

Dariusz Juruś
Uniwersytet Jagielloński

Czy istnieje etyka libertariańska?

Wstęp

Libertarianizm jest stanowiskiem we współczesnej filozofii polityki, którego jedni z głównych przedstawicieli, przenosząc dyskusję na poziom polityczny, deklarują neutralność w kwestiach etycznych, a jednocześnie publikują prace, w których tytułach pojawia się słowo „etyka”¹. Taka sytuacja skłania do postawienia pytania: czy istnieje etyka libertariańska? Czy zatem libertarianizm ma własną etykę, czy też mamy do czynienia z etyką *resp.* etykami, do których libertarianizm się jedynie odwołuje. W tym drugim przypadku mielibyśmy do czynienia z etyką libertariańską. Jeśli odpowiedź na postawione w tytule pytanie będzie twierdząca, to wyjaśnienia będzie wymagała kwestia charakteru owej etyki. Jeśli natomiast odpowiedź będzie przecząca, powstaje pytanie, czy tworzyć od podstaw etykę libertariańską, czy też oprzeć się na jakiejś już istniejącej teorii, a jeśli tak, to na której. Jeśli się okaże, że libertarianizm odwołuje się już do jakiejś koncepcji etycznej, należy ją zidentyfikować. Przedmiotem naszych analiz będą prace Murraya N. Rothbarda i Hansa-Hermann Hoppego.

Etyka wolności Murraya N. Rothbarda²

1. Stanowisko metaetyczne

Rothbard, nie czyniąc wyraźnego rozróżnienia między poziomem metaetycznym i etycznym, krytykuje emotywizm i utylitaryzm jako odpowiednio stanowisko metaetyczne i normatywne. O zwolennikach tego pierwszego z kierunków pisze:

¹ Mamy tu na myśli przede wszystkim prace M. N. Rothbarda, *Etyka wolności* oraz H-H. Hoppego, *Ekonomia i etyka własności prywatnej*.

² W tej części artykułu korzystam z mojej publikacji pt. *Etyczne i metaetyczne fundamenty libertarianizmu*, [w:] *Oblicza wolności. Od klasycznego liberalizmu do libertarianizmu*, red. S. Górka, T. Słupik, G. Szewczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012.

Emotywisci utrzymują, że założenie dotyczące wolności i nieagresji trzeba poczynić na gruncie czysto subiektywnym, emocjonalnym. Chociaż silne uczucia mogą stanowić uzasadnienie własnych przekonań politycznych emotywidów, to pozostaną mało użyteczne dla innych. Emotywisci stawiają się poza domeną racjonalnego dyskursu i tym samym skazują swoją doktrynę na porażkę.³

Swój krytycyzm w stosunku do stanowisk podważających możliwość darcia do obiektywnej prawdy wyraził Rothbard także w innym tekście. Pisał tam:

Istotne przesłanie, jakie niesie ze sobą dekonstruktywizm i hermeneutyka, można podsumować jako nihilizm, relatywizm, solipsyzm. Oznacza to, że obiektywna prawda nie istnieje, a jeśli istnieje, to i tak nigdy nie będziemy jej w stanie odkryć. Jeśli bowiem każda osoba przywiązana jest do swoich subiektywnych poglądów, emocji czy historii, metoda dochodzenia do obiektywnej prawdy nie istnieje.⁴

Metaetyczne stanowisko Rothbarda należy zaliczyć do kognitywizmu. Rothbard zakłada, że sądy etyczne odnoszą się do obiektywnej rzeczywistości i jako takie mogą być prawdziwe bądź fałszywe. Znaczenie sądów etycznych nie sprowadza się zatem ani do wyrażania uczuć czy emocji, ani do ich wywoływania. Znaczeniem sądów etycznych – o czym powiemy w kolejnej części – jest opis, a to, do czego ów opis się odnosi, to naturalne cechy dające się wykryć w działaniu człowieka i w jego naturze.

2. Stanowisko etyczne

(A) KRYTYKA UTYLITARYZMU

Nieco więcej miejsca w swojej krytyce poświęca Rothbard utylitaryzmowi. Ową krytykę można podzielić na (i) teoretyczno-immanentną i (ii) praktyczno-transcendentną. W przypadku tej pierwszej Rothbard odrzuca przede wszystkim jedno z podstawowych założeń utylitaryzmu, przyznające rozstrzygającą rolę w podejmowaniu decyzji moralnej i ocenie konsekwencjom danego czynu. Pyta retorycznie, „czy w samym akcie, j e g o n a t u r z e [wyróżnienie D.J.], nie zawiera się już coś, co można by określić jako złe lub dobre?”⁵. Takie stanowisko sytuuje Rothbarda poza głównymi nurtami w etyce, tj. arystotelizmem i kantyzmem. Ani bowiem Arystoteles, ani Kant nie przypisują wartości samemu czynowi. Arystoteles przyznaje taką wartość osobie, pisząc w *Etyce nikomachejskiej*

[...] postępowanie zaś zgodne z poszczególnymi cnotami jest np. sprawiedliwe czy umiarkowane, nie jeśli posiada samo pewne właściwości, lecz jeśli nadto podmiot jego w chwili działania posiada pewne dyspozycje, to znaczy, jeśli działa, po pierwsze, świadomie; po drugie, na podstawie postanowienia, i to postanowienia

³ M. N. Rothbard, *O nową wolność. Manifest libertariański*, przeł. W. Falkowski, Wydawnictwo Volumen, Warszawa 2004, s. 48.

⁴ M. N. Rothbard, *The Hermeneutical Invasion of Philosophy and Economics*, “Review of Austrian Economics” 1989, no. 3, s. 46.

⁵ M. N. Rothbard, *O nową wolność...*, s. 49.

powziętego nie ze względu na coś innego; po trzecie, dzięki trwałemu i niewzruszonemu usposobieniu.⁶

Kant z kolei uważał, że wartość samego czynu tkwi w jego intencji, czy też motywacji. „A zatem – pisze on – jedynie forma prawodawcza, o ile zawarta jest w maksymie, może stanowić motyw determinujący [wolną] wolę”⁷, i dalej:

A zatem prawo moralne jest tym, co bezpośrednio sobie uświadamiamy (gdy nakreślimy sobie maksymy woli), co nasuwa się nam naprzód i co wprost wiedzie do pojęcia wolności, ponieważ rozum przedstawia to prawo jako motyw determinujący, który nie daje się przezwyciężyć przez żadne warunki zmysłowe i, co więcej, całkiem jest od nich niezależny.⁸

Utylityści natomiast, nie negując moralnych wartości intencji, wskazywali na konsekwencje i skutki czynu jako wyznaczniki jego wartości.

Rothbard, pisząc o „naturze samego aktu”, ma tu przede wszystkim, a być może nawet wyłącznie na myśli sytuacje, w których inicjuje się agresję w stosunku do kogoś, kto tej agresji nie używa. Taki czyn byłby, zdaniem Rothbarda, „niesprawiedliwy sam w sobie”⁹.

Drugi rodzaj krytyki dotyczy braku konsekwencji w stosowaniu przez utilitarystów przyjętych przez nich zasad i swego rodzaju koniunkturalizmu.

Utylitysta – pisze Rothbard – w najlepszym przypadku będzie traktował zasadę jako niewyraźną wskazówkę, cel dążeń, pewną skłonność, którą w dowolnej chwili można zlekceważyć.¹⁰

W szczególności utilitysta może poświęcić życie osób, które nie zachowują się agresywnie, dla dobra, szczęścia czy przyjemności innych ludzi. Utylitysta nie jest więc absolutystą etycznym¹¹.

(B) DOKTRYNA PRAWONATURALNA

Odrzucając emotywizm i utilitaryzm, Rothbard opowiada się za stanowiskiem naturalistycznym i odwołuje do doktryny prawonaturalnej. Jak pisze:

Doszedłem jednak do wniosku, że może istnieć naukowa, racjonalna etyka, oparta na naturze ludzkiej i tym co jest dla niej dobre.¹²

⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, PWN, Warszawa 1981, ks. II 1105a, s. 51. „Czyny więc są sprawiedliwe i umiarkowane, jeśli są takie, jakich by dokonał człowiek sprawiedliwy lub umiarkowany; człowiekiem natomiast sprawiedliwym i umiarkowanym jest ten, kto nie tylko czynów takich dokonuje, lecz dokonuje ich nadto w ten sposób, w jaki ich dokonują ludzie sprawiedliwi i umiarkowani [1105b]” (*ibidem*, s. 52-53).

⁷ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 50.

⁸ *Ibidem*, s. 51.

⁹ M. N. Rothbard, *O nową wolność...*, s. 50. Stanowisko, które głosi tu *implicite* Rothbard, wydaje się najbardziej zbliżone do deontologicznego intuicjonizmu W. D. Rossa. Autor ten twierdził bowiem, że powinność danego czynu wynika z niego samego, a nie z konsekwencji czy intencji sprawcy.

¹⁰ *Ibidem*, s. 49.

¹¹ Rothbard krytykuje też bezpośrednio utilitaryzm Misesa. Zob. D. Juruś, *op. cit.*

¹² M. N. Rothbard, *Ekonomia wolnego rynku*, przeł. R. Rudowski, Fijorr Publishing, Chicago – Warszawa 2007, t. I, s. 30.

Centralnym założeniem tej doktryny jest przekonanie, że w świecie istnieją naturalne rodzaje.

Prawo naturalne – pisze w *The Economic Thought before Adam Smith* – opiera się na fundamentalnym przekonaniu, mówiącym, iż „być” oznacza być „czymś”, tzn. jakąś konkretną rzeczą czy istnością. [...] Każda rzecz posiada swój własny konkretny zbiór własności i atrybutów, swoją własną naturę, która odróżnia ją od rzeczy innego rodzaju.¹³

Przez naturę rzeczy Rothbard rozumie zbiór dyspozycjonalnych własności, mających tendencję do aktualizacji. Liczba i jakość posiadanych dyspozycji wyznacza naturę danej rzeczy. W jej skład wchodzi także zachowanie się danej rzeczy w stosunku do innych, czyli interakcje, w jakie wchodzi z innymi bytami. Także człowiek ma swoją intelligibilną naturę.

Jeśli wszystkie rzeczy – podkreśla Rothbard – mają swe natury, to ludzka natura też może zostać poddana szczegółowemu badaniu, arogancka odmowa uznania istnienia ludzkiej natury jest zatem arbitralna i ma charakter aprioryczny.¹⁴

Aktualizacja dyspozycji stanowi naturalny cel każdej rzeczy. Ten z kolei jest jednocześnie, zgodnie z tradycją arystotelesowsko-tomistyczną, dobrem dla owej rzeczy. Odwołując się do etyki prawa natury, Rothbard podkreśla, że dobro jest tym, co rozwija naturę jednostki, i urzeczywistnia się dzięki rozwojowi dyspozycjonalnych własności. Tak więc fakty (to, czym człowiek jest z natury) dostarczają podstaw do twierdzeń dotyczących powinności (co człowiek winien czynić). W *Etyce wolności*, cytując słowa Johna Wilda, Rothbard pisał:

Odwołując się do rzetelnego opisu i analizy danej tendencji, możemy uzyskać wiedzę co do wartości ufundowanej na niej. Dlatego też nie mówimy, że zasady moralne są jedynie twierdzeniami odnoszącymi się do faktów, lecz że są raczej „ufundowane” na faktach.¹⁵

Wartość nie istnieje jako coś tożsamego z bytem, lecz jako spełnienie/dopełnienie pewnej tendencji, która określona jest przez naturalną strukturę danego bytu. Tak więc wartość czy urzeczywistnienie owych tendencji nie jest wymagane przez nas, lecz raczej przez samą tę tendencję domagającą się urzeczywistnienia. Z samego opisu i analizy danej tendencji możemy wywieść wartość na niej ufundowaną. W dyspozycjonalnej koncepcji natury bytu wartość pojawia się w

¹³ M. N. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith. An Austrian Perspective on History of Economic Thought*, CreateSpace Independent Publishing Platform, Auburn 2006, vol. 1, s. 3.

¹⁴ M. N. Rothbard, *Etyka wolności*, przeł. J. Woźniński, J. M. Fijor, Fijorr Publishing, Warszawa 2010, s. 84. Cóż w tym „mistycznego”? – zapytuje Rothbard, kierując to pytanie do krytyków prawa natury (zob. *idem*, *Economic Thought Before...*, s. 10). Rothbard jest świadomy tego, że odwołując się do teorii praw natury, naraża się na zarzut „nienaukowości” swojej koncepcji. Według przeciwników teorii prawa natury takie pojęcia, jak „natura człowieka” czy „prawo naturalne” winny się znaleźć poza dziedziną racjonalnego dyskursu lub co najwyżej stanowić przedmiot rozważań teologii. Rothbard jest jednak przekonany, że nie ma nic nieracjonalnego w odwołaniu się do koncepcji utrzymującej, że rozum wykrywa nie tylko prawa natury zawarte w świecie, lecz także prawa ludzkiego postępowania.

¹⁵ J. Wild, *Natural Law and Modern Ethical Theory*, „Ethics”, 1952, vol. 63, no. 1, s. 11 (cyt. za: M. N. Rothbard, *Etyka wolności*, s. 88, p. 30 [przekład – D.J.]).

kontekście rozwoju i spełnienia owych dyspozycji. Wartość jawi się zatem jako fakt, którym jest zrealizowanie danej tendencji czy potencji¹⁶.

W sytuacji gdy istota danej rzeczy posiada naturalną tendencję do bycia tym a tym, czyli do takiego a takiego rozwoju, jej rozwój staje się jej naturalnym celem, czyli celem, który p o w i n i e n być zrealizowany i który jako taki jest dobry. W tym wypadku wartość nie jest czymś dodanym do faktu, lecz czymś, co odnosi się do stanu urzeczywistnionej dyspozycji. Wartość *resp.* dobro stanowi tu arystotelesowską przyczynę celową, zaś fakt – rozumiany jako zbiór własności dyspozycyjalnych – przyczynę formalną¹⁷.

Rothbard opowiada się za etyką prawa naturalnego, o której pisze:

[...] etyka prawa naturalnego orzeka, że dobro lub zło może być ustalone w świetle tego, co wypełnia lub blokuje ludzką naturę. Prawo naturalne naświetla zatem, co jest dobre dla człowieka – do jakich celów powinien on dążyć i które zachowują harmonię z ludzką naturą oraz ją spełniają.¹⁸

Z kolei prawo moralne

[...] jest specjalnym przypadkiem ogólnych zasad, które pchają wszystkie skończone rzeczy w kierunku ich celów poprzez rozwój zawartych w nich potencjalności.¹⁹

Dobro jawi się więc jako realizacja naturalnych tendencji²⁰. Głównymi tendencjami są, zdaniem Rothbarda, życie i zdrowie. Stanowią one, według niego, podstawę „etyki zbudowanej na rzeczywistości i prawach naturalnych organizmu ludzkiego”²¹. Każde wykroczenie przeciwko tym wartościom staje się więc „obiektywnie niemoralne”.

Twierdzenie o wartości życia, jak pisze Rothbard, urasta do rangi aksjomatu, gdyż każdy, kto zaprzecza wartości życia, czyniąc to, korzysta z niego²².

Rothbard nie podejmuje jednak Sokratesowskiej kwestii, czy żyć za każdą cenę, czy dobrze żyć?

Nie rozwijając etyki prawa naturalnego, np. w duchu Arystotelesa, Rothbard proponuje etykę wolności, która nie stanowi kontynuacji czy rozwinięcia etyki prawa naturalnego, lecz ukazuje, w jaki sposób doktryna prawa naturalnego stosuje się do sfery politycznej. W ujęciu Rothbarda proponowana przez niego etyka wolności nie stanowi przepisu na indywidualne szczęśliwe życie. Jest to raczej,

¹⁶ A. J. Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law*, Clarendon Press, Oxford 1996, s. 163. Przyczyna formalna określałaby strukturę istoty rzeczy, podczas gdy przyczyna celowa determinowałaby rozwój i realizację dyspozycji lub potencji zawartych w istocie rzeczy (*ibidem*, s. 183).

¹⁷ *Ibidem*, s. 198-199.

¹⁸ M. N. Rothbard, *Etyka wolności*, s. 86.

¹⁹ F. C. Copleston, *Aquinas*, Penguin Books, London 2009, s. 212 (cyt. za: M. N. Rothbard, *Etyka wolności*, s. 80).

²⁰ Dobro to, według Rothbarda, spełnienie bycia. Zob. *idem*, *Etyka wolności*, s. 88.

²¹ *Ibidem*, s. 111.

²² *Ibidem*, s. 112. Rothbard ucieka się więc, podobnie jak później będzie to czynił Hoppe, do argumentu ze sprzeczności performatywnej.

jak pisze sam Rothbard, „społeczna etyka wolności”, czy też „polityczna filozofia wolności”²³. Pomimo swojej deklaracji, że „istnieje naukowa etyka, formułująca zasady cnotliwego działania, którego celem jest szczęście jednostki²⁴”, Rothbard ucieka od wątków eudajmonistycznych. Koncentrując się na filozofii polityki, jej główne zadanie widzi w „filozoficznym uzasadnieniu stanowisk etycznych (odnoszących się do wartości) istotnych dla polityki”²⁵. Dla Rothbarda takim stanowiskiem jest doktryna prawa naturalnego. Filozofia polityki ma więc pokazać, w jaki sposób owa doktryna stosuje się do sfery politycznej²⁶.

W przeciwieństwie do sfery polityki sfera etyczna nie stanowi głównego przedmiotu zainteresowania autora *Etyki wolności*. Jak pisze: „Intencją tej książki nie jest [...] zastosowanie etyki prawa naturalnego do kwestii ludzkiej moralności”²⁷. We wcześniejszym tekście stwierdza jeszcze dobitniej, że „libertarianizm nie jest i nie stara się być kompletną teorią moralną” oraz „libertarianizm *per se* nie posiada żadnej ogólnej czy osobistej teorii moralnej”. Uważa także, że „to, co każdy czyni ze swoim życiem, ma żywotne i duże znaczenie, lecz z punktu widzenia libertarianizmu jest to nieistotne”²⁸.

Pomimo iż Rothbard nawiązuje do etyki prawa naturalnego, jego własna propozycja nie stanowi bezpośredniej kontynuacji tej tradycji, a jawi się na poziomie jednostkowym jedynie jako etyka zachowania życia i zdrowia²⁹.

Etyka własności prywatnej – etyka argumentacji Hansa-Hermann Hoppego

Hans-Hermann Hoppe jest kolejnym myślicielem, który proponuje swoją koncepcję etyki w ramach libertarianizmu.

Z jednej strony Hoppe dystansuje się od doktryny prawonaturalnej, lecz jednocześnie twierdzi, że argumentacja, która ma stanowić podstawę jego etyki, jest jej częścią. Pisze on, że

²³ *Ibidem*, s. 103. Postuluje także stworzenie „społecznej lub politycznej etyki” (*ibidem*, s. 104).

²⁴ M. N. Rothbard, *Ekonomia wolnego rynku*, t. 1, s. 33. W Rothbard w *Etyce wolności* pisze o „naucze szczęścia” (s. 86).

²⁵ M. N. Rothbard, *Etyka wolności*, s. 104. Tu Rothbard odwołuje się do poglądu Thomasa Thorsona.

²⁶ *Ibidem*, s. 103. Rothbard zarzuca współczesnym filozofom polityki, że w swych teoriach unikają sądów moralnych i nie opowiadają się za żadnym konkretnym stanowiskiem etycznym (*ibidem*).

²⁷ *Ibidem*, s. 102.

²⁸ *Six Myth About Libertarianism*, www.lewrockwell.com/rothbard/rothbard12.html.

²⁹ Nie każdego jednak życia i zdrowia. Rothbard nie uważa bowiem, że życie dzieci nienarodzonych, czy w jego języku płodów, jest czymś, co należy chronić, a pogwałcenie tego byłoby czymś niesprawiedliwym. Zob. D. Juruś, *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu. W perspektywie Rothbardowskiej koncepcji własności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Kraków 2012, s. 89-100.

W odróżnieniu jednak od teoretyków prawa naturalnego dostrzega się, że odpowiedzi na pytanie, jakie cele mogą być uzasadnione, a jakie nie, nie należy wywodzić z szerszego pojęcia ludzkiej natury, lecz z węższego – argumentacji.³⁰

Prawa nie wynikają, zdaniem Hoppego, z natury człowieka, lecz z argumentacji: „To, czy ludzie mają jakiegokolwiek prawa – podkreśla Hoppe – a jeśli tak, to jakie, można rozstrzygnąć jedynie w toku argumentacji (wymiany zdań)”³¹. Tak więc, argumentuje dalej Hoppe, odpowiedź na pytanie, które cele są uzasadnione, a które nie, musi zostać wyprowadzona z pojęcia argumentacji.

To założenie nazywa Hoppe za Applem i Habermasem „*a priori* komunikacji i argumentacji”³².

Ktoś, kto nie jest zdolny do argumentacji, „może być traktowany tylko jak zwierzę lub roślina, to znaczy jako istota pozamoralna”³³. Status istot moralnych przysługuje jedynie jednostkom argumentującym.

Tak samo, jak jest bez wątpienia prawdziwe, że etyka wymaga argumentacji, i jest też niezaprzeczalnie prawdziwe, że każdy argument wymaga osoby argumentującej.³⁴

Argumentacja nie może jednak dostarczyć człowiekowi żadnych pozytywnych, moralnych wskazówek. Jednakże, jak stwierdza Hoppe, w argumentacji mamy pozytywne zasady. Po pierwsze, argumentacja jest działaniem, po drugie, w argumentacji wykorzystuje się rzadkie zasoby (głos, mięśnie). Po trzecie, argumentacja jest pokojowym sposobem relacji³⁵.

Argumentacja potwierdza także szczególną rolę rozumu w określaniu treści etycznych³⁶. Rozum określa bowiem prawa moralne, które są ważne *a priori*. Czyni jedynie wyraźnym, to, co jest ukryte w pojęciu argumentacji. Argumentacja okazuje się więc być „przejawem naszej racjonalności”³⁷. Hoppe pisze:

Nie można zaprzeczyć – nie popadając w sprzeczność performatywną – że racjonalność przejawiająca się w zdolności do przedstawiania argumentów stanowi warunek konieczny zaistnienia problemów etycznych, ponieważ zaprzeczenie to byłoby również formą twierdzenia.³⁸

³⁰ H.-H. Hoppe, *Ekonomia i etyka własności prywatnej. Studia z zakresu ekonomii politycznej i filozofii*, przeł. K. Nowacki, Fijorr Publishing, Warszawa 2011, s. 327.

³¹ *Ibidem*, s. 399.

³² H.-H. Hoppe, *A theory of socialism and capitalism*, Norwell, Mass. 1989, s. 130, a także idem, *Ekonomia i etyka...*, s. 346.

³³ H.-H. Hoppe, *Ekonomia i etyka...*, s. 400.

³⁴ *Ibidem*, s. 346.

³⁵ H.-H. Hoppe, *A theory of socialism...*, s. 132.

³⁶ *Ibidem*, s. 131.

³⁷ H.-H. Hoppe, *Ekonomia i etyka...*, s. 416.

³⁸ H.-H. Hoppe, *Demokracja – bóg, który zawiódł*, przeł. W. Falkowski, J. Jabłecki, Fijorr Publishing, Warszawa 2006, s. 270 [wyróżnienie – D. J.]. Wydaje się jednak, że to właśnie zasada racjonalności a nie argumentacji jest bardziej fundamentalną zasadą – zwierzęta dlatego nie argumentują, ponieważ nie są racjonalne, lecz nie dlatego nie są racjonalne, że nie argumentują.

W analogii do Rothbardowskiej etyki wolności Hoppe proponuje etykę własności prywatnej. Zdaniem Hoppego, o etyce można mówić wówczas, kiedy: (i) istnieją rzadkie zasoby³⁹, (ii) strony konfliktu zdolne są do argumentacji⁴⁰. Także w przypadku argumentacji, jak podkreśla Hoppe, istnieje kontrola nad rzadkimi zasobami, jakimi są np. głos czy mięśnie człowieka.

Zgodnie z etyką własności prywatnej – pisze Hoppe – rzadkie zasoby znajdujące się pod wyłączną kontrolą ich właścicieli definiuje się przez odwołanie do cech fizycznych, agresję zaś, *mutatis mutandis*, definiuje się jako zamach na nietykalność fizyczną cudzej własności.⁴¹

Stąd wnosi Hoppe, że w argumentacji zawarte jest prawo każdego do kontroli nad swoim ciałem. Tylko wtedy, kiedy założymy prawo własności każdego do swojego ciała, możliwa jest argumentacja.

Aby argumentacja była możliwa, człowiek musi przetrwać, tak więc zasada nieagresji musi zostać rozciągnięta na wszystkie rzeczy (a nie tylko ludzkie ciało), które są rzadkie⁴². Prawo pierwotnego zawłaszczenia w wyniku działania (a nie tylko deklaracji) zawarte jest w zasadzie nieagresji jako logicznie konieczny warunek argumentacji. W koncepcji Hoppego ogólna teoria własności wyprowadzona jest z zasady nieagresji. Natomiast ta ostatnia wynika z ochrony rzadkich zasobów, którymi są m.in. głos czy mięśnie konieczne do argumentacji.

Hoppe, podobnie jak Rothbard, przenosi punkt ciężkości z rozważań etycznych na polityczne. Zdaje się bowiem utożsamiać filozofię polityki z etyką, kiedy pisze:

W zebranych w tej książce esejach, opierając się na fundamentalnych teoretycznych twierdzeniach zarówno ekonomii politycznej, jak i filozofii politycznej (etyki), proponuję rewizję trzech centralnych – niemal mitycznych – przekonań i interpretacji dotyczących historii nowożytnej.⁴³

Etyka argumentacji Hoppego, podobnie jak etyka wolności Rothbarda, nie daje odpowiedzi na pytanie, jak żyć szczęśliwie. Czyż bowiem argumentacja może stanowić podstawę jednostkowego szczęśliwego życia? Czy zadanie etyki polega na formułowaniu reguł dotyczących „właściwego” i „niewłaściwego” korzystania z rzadkich zasobów? Czy powinnością moralną jest argumentowanie?⁴⁴

³⁹ „Zadanie etyki polega na formułowaniu reguł dotyczących »właściwego« i »niewłaściwego« korzystania z rzadkich zasobów [...]” (*ibidem*, s. 270).

⁴⁰ „Jedynie w sytuacji, w której obie strony konfliktu są zdolne do wymiany twierdzeń tj. do przedstawienia argumentów, można mówić o problemie etycznym” (*ibidem*).

⁴¹ H.-H. Hoppe, *Ekonomia i etyka...*, s. 349.

⁴² H.-H. Hoppe, *A theory of socialism...*, s. 133.

⁴³ H.-H. Hoppe, *Demokracja – bóg...*, s. 25. Z kolei „centralnym zagadnieniem ekonomii politycznej jest to, jak uporządkować społeczeństwo, by był to sprawiedliwy porządek społeczny” (H.-H. Hoppe, *Ekonomia i etyka...*, s. 343).

⁴⁴ Wydaje się, że Hoppe popełnia podobny błąd do Berkeleya. Podczas gdy Berkeley redukuje istnienie do bycia postrzeganym, Hoppe redukuje etyczność człowieka do argumentacji. Być może na miejscu byłoby sparafrazowanie wiersza Byrona:

Zarówno Rothbard, jak i Hoppe redukują etykę do filozofii społecznej, *resp.* politycznej, i kładą raczej nacisk na relacje z innymi niż na indywidualne szczęście jednostki.

Etyka Robinsona Crusoe

Aby uświadomić sobie, na jakie pytanie nie odpowiada ani etyka wolności, ani etyka własności, wyobraźmy sobie sytuację ludzi samotnie żyjących na różnych wyspach. Dla uproszczenia założmy, że mamy do czynienia z pięcioma osobami: Janem, Piotrem, Pawłem, Andrzejem i Zygfydem. Każdy z nich prowadzi jednak na swojej wyspie inne życie. Jan, kiedy tylko wstanie, szuka czegoś do zjedzenia, a kiedy już znajdzie i zaspokoi głód, kładzie się spać. Tak wygląda jego cały dzień. Piotr spędza dzień na poszukiwaniu żywności, pływaniu, ćwiczeniach fizycznych i opalaniu. Paweł z kolei poświęca swój wolny czas na obserwację przyrody, robi notatki dotyczące życia zwierząt i roślin. Andrzej wykorzystuje wolne chwile na malowanie i rzeźbienie. Wreszcie Zygfyd – znajduje upodobanie w znęcaniu się nad złapanymi przez siebie zwierzętami. Kiedy zadamy pytanie: który z owych Robinsonów żyje dobrze?, to odwołując się do etyki Rothbarda i Hoppego, nie uzyskamy odpowiedzi, a mówiąc precyzyjniej, odpowiedzią będzie stwierdzenie, że każdy z nich⁴⁵. Żaden z nich nie inicjuje bowiem agresji oraz dba o swoje życie i zdrowie.

Zygfyd wprawdzie używa przemocy, lecz czyni to w stosunku do istot, które, jako niemające zdolności argumentacji, znajdują się – według Hoppego – poza sferą moralną. Różnica pomiędzy podejściem Rothbarda i Hoppego polegałaby jedynie na tym, że w tym drugim przypadku wszyscy mieszkańcy bezludnych wysp sytuowałiby się – ze względu na brak problemu rzadkości zasobów oraz możliwości argumentacji – poza sferą porządku moralnego, podczas gdy w tym pierwszym – nie.

Gdy profesor Hoppe słowem uroczystym –,
 Że „argumentacja jest podstawą etyki” – orzeka
 Któż zbić by zdołał ów subtelny system,
 Co w najbystrzejsze głowy zabił ćwieka?
 Lecz z drugiej strony znów, kto w to uwierzy?

Zob. K. Ajdukiewicz, *Główne kierunki filozofii w wyjątkach z dzieł ich klasycznych przedstawicieli: teoria poznania, logika, metafizyka*, Jakubowski, Lwów 1923, s. 81.

⁴⁵ Jak przekonuje bowiem Hoppe, „Zgodnie z zasadą nieagresji każda osoba może zrobić ze swoim ciałem cokolwiek jej się podoba, dopóki nie działa agresywnie w stosunku do innej osoby...” (H.-H. Hoppe, *A theory of socialism...*, s. 134).

Zakończenie

Odpowiadając na pytanie zwarte w tytule artykułu, musimy stwierdzić, że nie istnieje *etyka libertariańska*. Należy więc przyjąć, że libertarianizm nie dysponuje własną etyką, lecz odwołując się do etyki prawa naturalnego bądź etyki komunikacji, wyciąga z nich – przenosząc dyskurs na płaszczyznę społeczno-polityczną – logiczne konsekwencje. Można więc mówić jedynie o *etyce libertarianizmu* i wskazywać bądź to na jej prawonaturalne (Rothbard), bądź dyskursywne (Hoppe) korzenie. Naszym zdaniem, zamiast podejmować próby stworzenia *etyki libertariańskiej*, bardziej owocne byłoby pogłębienie refleksji prawonaturalnej i ufundowanie myśli libertariańskiej na etyce Arystotelesa. W naszej ocenie, czego nie możemy tu rozwijać, to bowiem etyka Stagiryty trafniej niż etyka komunikacji odpowiada na pytanie: kim jest człowiek? – pytanie fundamentalne dla każdej etyki.

Dariusz Juruś

Does libertarian ethics exist?

Abstract

In the paper I put the question whether libertarianism has its own ethics, and so can we talk about *libertarian ethics*, or rather, it refers to other, existing ethical positions, and that therefore we have to deal only with the *ethics of libertarianism*. The subject of discussion will be libertarianism in the narrow sense, and I will discuss two of the most representative of the so-understood ethical concepts of libertarianism: Murray N. Rothbard and Hans-Hermann Hoppe. As regards ethics we will understand it as an art of individual happy life (*eudaimonia*). Considerations will lead us to the conclusion that libertarian ethics does not exist, and we can talk only about the ethics of libertarianism, which either refers to the doctrine of natural law, or to the ethics of communication.

Keywords: libertarianism, ethics, doctrine of natural law, communication, Murray N. Rothbard, Hans-Hermann Hoppe.