siebie w ramach swoich rodzinnych, narodowych, religijnych, płciowych, politycznych zobowiązań itd. Utożsamia się z różnymi historiami, tradycjami, rytuałami, świętami i, co najważniejsze, z różnymi grupami różnych ludzi, włączonymi w poszerzoną osobowość. (...) «Ja» podzielone jest również między swoje ideały, zasady i wartości”⁵⁸.

Twierdzimy, że teoria „ja” podzielonego dobrze wpisuje się w libertariańską wizję społeczeństwa. Z jednej strony ekspozycja ona wspólnotowy wymiar człowieka, z drugiej zaś – wskazuje na pluralizm wspólnot. Etyczną implikacją tej konstatacji jest natomiast to, że żadna ze wspólnot nie może rościć sobie prawa do posiadania statusu priorytetowego wobec pozostałych. Ich hierarchizacje nie tylko różnią się u poszczególnych ludzi; ulegają one zmianom także na przestrzeni ich życia. Choć sami komunitaryści – w tym operujący figurą podzielonego „ja” Walzer – reprezentują raczej podejście etatystyczne, nie wydaje się to jedynym ani nawet najbardziej uprawnionym stanowiskiem. Wypada bowiem zauważyć, że istnienie nowoczesnych państw nieodłącznie wiąże się ze wspieraniem jednych rodzajów tożsamości przeciwko

58 M. Walzer, *Moralne maksimum, moralne minimum*, przeł. J. Erbel, Warszawa 2012, s. 85.

innym. Zależnie od panującej w danym ustroju ideologii, na pierwsze miejsce wysunięta zostanie wspólnota znajdująca się w centrum jej zainteresowania, a przez to będąca podstawą legitymizacji reżimu. Na przykład w państwie narodowym istnieje więc duże niebezpieczeństwo deprecjacji wspólnot lokalnych i regionalnych, w państwie wyznaniowym – wszystkich podejrzanych o herezję lub apostazję. Sympatycy aspirującego do światopoglądowej neutralności systemu liberalno-demokratycznego spojrzą zaś podejrzliwie – *vide* wspomniany Kymlicka – na religie i rodziny, które zażyczą sobie dla swych wiernych i dzieci edukacji zaprzeczającej ideałom liberalnym i republikańskim.

W tym kontekście republikanizm autora takiego jak Walzer okazuje się wielce problematyczny. Z kolei libertarianie powiedzieliby, że najbardziej adekwatną odpowiedzią na wewnętrzną heterogeniczność „ja” jest zagwarantowanie osobom jak najszerszego zakresu indywidualnej wolności, tak aby mogły one poruszać się między swoimi tożsamościami w sposób swobodny, zgodnie z unikalnym, nieuchwytnym dla żadnej rządowej agencji wzorcem.

Podsumowanie

W niniejszym artykule stawialiśmy sobie za cel rekonstrukcję antropologii libertarianizmu w świetle sporu pomiędzy liberalizmem – zwłaszcza tym w wydaniu Johna Rawlsa – a komunitaryzmem. Do rozpoznanego już w literaturze przedmiotu i dość oczywistego, bo artykułowanego *explicite* przez samych libertarian komponentu indywidualistycznego, czerpiącego inspirację z doktryn austriackiej szkoły ekonomicznej, chcieliśmy dołączyć aspekt wspólnotowy. Element ten wyekstrahowaliśmy ze sporu wokół mo-

ralnego statusu aktywów naturalnych oraz społecznej pozycji startowej toczono-ego przez Rawlsa i Roberta Nozicka. Autor „Anarchii, państwa, utopii” nie jest w świetle przyjmowanej przez nas definicji libertarianizmu reprezentantem tego nurtu, niemniej jednak część jego tez – uwaga o Rawlsa koncepcji osoby, jak również „historyczna” teoria własności – okazała się, przy swojej niesprzeczności z wąsko pojmowanym libertarianizmem Rothbarda i jego następców, bardzo cenna z punktu widzenia naszych rozważań. Doprowadziły nas one do sformułowania propozycji stanowiska w debacie o teorii osoby, które można by określić mianem „libertarianizmu komunitarystycznego”. Jego istotą byłoby zachowanie libertarianskich pryncypiów etycznych przy jednoczesnym uznaniu wspólnotowego aspektu ludzkiej jaźni, a ponadto konieczności akceptacji tego aspektu dla utrzymania filozofii moralnej libertarianizmu.

Nie dążymy w związku z tym w żadnym razie do unifikacji libertarianizmu z komunitaryzmem. Sporządzanie pełnego protokołu rozbieżności między adherentami obu nurtów byłoby – tym bardziej wobec mnogości „komunitaryzmów” zadaniem żmudnym a niekoniecznym. Dwie najdonioślejsze spośród różnic dzielących oba obozu zdążyliśmy już zresztą wskazać. Pierwsza dotyczy płaszczyźnie etyki: libertarianizm, nie podważając roszczeń wspólnot do kulturowej kontroli nad jednostkami i stawiania im moralnych wymagań, umiejscawia te zobowiązania w sferze prywatnej, a jednocześnie limituje je poprzez wymóg respektowania zasady nieagresji. Z kolei komunitaryzm uznaje polityczność wspólnot: ich potrzeby pociągają za sobą w optyce komunitarystycznej możliwość użycia politycznego przymusu. W ten sposób dochodzimy do różnicy drugiej,

politycznej: libertarianizm jest anarchystyczny, zaś komunitaryzm – w szerokim sensie tego słowa etatystyczny.

Libertarianizm posiada ponadto takie właściwości, które pozycjonują go bliżej liberalizmu Rawlsa niżeli komunitaryzmu. Najważniejszą z nich jest z pewnością deontologia – jako absolutyści prawa własności, libertarianie podzielają pogląd o pierwszeństwie sprawiedliwości względem dobra. Wszystkie cele, jakie obrać mogą jednostki, w tym cele wspólnotowe, muszą być według nich realizowane w granicach obowiązywania praw własności⁵⁹.

Tematem naszych rozważań nie były wszakże te, skądinąd łatwo uchwytnie, różnice. Nasza intencja polegała na rzuceniu nowego światła na libertariańską etykę w drodze uwypuklenia jej komunitarnych presumpcji antropologicznych. Przynajmniej na tym, fundamentalnym przeciwie poziomie, libertarianizm jawi się jako o wiele bliższy wspólnotowym koncepcjom polityki, niż można by *prima facie* przypuszczać.

Bibliografia:

Bell Daniel, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. Stefan Amsterdamski, Warszawa 2014.

Blaug Mark, *Metodologia ekonomii*, przeł. Bogusław Czarny, Warszawa 1995.

Callahan Gene, *Ekonomia dla normalnych ludzi. Wprowadzenie do szkoły austriackiej*, przeł. Jan M. Fijor, Warszawa 2012.

⁵⁹ Pokrewieństwo koncepcji Rawlsa i libertarian jest widoczne zwłaszcza u Hoppego, którego aprioryczna etyka argumentacji nawiązuje, podobnie jak teoria sprawiedliwości Rawlsa, do etyki Immanuela Kanta. Zob. H-H. Hoppe, *Ekonomia i etyka własności prywatnej. Studia z zakresu ekonomii politycznej i filozofii*, przeł. K. Nowacki, Warszawa 2011, s. 317–433.

Chmielewski Adam, *Społeczeństwo otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Wrocław 2001.

Dominiak Łukasz, *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Toruń 2010.

Gniadek Jacek, *Dwaj ludzie z Galicji. Koncepcja osoby ludzkiej według Ludwiga von Misesa i Karola Wojtyły*, Warszawa 2011.

Huerta de Soto Jesus, *Socjalizm, rachunek ekonomiczny i funkcja przedsiębiorcza*, przeł. Wojciech Rybicki, Warszawa 2011.

Hoppe Hans-Hermann, *Demokracja – bóg, który zawiódł. Ekonomia i polityka demokracji, monarchii i ładu naturalnego*, przeł. Witold Falkowski i Juliusz Jabłecki, Warszawa 2006.

Hoppe Hans-Hermann, *Economic Science and Austrian Method*, Aurburn 1995.

Hoppe Hans-Hermann, *Ekonomia i etyka własności prywatnej. Studia z zakresu ekonomii politycznej i filozofii*, przeł. Karol Nowacki, Warszawa 2011.

Hoppe Hans-Hermann, *Wielka fikcja. Państwo w epoce schyłku*, przeł. Karol Nowacki, Warszawa 2014.

Juruś Dariusz, *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu. W perspektywie Rothbardowskiej koncepcji własności*, Kraków 2012.

Kymlicka Will, *Współczesna filozofia polityczna*, przeł. Andrzej Pawelec, Warszawa 2009.

Miklaszewska Justyna, *Libertariańskie koncepcje wolności i własności*, Kraków 1994.

- MacIntyre Alasdair, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, przeł. Adam Chmielewski in., Warszawa 2007.
- MacIntyre Alasdair, *Dziedzictwo cnoty: studium z teorii moralności*, przeł. Adam Chmielewski, Warszawa 1996.
- Mises Ludwig von, *Epistemological Problems of Economics*, Auburn 2003.
- Mises Ludwig von, *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, przeł. Witold Falkowski, Warszawa 2011.
- Mises Ludwig von, *Teoria a historia. Interpretacja procesów społeczno-gospodarczych*, przeł. Grzegorz Łuczkiwicz, Warszawa 2011.
- Nozick Robert, *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. Paweł Maciejko i Michał Szczubiałka, Warszawa 1999.
- Nozick Robert, *On Austrian Methodology*, Synthese No. 3 (36)/1977.
- Papaj Ludwik, *Koncepcja człowieka w pracach Ludwiga von Misesa*, Warszawa 2010.
- Rawls John, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. Maciej Panufnik i in., Warszawa 1994.
- Rothbard Murray, *Etyka wolności*, przeł. Jakub Wozinski, Warszawa 2010.
- Rothbard Murray, *Ekonomia wolnego rynku*, przeł. Rafał Rudowski, Warszawa 2007.
- Rothbard Murray, *O nową wolność. Manifest libertariański*, przeł. Witold Falkowski, Warszawa 2005.
- Rothbard Murray, *Toward a Reconstruction of Utility and Welfare Economics*, dostęp z dn. 06.12.2015: <https://mises.org/library/toward-reconstruction-utility-and-welfare-economics-1>.
- Sandel Michael, *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, przeł. Adam Grobler, Warszawa 2009.
- Slenzok Norbert, *Hans-Hermann Hoppe – w stronę libertarianizmu konserwatywnego*, Pro Fide, Rege et Lege nr 1(71)/2013.
- Slenzok Norbert, *Idea wolności w etyce społecznej Murraya N. Rothbarda*, [w:] Sroczyński Olgierd (red.), *Wolność, moralność i efektywność. Wybrane problemy współczesnej etyki społecznej i gospodarczej*, Katowice 2014.
- Slenzok Norbert, *Ludwig von Mises jako filozof nauki. W stronę epistemologicznych podstaw prakseologii*, Konteksty społeczne nr 1(3)/2014.
- Szahaj Andrzej, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2010.
- Szahaj Andrzej, Jakubowski Marek, *Filozofia polityki*, Warszawa 2006.
- Schumpeter Joseph Alois, *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, przeł. Michał Rusiński, Warszawa 2009.
- Śpiewak Paweł (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, przeł. Piotr Rymarczyk i Tadeusz Szubka, Warszawa 2004.
- Taylor Charles, *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. Marcin Gruszczyński, Warszawa 2001.
- Walzer Michael, *Moralne maksimum, moralne minimum*, przeł. Joanna Erbel, Warszawa 2012.
- Walzer Michael, *Polityka i namietność. O bardziej egalitarny liberalizm*, przeł. Hanna Jankowska, Warszawa 2006.
- Walzer Michael, *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, przeł. Michał Szczubiałka, Warszawa 2007.



Wiśniewski Jakub Bożydar, *Metodologia szkoły austriackiej. Obecny stan wiedzy*, dostęp z dn. 06.12.2015: <http://mises.pl/blog/2012/12/17/wisniewski-metodologia-austriackiej-szkoly-ekonomii-obecny-stan-wiedzy/>.

Wozinski Jakub, *Antropologia libertaria-nizmu*, Poznań 2015.