

[F] Czy “anarcho”-kapitalizm jest odmianą anarchizmu?

Kolektyw Edytorski Anarchistycznego FAQ — The Anarchist
FAQ Editorial Collective

1995

Spis treści

F.1 Czy “anarcho”-kapitaliści są naprawdę anarchistami?	7
F.1.1 Dlaczego brak odrzucenia hierarchii jest piętą achillesową prawicowego libertarianizmu i “anarcho”-kapitalizmu?	15
F.1.2 Jak wolnościowa jest teoria prawicowo-libertariańska?	17
F.1.3 Czy teoria prawicowych libertarian ma charakter naukowy?	22
F.2 Co “anarcho”-kapitaliści rozumieją przez “wolność”?	30
F.2.1 Jakie są konsekwencje definiowania wolności w kategoriach praw (własności)?	35
F.2.2 Jak własność prywatna wpływa na wolność?	39
F.2.3 Czy teoria “anarcho”-kapitalistyczna może usprawiedliwić istnienie państwa?	42
F.2.4 Ale na pewno transakcje rynkowe są dobrowolne!	47
F.2.5 Ale na pewno warunki życia są wynikiem wolności. Nie można więc im się sprzeciwiać!	51
F.2.6 Czy “wolnościowi” kapitaliści popierają niewolnictwo?	54
F.2.7 Ale na pewno zniesienie kapitalizmu ograniczyłoby wolność!	59
F.2.8 Dlaczego powinniśmy odrzucić “anarcho”-kapitalistyczne definicje “wolności” i “sprawiedliwości”?	61
F.3 Co “anarcho”-kapitaliści rozumieją przez “równość” i dlaczego ma ona dla nich bardzo małą wartość?	66
F.3.1 Dlaczego to lekceważenie równości jest ważne?	71
F.3.2 Ale co z popieraniem dobroczynności przez “anarcho”-kapitalistów?	76
F.4 Jaki jest stosunek prawicowych libertarian do własności prywatnej?	78
F.4.1 Dlaczego “gospodarska” teoria własności jest błędna?	81
F.4.2 Dlaczego “warunek Locke’a” jest ważny?	86
F.4.3 Jak własność prywatna wpływa na indywidualizm?	88
F.4.4 Jak własność prywatna wpływa na stosunki międzyludzkie?	91
F.4.5 Czy własność prywatna stanowi koordynację bez hierarchii?	93
F.5 Czy prywatyzacja mienia komunalnego zwiększy wolność?	95
F.6 Czy “anarcho”-kapitalizm opowiada się przeciwko państwu?	100
F.6.1 Co jest złego w “wolnym rynku” wymiaru sprawiedliwości?	102
F.6.2 Jakie byłyby społeczne konsekwencje takiego systemu?	105
F.6.3 Ale na pewno siły rynkowe powstrzymają nadużycia bogatych!	107
F.6.4 Dlaczego te “stowarzyszenia obronne” są państwami?	114
F.6.5 Jakie inne skutki wywołałby “wolny rynek” wymiaru sprawiedliwości?	117

F.7 Czym jest mit “prawa naturalnego”?	121
F.7.1 Skąd się wzięła nazwa “prawo naturalne”?	123
F.7.2 Ale “prawo naturalne” przewidują ochronę praw jednostki przed ich naruszaniem przez państwo! Ci, którzy są przeciwko prawu naturalnemu, pragną nieograniczonej władzy państwa.	126
F.7.3 Dlaczego “prawo naturalne” jest autorytarne?	126
F.7.4 Czy “prawo naturalne” naprawdę przewiduje ochronę swobód jednostki?	128
F.7.5 Ale prawo naturalne zostało odkryte, nie wynalezione!	130
F.7.6 Dlaczego pojęcie “odkrycia” jest tutaj sprzeczne samo ze sobą?	131
F.8 Jaką rolę odegrało państwo w stworzeniu kapitalizmu?	133
F.8.1 Jakie siły społeczne stały za narodzinami kapitalizmu?	137
F.8.2 Jaki był społeczny kontekst pojęcia “laissez-faire”?	140
F.8.3 Jakie inne formy przybrała interwencja państwa podczas budowania kapitalizmu?	143
F.8.4 Czy ogradzania nie są socjalistycznym mitem?	147
F.8.5 A co należy sądzić o braku ogradzań w obu Amerykach?	149
F.8.6 Jak ludzie pracy patrzyli na narodziny kapitalizmu?	152
F.8.7 Dlaczego historia kapitalizmu jest ważna?	154
F.9 Czy średniowieczna Islandia to przykład “anarcho”-kapitalizmu sprawdzonego w praktyce?	159
F.10 Czy kapitalizm bez interwencji państwa byłby stabilny?	168
F.10.1 Czy prywatyzacja bankowości ustabilizowałaby kapitalizm?	170
F.10.2 Jak rynek pracy wpływa na kapitalizm?	180
F.10.3 Czy kapitalizm laissez-faire był stabilny?	187

Każdy, kto kiedyś obserwował dyskusje polityczne w internecie, prawdopodobnie natknął się na ludzi nazywających siebie wolnościowcami, ale argumentujących z prawicowego, prokapitalistycznego punktu widzenia. Dla większości Europejczyków jest to dziwne, ponieważ w Europie określenie “wolnościowy” jest prawie zawsze używane w połączeniu z “socjalizmem” bądź “komunizmem”. Jednak w Stanach Zjednoczonych prawicy częściowo udało się zawłaszczyć to określenie dla siebie. Co jeszcze dziwniejsze, grupka tychże prawicowców zaczęła nazywać siebie “anarchistami”. To chyba jest jeden z najdoskonalszych przykładów oksymoronu, zjawiska językowego polegającego na łączeniu w sobie określeń całkowicie ze sobą sprzecznych: “anarcho-kapitalista”!!

Polemizowanie z głupcami rzadko kiedy się opłaca, ale pozostawianie ich kretyństwu samemu sobie bez stawiania żadnego oporu stwarza ryzyko pozwolenia im na oszukiwanie tych, którzy są nowi wśród anarchistów. Dlatego ta sekcja anarchistycznych FAQ została napisana po to, aby wykazać, dlaczego twierdzenia tych “anarchistycznych” kapitalistów są fałszywe. Anarchizm zawsze był antykapitalistyczny i każdy “anarchizm” mówiący co innego nie może zostać uznany za część anarchistycznej tradycji. Zatem niniejsza sekcja FAQ nie jest odzwierciedleniem jakiegoś rodzaju debaty w obrębie anarchizmu, jak to próbuje nam wmówić wielu spośród tych typków, lecz sporu między anarchizmem a jego odwiecznym wrogiem – kapitalizmem. Pod wieloma względami jest to powielanie sporu między Piotrem Kropotkinem a Herbertem Spencerem, angielskim prokapitalistycznym socjologiem, zwolennikiem państwa minimalnego. Spór ten był prowadzony pod koniec XIX wieku i jako taki nie jest niczym nowym.

“Anarcho”-kapitalistyczna argumentacja jest uzależniona od wykorzystania słownikowej definicji “anarchizmu” oraz/lub “anarchii” – usiłują oni zdefiniować anarchizm jako bycie “w opozycji do rządu” i nic poza tym. Jednakże trudno uznać, że słowniki są bardzo szczegółowe w sprawach polityki. Ich definicje rzadko odzwierciedlają szeroki zakres idei towarzyszących poszczególnym teoriom politycznym czy też ich historię. Dlatego też słownikowa “definicja” anarchizmu będzie wykazywać tendencję do pomijania jego spójnych poglądów na własność prywatną, wyzysk, władzę i kapitalizm (idee te każdy łatwo odkryje, jeśli tylko zapozna się z prawdziwymi tekstami anarchistycznymi). I oczywiście wiele słowników “definiuje” anarchię jako “chaos” czy “bałagan”, ale nigdy nie widzimy, żeby “anarcho”-kapitaliści posługiwali się taką definicją!

Ażeby strategia ta zadziałała, mnóstwo “niewygodnych” faktów historycznych i idei występujących we wszystkich odłamach anarchizmu musi zostać pominiętych. Zaczynając od indywidualistów takich jak Spooner czy Tucker, a kończąc na komunistach jak Kropotkin czy Malatesta, anarchiści zawsze byli antykapitalistyczni (więcej szczegółów na temat antykapitalistycznego charakteru indywidualistycznego anarchizmu zobacz w sekcji G). Dlatego “anarcho”-kapitaliści nie są anarchistami – tak samo, jak deszcz nie jest suchy.

Oczywiście nie możemy powstrzymać “anarcho”-kapitalistów przed wykorzystywaniem słów “anarcho-“, “anarchizm” i “anarchia” do opisywania swoich idei. Zachodnie demokracje nie mogły powstrzymać stalinowskiego państwa w Chinach przed nazwaniem się Chińską Republiką Ludową. Ani też socjaldemokraci nie mogli powstrzymać faszystów w Niemczech przed nazwaniem siebie “narodowymi socjalistami”. Włoscy anarcho-

syndykaliści też nie byli w stanie powstrzymać faszystów przed wykorzystywaniem nazwy “narodowy syndykalizm”. Ale to wcale nie znaczy, że stosowana nazwa któregoś z tych zjawisk odzwierciedlała jego prawdziwą zawartość – Chiny to dyktatura, a nie demokracja, naziści nie byli socjalistami (kapitaliści robili fortuny w nazistowskich Niemczech ponieważ zmiądzony został ruch robotniczy), a włoskie państwo faszystowskie nie miało niczego wspólnego z anarcho-syndykalistycznymi ideami zdecentralizowanych “oddolnie w górę” związków zawodowych oraz zniesienia państwa i kapitalizmu.

Dlatego to, że ktoś używa jakiejś etykiety, nie znaczy wcale, że popiera on idee kojarzone z tą etykietką. I tak jest też w przypadku “anarcho”-kapitalizmu – jego idee pozostają w sprzeczności z kluczowymi ideami kojarzonymi ze wszystkimi formami tradycyjnego anarchizmu (nawet z indywidualistycznym anarchizmem, o którym często twierdzi się, że jest proajcem tej ideologii).

Wszystko, co możemy zrobić, to wskazać, **dłaczego** “anarcho”-kapitalizm nie jest częścią anarchistycznej tradycji, a więc przywłaszczył sobie tę nazwę na podstawie fałszywych przesłanek. Ta sekcja FAQ ma na celu uczynienie właśnie tego – zaprezentowanie dowodów na to, że “anarcho”-kapitaliści nie są anarchistami. Czynimy to po części wskazując, w których miejscach się oni różnią od autentycznych anarchistów (w takich zasadniczych sprawach, jak własność prywatna, równość, wyzysk i przeciwstawianie się hierarchii). Do tego jeszcze wykorzystujemy okazję, by zaprezentować ogólną krytykę tez pravicowo-libertariańskich z anarchistycznego punktu widzenia. W ten sposób ukazujemy, dlaczego anarchiści odrzucają tę teorię jako przeciwną wolności i anarchistycznym ideałom.

Naświetlamy ten temat w anarchistycznych FAQ tylko z jednego powodu – dużej liczby “libertarian” i “anarcho”-kapitalistów w Sieci (prawdopodobnie jest to zjawisko klasowe, wynikające z tego, że właścicielami komputerów są przeważnie ludzie bogaci!). W poprzednich sekcjach obszernie udokumentowaliśmy, że anarchistyczna teoria zawsze była antykapitalistyczna. Nie ma żadnego związku między anarchizmem a kapitalizmem, w żadnej formie. Dlatego ta sekcja jest potrzebna, ażeby dokładnie wykazać, dlaczego “anarcho”-kapitalizm nie jest anarchistyczny. W poprzednich sekcjach (w szczególności patrz sekcja B), wykazaliśmy, dlaczego idea “wolnościowego” kapitalizmu sama w sobie jest nonsensem. Nie będziemy więc tutaj tego powtarzać.

Zatem ta sekcja FAQ, jak zauważyliśmy powyżej, nie przedstawia jakiegoś rodzaju “sporu” w obrębie anarchizmu. Za to jest odzwierciedleniem podjętej przez anarchistów próby, aby odzyskać historię i prawdziwe znaczenie anarchizmu z rąk tych, którzy próbują ukraść tę nazwę (tak samo, jak pravicowcy w Ameryce próbowali zawłaszczyć nazwę “wolnościowy” do swoich prokapitalistycznych poglądów, a przez to zignorować ponad sto lat stosowania tej nazwy przeciw kapitalizmowi). Ale ta sekcja służy też dwóm innym celom. Po pierwsze, krytykowanie pravicowo-libertariańskich i “anarcho”-kapitalistycznych teorii pozwala nam na jednoczesne wyjaśnianie teorii anarchistycznych i wykazanie, dlaczego są one lepsze. Po drugie – co jest jeszcze ważniejsze – “koncepty” i “ideały” stanowiące podłoże “anarcho”-kapitalizmu są zwykle identyczne (albo, w bardzo najgorszym razie, podobne) do neoliberalnych (jak wskazuje Bob Black, *“skrzydło reaganowskiej prawicy w oczywisty sposób przywłaszczyło sobie, z podejrzaną wybiórczością, takie wolnościowe zagadnienia jak*

deregulacja i dobrowolność. Ideolodzy oburzeni, że Reagan sparodiował ich zasady. Twarde gównu! Widzę, że to właśnie ich zasady, a nie moje, zostały przez niego odkryte jako odpowiednie do sparodiowania“ [**The Libertarian As Conservative (Libertarianie jako konserwatyści)**]). A ponieważ neoliberalizm jest wykorzystywany jako ideologiczna podstawa obecnych ataków na klasy pracujące, krytykowanie “anarcho”-kapitalizmu i pravicowego libertarianizmu pozwala też na budowanie teoretycznej broni, która zostanie wykorzystana do odparcia tych ataków i wsparcia walki klasowej.

Jeszcze kilka dalszych punktów, zanim zaczniemy tę sekcję. Gdy się polemizuje z “wolnościowym” lub “anarchistycznym” kapitalistą, konieczne jest, by pamiętać, że chociaż twierdzi on, iż “prawdziwy kapitalizm” nie istnieje (ponieważ wszystkie istniejące formy kapitalizmu są etatystyczne), to będzie obwieszczał, że wszystkie dobre rzeczy, jakie mamy – zaawansowane technologie medyczne, prawo wyboru towarów przez konsumenta – są mimo to zasługą “kapitalizmu”. Ale jeżeli pokaże się mu jakieś kłopoty wynikające z życia w naszych czasach, zawsze winę za nie będzie ponosił “etatyzm”. A skoro nigdy nie było i nigdy nie będzie ustroju kapitalistycznego bez jakiegoś rodzaju państwa, trudno jest polemizować z taką “logiką”. Teraz wielu ludzi wykorzystuje przykład internetu jako dowód na siłę “kapitalizmu”, ignorując fakt, że to państwo opłacało jego rozwój, zanim przekazało go przedsiębiorstwom, aby czerpały z niego zyski. Podobne uwagi można poczynić na temat licznych innych produktów “kapitalizmu” i świata, w którym żyjemy. Sztuczne oddzielanie jednego aspektu skomplikowanej ewolucji jest wyrazem braku zrozumienia istoty i dziejów ustroju kapitalistycznego.

Teoria “libertarian”, oprócz umiejętności wybiórczego przytaczania historii i skutków kapitalizmu, cechuje się poważnym błędem logicznym. Jeżeli bogaci pracodawcy nadużywają swojej władzy lub naruszają prawa klas pracujących (co zawsze robili), to wtedy (według ideologii “libertariańskiej”) przestają być kapitalistami! Wnioski takie można wysnuć na podstawie błędnego spostrzeżenia, że system ekonomiczny, który opiera się na używaniu siły, **nie może być** kapitalistyczny. Jest to **bardzo poręczne**, gdyż może rozgrzeszyć ideologię z każdego (nadmiernego) ucisku, będącego rezultatem stosowania jej w praktyce. Zatem winę ponoszą jednostki, **nie zaś** system, który zrodził okazję do nadużyć, którą te jednostki skwapliwie wykorzystały.

Anarchizm zawsze był świadomy istnienia “wolnorynkowego” kapitalizmu, w szczególności jego skrajnego odłamu, opowiadającego się za państwem minimalnym, i zawsze go odrzucał. Na przykład Proudhon zwrócił uwagę, że “uczniowie Malthusa i uczniowie Saya, którzy zwalczają z całą swoją mocą wszelką interwencję państwa w sprawy handlowe czy finansowe, nie zaniebują okazji do wykazania się tą na pozór liberalną skłonnością, oraz udowadniania, że sami są bardziej rewolucyjni niż sama Rewolucja. Niejeden uczciwy badacz został przez to oszukany”. Jednakże te oczywiste “wolnościowe” skłonności zwolenników kapitalizmu są fałszywe, gdyż czysty wolnorynkowy kapitalizm nie może rozwiązać problemów społecznych, które powstają na skutek istnienia kapitalizmu samego w sobie. A zatem “ta bezczynność władz w kwestiach ekonomicznych [wystawiana przez “wolnorynkową” prawicę] stanowiła podwalinę rządu. Na co nam byłaby potrzebna organizacja polityczna, gdyby władza pozwoliła nam pewnego razu cieszyć się porządkiem gospodarczym?” [**The General Idea of the Revolution (Ogólna**

idea rewolucji), s. 226]. Zamiast kapitalizmu Proudhon zalecał “konstytucję Wartości”, “organizację kredytu”, wyeliminowanie odsetków, “ustanowienie stowarzyszeń ludzi pracy” i “stosowanie sprawiedliwych cen” [*Ibid.*, s. 233].

Tak więc anarchiści ocenili “wolnorynkowy” kapitalizm i odrzucili go jako nieanarchistyczny już ponad 150 lat temu. Podejmowane przez “anarcho”-kapitalistów próby twierdzenia, że ich system jest “anarchistyczny” prowokacyjnie negują tę długą historię anarchistycznych analiz.

Wypowiadając się w bardziej ogólnych sprawach, musimy podkreślić, że większość anarchistów (jeżeli nie wszyscy) nie chce żyć w społeczeństwie **dokładnie takim samym jak nasze**, ale bez przymusu państwa i (wszczynania) stosowania siły. Anarchistom nie myli się “wolność” z “prawem” do rządzenia innymi i wyzyskiwania ich, ani też z możliwością zmieniania swoich panów. Nie wystarczy powiedzieć, że możemy założyć swój własny (spółdzielczy) biznes w takim społeczeństwie. Chcemy zniesienia kapitalistycznego systemu autorytarnych stosunków społecznych, a nie tylko zmiany szefów czy też możliwości istnienia małych wysep wolności na kapitalistycznym oceanie (wysep, zawsze znajdujących się w niebezpieczeństwie zatopienia i przez to zniszczenia naszej działalności). Dlatego w tej sekcji FAQ analizujemy wiele tez “anarcho”-kapitalistów posługując się ich własnym aparatem pojęciowym (na przykład znaczenie równości na rynku albo dlaczego kapitalizm nie można usunąć na drodze reform polegających na wymianach na rynku kapitalistycznym), ale to jeszcze nie znaczy, że pragniemy społeczeństwa prawie identycznego z obecnym. Dalecy jesteśmy od tego. Chcemy przeobrazić społeczeństwo w takie, które będzie lepiej dostosowane do rozwijania i wzbogacania indywidualności i wolności. Ale zanim będziemy mogli to osiągnąć, musimy poddać krytycznej ocenie obecne społeczeństwo i wskazać jego podstawowe ograniczenia.

Na koniec pragniemy zadedykować tę sekcję FAQ tym wszystkim, którzy ujrzeni prawdziwą twarzą “wolnorynkowego” kapitalizmu w działaniu: ludziom pracy, kobietom i mężczyznom (popierającym anarchizm albo i nie), zamordowanym w więzieniach i obozach koncentracyjnych, albo też na ulicach – przez morderców najętych przez kapitalizm.

F.1 Czy “anarcho”-kapitaliści są naprawdę anarchistami?

Jednym słowem – nie. Chociaż “anarcho”-kapitaliści w oczywisty sposób starają się być kojarzeni z tradycją anarchistyczną, używając słowa “anarcho-“, to ich idee pozostają w ogromnej sprzeczności z idami towarzyszącymi anarchizmowi. Z tego powodu fałszem są wszelkie twierdzenia, że ich idee są anarchistyczne, albo że stanowią część tradycji czy ruchu anarchistycznego.

“Anarcho”-kapitaliści twierdzą, że są anarchistami, ponieważ – jak mówią – zwalczają rząd. Jako tacy, jak zauważyliśmy w poprzedniej sekcji, wykorzystują słownikową definicję anarchizmu. Jednakże nie potrafią oni docenić faktu, że anarchizm jest **teorią polityczną**, a nie definicją słownikową. Ponieważ słowniki rzadko kiedy są szczegółowe w sprawach politycznych, znaczy to, że brak w nich przyznania, że anarchizm jest czymś więcej niż

tylko sprzeciwem wobec rządu – jest też naznaczony sprzeciwem wobec kapitalizmu (tzn. wyzysku i własności prywatnej). Zatem sprzeciw wobec rządu jest niezbędnym, ale niewystarczającym warunkiem bycia anarchista – trzeba też być przeciwko wyzyskowi i kapitalistycznej własności prywatnej. A skoro “anarcho”-kapitaliści nie uważają odsetków, czynszów i zysków (tzn. kapitalizmu) za wyzysk, ani nie zwalczają kapitalistycznych praw własności, to nie są oni anarchistami.

A więc pod jakimi względami “anarcho”-kapitaliści różnią się od anarchistów? Są trzy główne różnice:

Po pierwsze, w przeciwieństwie zarówno do indywidualistycznych, jak i społecznych anarchistów, “anarcho”-kapitaliści popierają kapitalizm (“czysty” wolnorynkowy typ kapitalizmu). Oznacza to, że totalnie oni odrzucają idee anarchistów dotyczące własności i ich analizy ekonomiczne. Na przykład uznają oni czynsze, zyski i odsetki za prawowite dochody – podobnie jak wszyscy zwolennicy kapitalizmu. Wszyscy anarchiści, przeciwnie, uznają je za wyzysk i zgadzają się z indywidualistycznym anarchistą Tuckerem, który przekonywał, że *“ten jedynie jest uprawniony, kto wnosi swój wkład do produkcji. Tym, co nie daje żadnych praw, jest to, kto oczekuje dla siebie szacunku. Czym jest jakaś rzecz. Kim jest jakaś osoba. Rzeczy nie wysuwają żadnych roszczeń; istnieją one tylko po to, aby do nich wysuwać roszczenia. Posiadanie jakiegoś prawa nie może zostać przypisane martwemu materiałowi, a tylko żyjącej osobie”* [cytat podany przez Williama Gary’ego Kline’a, **The Individualist Anarchists**, s. 73]. (I musimy zauważyć, że jest to fundamentalna krytyka kapitalistycznej teorii, że kapitał jest produktywny. Same w sobie ani same z siebie ulokowane koszty nie tworzą wartości. Wartość jest raczej wytworem zależnym od tego, w jaki sposób są rozwijane i wykorzystywane w docelowym miejscu inwestycji. Z tego powodu indywidualistyczni anarchiści uważali dochody nie pochodzące z pracy za lichwę, w przeciwieństwie do “anarcho”-kapitalistów).

Po drugie, anarchiści odrzucają pojęcie kapitalistycznych praw własności na rzecz przejściowego posiadania środków produkcji (łącznie ze wszystkimi owocami własnej pracy). Na przykład odrzucają prywatną własność ziemi na rzecz ustroju *“zajmowania i użytkowania”*. W tej sprawie idziemy za dziełem Proudhona **Co to jest własność?** i przekonujemy, że *“własność to kradzież”*.

Wszystkie te koncepcje stanowią **istotną** część polityki anarchistów. Nie można ich usunąć bez poważnego uszkodzenia całej reszty teorii. Można to dostrzec w komentarzach Tuckera, że *“Wolność nalega [...] [by] znieść Państwo i znieść lichwę; by nie było już więcej rządów człowieka nad człowiekiem, ani też wyzysku człowieka przez człowieka”* [cytat podany przez Eunice Schuster w **Native American Anarchism (Rdzenny amerykański anarchizm)**, s. 140]. Tucker wskazuje, że anarchizm zawiera specyficzne koncepcje ekonomiczne i polityczne, że zwalcza kapitalizm razem z państwem. Dlatego anarchizm nigdy nie był pojęciem czysto “politycznym”, ale zawsze łączył sprzeciw wobec ucisku ze sprzeciwem wobec wyzysku. Społeczni anarchiści wysunęli dokładnie takie same wnioski. Co znaczy, że gdy Tucker przekonywał, iż *“Wolność domaga się Socjalizmu [...] – prawdziwego Socjalizmu, Anarchistycznego Socjalizmu: panowania na ziemi Wolności, Równości i Solidarności”* [**Instead of a Book (Zamiast książki)**, s. 363], to wiedział doskonale, co mówił, i wyrażał to całym sercem.

To połączenie idei ekonomicznych i politycznych ma zasadnicze znaczenie, gdyż one przez to wzmacniają się nawzajem. Bez idei ekonomicznych, idee polityczne pozostałyby bez znaczenia, gdyż nierówności uczyniłyby z nich jawną kpinę. Jak zauważa Kline, indywidualistyczni anarchiści wysuwali *“propozycje mające na celu ustanowienie prawdziwej równości szans [...] i oczekiwali, że owocem tego będzie społeczeństwo bez wielkiego bogactwa czy ubóstwa. Pod nieobecność czynników monopolistycznych, zakłócających konkurencję, oczekiwali społeczeństwa złożonego w wielkiej mierze z samozatrudnionych ludzi pracy bez znacznych nierówności bogactwa między nimi, ponieważ od wszystkich by wymagano życia na swój własny koszt, a nie kosztem wyzyskiwanych bliźnich, innych istot ludzkich”* [Op. Cit., ss. 103-4].

Usuwać będące tego podstawą przywiązanie do idei zniesienia dochodów nie pochodzących z pracy, każde “anarchistyczne” społeczeństwo kapitalistyczne cechowałoby się ogromnymi różnicami majątkowymi, a przez to i różnicami pod względem posiadanej władzy. Zamiast narzuconych przez rząd monopoli ziemi, pieniądza itp., władza ekonomiczna wypływająca z własności prywatnej i kapitału zapewniałaby, że większość żyłaby (używając słów Spoonera) w *“warunkach służby”* (patrz sekcje F.2 i F.3.1, znajdziesz tam więcej na ten temat). Indywidualistyczni anarchiści byli świadomi tego niebezpieczeństwa i dlatego popierali koncepcje ekonomiczne przeciwne lichwie (tzn. czynszom, zyskom i odsetkom) i zapewniające pracownicy lub pracownikowi pełną wartość jej albo jego pracy. I chociaż nie wszyscy z nich nazywali te idee “socjalistycznymi”, to jest jasne, że takie idee są socjalistyczne z natury i mają socjalistyczne cele (podobnie nie wszyscy indywidualistyczni anarchiści nazywali siebie anarchistami, ale ich idee są anarchistyczne z natury i mają anarchistyczne cele).

Ponieważ “anarcho”-kapitaliści wybierają kapitalizm i odrzucają socjalizm, nie można ich uznać za anarchistów, ani za część anarchistycznej tradycji.

Co w ładny sposób przenosi nas do drugiego punktu, mianowicie braku troski o równość. W ostrym kontraście ze wszystkimi szkołami anarchizmu, nierówność nie jest zmartwieciem dla “anarcho”-kapitalistów (patrz sekcja F.3). Jednakże truizmem jest stwierdzenie, że nie wszyscy “handlarze” są w jednakowym stopniu podporządkowani rynkowi (tzn. nie wszyscy mają taką samą siłę na rynku). W wielu przypadkach tylko nieliczni mają dostateczną kontrolę zasobów, aby wpływać na cenę czy ją wyznaczać, wszyscy inni muszą podporządkowywać się ich warunkom albo nie kupować towaru. A gdy towarem tym jest siła robocza, nie ma nawet takiego wyboru – pracownicy muszą zaakceptować swoją posadę, aby żyć. Jak przekonujemy w sekcji F.10.2, pracownicy są zazwyczaj w niekorzystnej sytuacji na rynku pracy w porównaniu z kapitalistami, a to ich zmusza do sprzedawania swojej wolności w zamian za wypracowywanie zysków dla innych. Zyski te zwiększają nierówności w społeczeństwie, gdyż posiadacze własności otrzymują wartość dodatkową wytwarzaną przez swoich pracowników. To zwiększa nierówność jeszcze bardziej, wzmacniając siłę rynku, a przez to osłabiając pozycję przetargową pracowników jeszcze bardziej, zapewniając, że nawet najbardziej wolna i uczciwa konkurencja, jaka by była tylko możliwa, nie mogłaby wyeliminować władzy klas panujących ani społeczeństwa klasowego (coś, co B. Tucker uznał za występujące razem z rozwojem trustów w kapitalizmie – patrz sekcja G.4). Nic więc dziwnego, że Proudhon przekonywał, iż prawo podaży i popytu to *“oszukańcze*

prawo [...] nadające się tylko do zapewniania silnym zwycięstwa nad słabymi, posiadającym własność nad tymi, którzy nie posiadają niczego” [cytat podany przez Alana Rittersa, **The Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon**, s. 121].

Praca najemna jest kluczowym sposobem tworzenia, utrzymywania i zwiększania nierówności (jak również źródłem panowania i podporządkowania, tj. braku wolności). Nie trzeba powtarzać, że nierówności władzy i majątku nie ograniczają się jedynie do zakładów pracy, ani też że niszczenie jednostek i ich wolności przez hierarchię ogranicza się tylko do godzin pracy. Obydwa te zjawiska mają głęboki wpływ na całą resztę życia społecznego, rozszerzając się na **wszystkie** dziedziny życia i ograniczając wolność wszędzie (zobacz dalsze omówienie tej kwestii w sekcji F.3). Nie można wydzielić jednego aspektu życia (tzn. pracy) i naiwnie wierzyć, że jakimś cudem nie będzie ona wpływać na wszystkie inne. Ale “anarcho”-kapitaliści zdają się wierzyć, że można.

Dlatego anarchiści przyznają, że “dobrowolna wymiana” przy nierównym położeniu będzie zwiększała nierówności między jednostkami i klasami, **nie zaś** zmniejszała je (i że nierówności będą wytwarzać stosunki społeczne oparte na hierarchii i dominacji, **nie** wolności). Noam Chomsky ujął to tak:

“Anarcho-kapitalizm, moim zdaniem, jest systemem doktryn, które, gdyby kiedyś zostały wprowadzone w życie, doprowadziłyby do form ucisku i tyranii mających niewiele odpowiedników w historii ludzkości. Nie ma najmniejszej możliwości, aby te (moim zdaniem, przerażające) idee zostały wprowadzone, ponieważ szybko zniszczyłyby każde społeczeństwo, które by popełniło ten kolosalny błąd. Idea ‘dobrowolnej umowy’ między potentatem a jego głodującym podwładnym to jakiś chory żart, być może warty poświęcenia kilku chwil podczas akademickiego seminarium badającego konsekwencje (moim zdaniem, absurdalnych) idei, ale niczego więcej” [Noam Chomsky on Anarchism (Noam Chomsky o anarchizmie), wywiad Toma Lane’a, 23 grudzień 1996 r.]

Z powodu tych zgubnych skutków nierówności dla wolności, zarówno społeczni, jak i indywidualistyczni anarchiści pragnęli stworzyć środowisko, w którym uwarunkowania nie będą kazały ludziom sprzedawać swej wolności innym w zamian za płace. Innymi słowy, pragnęli oni wyrównania sił na rynku zwalczając odsetki, czynsze i zyski oraz kapitalistyczne definicje własności prywatnej. Kline streszcza to, mówiąc, że “amerykańscy [indywidualistyczni] anarchiści obnażali występującą w myśli liberalnej rozterkę między własnością prywatną a ideałem równego dostępu. Byli oni co najmniej świadomi tego, że istniejące warunki są dalekie od ideału, że system sam w sobie działa przeciw większości jednostek, czyniących wysiłki na rzecz zrealizowania jego obietnic. Brak kapitału, środków do tworzenia i gromadzenia bogactwa, zazwyczaj skazywał robotnika na życie w wyzysku. Anarchiści o tym wiedzieli i czuli odrazę do takiego systemu” [Op. Cit., s. 102].

I to pragnienie równości pozycji przetargowych zostaje odzwierciedlone w ich koncepcjach ekonomicznych. Usuwając te koncepcje, będące podłożem idei indywidualistycznych anarchistów, “anarcho”-kapitalizm czyni urągawisko z tych wszystkich ich idei, które so-

bie przywłaszcza. W istocie indywidualistyczni anarchiści zgadzali się ze zdaniem Rousseau, że w celu przeciwdziałania skrajnej nierówności losu należy przede wszystkim pozabawić ludzi środków do pomnażania bogactwa, a **nie** odbierać majątek bogatym. Jest to ważna sprawa, której “anarcho”-kapitalizm nie chce zrozumieć ani docenić.

Na dodatek musimy zauważyć, że takie nierówności władzy i bogactwa będą wymagały “obrony” przed tymi, którzy cierpią na ich skutek (“anarcho”-kapitaliści uznają potrzebę istnienia prywatnej policji i sądów, by bronić własności przed kradzieżą – i, dodadzą anarchiści, bronić kradzieży i despotyzmu towarzyszącego własności!). Przez swoje popieranie prywatnej własności (a więc i władzy), “anarcho”-kapitalizm sprowadza się do utrzymywania państwa w swojej “anarchii”; mianowicie **prywatnego** państwa, którego istnieniu jego orędownicy próbują zaprzeczać po prostu odmawiając nadania mu nazwy “państwa”, podobnie jak strusie chowające głowę w piasek (zobacz więcej na ten temat, i dlaczego “anarcho”-kapitalizm lepiej opisywać jako kapitalizm “prywatnych państw”, w sekcji F.6).

Zdaniem anarchistów, ten wymóg kapitalizmu, by istniało jakiegoś rodzaju państwo, nie jest niespodzianką, ponieważ:

*“Anarchia bez socjalizmu wydaje się nam równie niemożliwa [jak socjalizm bez anarchii], ponieważ w takim razie nie mogłaby być ona niczym innym niż tylko panowaniem najsilniejszego, i dlatego bezzwłocznie uruchomiłaby organizację i umacnianie tego panowania; a to prowadzi do ustanowienia rządu” [Errico Malatesta, **Life and Ideas (Życie i idee)**, s. 148].*

Z powodu tego odrzucania przez “anarcho”-kapitalistów anarchistycznych idei dotyczących kapitalistycznej własności, ekonomii i potrzeby równości, nie mogą oni zostać uznani za anarchistów, ani za część anarchistycznej tradycji.

Po trzecie, w przeciwieństwie do anarchistów, “anarcho”-kapitaliści uważają społeczeństwo z rozpowszechnioną pracą najemną za wolne i bez wyzysku – ale takie społeczeństwo jest zwalczane przez anarchistów. Podobnie jak wszyscy socjaliści, anarchiści pragną ujrzeć pracowników ponownie zjednoczonych ze środkami produkcji, które wykorzystują, a przez to koniec wyzysku pracowników przez kapitalistów i właścicieli ziemskich. Mówiąc inaczej – kiedy indywidualistyczni anarchiści nazywali siebie “socjalistami”, mieli na myśli dokładnie to, co mówili! (więcej szczegółów na ten temat zobacz w sekcji G).

Jeśli zerknijemy do dzieł indywidualistycznego anarchisty Lysandera Spoonera, odkryjemy, że uważał on, iż kapitalizm prowadzi do tego, że robotnicy stają się “zwykłymi narzędziami i maszynami w rękach swoich pracodawców”, a praca daje “korzyści tylko ich pracodawcom” [**A Letter to Grover Cleveland (List do Grovera Clevelanda)**, s. 50]. Spooner uznawał monopol pieniężny (łączenie bilonu znajdującego się w obiegu z dziesięcioprocentowym podatkiem od niezarejestrowanych banków) jako “jedną wielką przeszkodę na drodze do wyzwolenia klas pracujących na całym świecie”. Monopol ten został stworzony przez “zatrudniających pracę najemną”, aby zapewnić sobie, że konieczność “zmusi ich [wielką rzeszę wytwórców dóbr] [...] – przez głodowanie w każdym innym wypadku – do sprzedawania swojej pracy pieniężnym monopolistom” [**Op. Cit.**, s. 49, s. 48, s. 20].

Taka analiza ma w istocie charakter socjalistyczny. Przyznaje bowiem, że jednoznacznie “wolne” rynki stwarzają warunki, które popychają ludzi pracy do sprzedawania swojej wolności na rynku. Jego wizja wolnego społeczeństwa jest także socjalistyczna – nie będzie w nim już więcej pracy najemnej. Wraz z końcem monopolu pieniężnego (i ziemskiego), zdaniem Spoonera “z małymi wyjątkami albo bez żadnych wyjątków” ludzie pracy przestaną być płatnymi niewolnikami i staną się samozatrudnionymi pracownikami. W ostrym przeciwieństwie do pracy najemnej, wolna praca – zdaniem Spoonera – będzie obejmowała “używanie zarówno [...] głowy, jak i rąk” [Op. Cit., s. 48, s. 50] pracownika. A zatem Spooner przyznawał, że w warunkach pracy najemnej istnieje podział pracy, w ramach którego liczni używają swojej głowy (wydając rozkazy), a liczni używają swoich rąk (wypełniając je).

“Wykazując mocne przywiązanie do równości w pogoni za własnością”, przekonuje Kline, “anarchista obrał sobie za cel zbudowanie społeczeństwa dostarczającego równego dostępu do przedmiotów niezbędnych dla tworzenia majątku. Celem anarchistów zachwalających mutualizm i zniesienie wszystkich monopolii było więc społeczeństwo, w którym każdy chcący pracować miałby narzędzia i surowce niezbędne do produkcji w ustroju bez wyzysku [...] podporą przeważającej wersji przyszłego społeczeństwa [...] [mieli być] indywidualni, samozatrudnieni pracownicy” [Op. Cit., s. 95].

“Anarcho”-kapitaliści zakładają, że powszechna praca najemna utrzyma się w ich ustroju (choć w pustych słowach zachwalają możliwości działania spółdzielni – a jeśli jakiś “anarcho”-kapitalista sądzi, że spółdzielnie staną się dominującą formą organizacji miejsc pracy, to jest jakiegoś rodzaju rynkowym socjalistą, a **nie** kapitalistą). Jest oczywiste, że ostateczny cel “anarcho”-kapitalistów (czysty kapitalizm, tzn. powszechna praca najemna) to dokładne przeciwieństwo ostatecznego celu anarchistów. Tak było w przypadku indywidualistycznych anarchistów, którzy obrali ideał (niekapitalistycznej) wolnej konkurencji – uczynili tak, jak już zauważyliśmy, aby **położyć kres** płatnemu niewolnictwu i lichwie, **nie zaś** po to, by je utrzymywać (w istocie ich analiza zmiany amerykańskiego społeczeństwa ze złożonego głównie z niezależnych wytwórców w społeczeństwo oparte głównie na pracy najemnej wykazuje wiele podobieństw z analizą przedstawioną, w odniesieniu do wszystkich ludzi, w rozdziale 33 **Kapitału** Karola Marksa).

“Anarcho”-kapitaliści, przeciwnie, wierzą, że prawdopodobnie zakłady pracy pozostaną hierarchiczne (tzn. kapitalistyczne), nawet jeśli publiczne państwo zostanie rozwiązane. I nikt się o to nie troszczy. To przekonanie ujawnia, co stanowi najważniejszą wartość dla tych ludzi: “efektywność” (uzyskiwana po linii najmniejszego oporu) jest uważana za ważniejszą niż usunięcie dominacji, przymusu i wyzysku pracowników. W podobny sposób uważają oni zyski, odsetki i czynsze za uzasadnione źródła dochodu, podczas gdy anarchiści je zwalczają jako lichwę i wyzysk.

Ponadto praca najemna w praktyce jest głównym źródłem ucisku i autorytaryzmu w społeczeństwie – istnieje bardzo niewiele wolności w ramach kapitalistycznego procesu produkcyjnego (jak zauważył Bakunin, “robotnik sprzedaje swoją osobę i swoją wolność na pewien czas”). Zatem, w ostrym przeciwieństwie do anarchistów, “anarcho”-kapitaliści nie widzą żadnego problemu w faszyzmie fabrycznym (tj. pracy najemnej). Stanowisko takie

wyduje się bardzo nielogiczne w przypadku teorii mieniającej się wolnościową. Gdyby byli oni naprawdę wolnościowcami, zwalczaliby wszystkie formy dominacji, nie tylko etatyzm. Takie stanowisko wynika z “anarcho”-kapitalistycznej definicji wolności jako nieobecności przymusu. Zostanie ono omówione bardziej szczegółowo w sekcji F.2.

To popieranie całym sercem pracy najemnej i kapitalistycznych praw własności wskazuje, że “anarcho”-kapitaliści nie są anarchistami, ponieważ nie odrzucają wszystkich form “*archii*”. Wyraźnie popierają hierarchię zbudowaną między szefem a pracownikiem oraz między właścicielem ziemskim a dzierżawcą. Anarchizm, z samej definicji, jest przeciwko wszystkim formom “*archii*”, włącznie z hierarchią zrodzoną przez własność kapitalistyczną. Pomijanie tej oczywistej “*archii*”, towarzyszącej własności kapitalistycznej, jest wybitnie nielogiczne.

Antyanarchistyczny charakter “anarcho”-kapitalizmu można zobaczyć najwyraźniej cytując czołowego “anarcho”-kapitalistę, Murraya Rothbarda. Przekonuje on, że państwo “*przyznaje sobie monopol na stosowanie siły, na podejmowanie ostatecznych decyzji na danym obszarze ziemi*” [Rothbard, *The Ethics of Liberty (Etyka wolności)*, s. 170]. Ta definicja sama w sobie nie budzi zastrzeżeń. Ale na nieszczęście dla siebie (i dla “anarcho”-kapitalistów, twierdzących, że są anarchistami), zauważa on, że kapitalistyczni posiadacze własności mają podobne uprawnienia. Stwierdza tak: “*oczywiste jest, że w wolnym społeczeństwie Smith będzie miał prawo podejmowania ostatecznych decyzji na swojej sprawiedliwie nabytej własności, Jones na swojej itd.*” [Op. Cit., s. 173], i, co jest równie oczywiste, to prawo podejmowania ostatecznych decyzji rozszerza się również na decydowanie o losach tych, którzy **wykorzystują** ową własność, ale jej nie posiadają (tzn. dzierżawców i pracowników). Etatystyczny charakter własności zostaje wyraźnie ukazany w słowach Rothbarda – posiadacz własności w “anarcho”-kapitalistycznym społeczeństwie ma “*prawo podejmowania ostatecznych decyzji*” na danym obszarze. Jest to właśnie to prawo, które obecnie jest domeną państwa.

Jak przekonujemy dokładniej w sekcji F.2, “anarcho”-kapitalizm nie może zostać uznany za anarchistyczny po prostu dlatego, że zastępuje władzę państwa władzą posiadacza własności. Obydwie się cechują “*prawem podejmowania ostatecznych decyzji*” na danym obszarze, a więc także nad tymi, którzy żyją na tym obszarze, bądź wykorzystują go. Podobieństwa między kapitalizmem a władzą państwową są oczywiste – i to właśnie dlatego “anarcho”-kapitalizm nie może być anarchistyczny. Odrzucanie władzy państwa (“*prawa podejmowania ostatecznych decyzji*”) i zakładanie takiej samej władzy posiadacza własności wskazuje, że stanowisko to jest nie tylko bardzo nielogiczne, lecz także znajduje się w sprzeczności z podstawowymi zasadami anarchizmu.

Dlatego anarchizm jest czymś o wiele więcej niż mówi to powszechna słownikowa definicja “*żadnej władzy politycznej*” – wymaga on także bycia przeciwko wszystkim formom “*archii*”, łącznie z formami zrodzonymi przez kapitalistyczną własność. Jest to oczywiste już w chwili przyjrzenia się greckiemu źródłu słowa “anarchia”. Jak zauważyliśmy w sekcji A.1, słowo “anarchia” znaczy “*żadnych władców*” albo “*przeciwko władzy*”. Jak przyznaje sam Rothbard, posiadacz własności jest jej władcą, a zatem też władcą tych, którzy ją wykorzystują (dlatego powyżej zacytowaliśmy komentarz Bakunina, że “*robotnik sprzedaje swoją osobę i swoją wolność na pewien czas*”). W języku polskim słowa “władza” i “własność” wywo-

dzą się z tego samego dawnego słowa “właść”, a zatem oba pojęcia kiedyś były sobie tożsame. Z tych powodów “anarcho”-kapitalizm nie może zostać uznany za formę anarchizmu – prawdziwy anarchista, co jest logiczną koniecznością, musi zwalczać władzę posiadacza własności razem z władzą państwa.

Ponieważ “anarcho”-kapitalizm nie nawołuje wyraźnie (ani też niewyraźnie, gwoli ścisłości) do ustanowienia układów ekonomicznych, które zakończą pracę najemną i lichwę, to jego zwolennicy nie mogą zostać uznani za anarchistów, ani za część anarchistycznej tradycji.

Podsumujmy.

Teorie polityczne powinny być klasyfikowane według ich faktycznych cech i historii, a nie nadawanych przez siebie etykietek. Kiedy tylko spełnimy ten wymóg, szybko odkryjemy, że “anarcho”-kapitalizm to oksymoron, pojęcie sprzeczne same z sobą. Anarchiści i “anarcho”-kapitaliści nie są częścią tego samego ruchu czy tradycji. Idee i cele “anarcho”-kapitalistów są dokładnym przeciwieństwem idei i celów wszystkich odmian anarchizmu.

Podczas gdy anarchiści zawsze zwalczali kapitalizm, “anarcho”-kapitaliści zaaprobowali go. I na skutek tego wyboru ich “anarchia” będzie się cechowała ogromnymi różnicami władzy i majątku, prowadzącymi do stosunków opartych na podporządkowaniu i hierarchii (takich jak praca najemna), **a nie na wolności**. (Nic zatem dziwnego, że Proudhon przekonywał, iż “własność to despotyzm” – stwarza ona autorytarne i hierarchiczne stosunki między ludźmi, w podobny sposób jak władza państwowa).

Ich poparcie dla “wolnorynkowego” kapitalizmu oznacza obojętność wobec wpływu bogactwa i siły na rynku na charakter i końcowy skutek jednostkowych decyzji tam podejmowanych (patrz sekcje F.2 i F.3 w celu zapoznania się z dalszą dyskusją). Na przykład, jak wskazujemy w sekcjach J.5.10, J.5.11 i J.5.12, praca najemna jest mniej wydajna niż samorządność w procesie produkcji, ale za sprawą struktury i dynamiki kapitalistycznego rynku, “siły rynkowe” będą czynnie zniechęcały do samorządności z powodu jej uwłasnowolniającego wpływu na pracowników. Mówiąc inaczej, rozwinięty rynek kapitalistyczny będzie promował hierarchię i brak wolności w procesie produkcji pomimo ich złego wpływu na pojedynczych pracowników i ich potrzeby (patrz też sekcja F.10.2). Zatem “wolnorynkowy” kapitalizm wykazuje skłonność do ponownego wymuszania nierówności majątkowych i nierówności władzy, **a nie do ich eliminowania**.

Co więcej, jakkolwiek tego rodzaju system władzy (ekonomicznej i społecznej) będzie wymagał powszechnego stosowania siły w celu utrzymania tej władzy, a “anarcho”-kapitalistyczny system konkurujących ze sobą “firm obronnych” byłby po prostu nowym państwem, umacniającym władzę kapitalistów, prawa własności i inne przepisy prawne.

W ujęciu całościowym, brak troski o znaczącą wolność w procesie produkcji i o skutki ogromnych różnic pod względem władzy i bogactwa w całym społeczeństwie sprawia, że “anarcho”-kapitalizm nie jest niczym lepszym niż “anarchizm dla bogatych”. Emma Goldman to przyznała, gdy przekonywała, że “Sztynny indywidualizm’ oznacza całość ‘indywidualizmu’ dla panów [...] w jego imię broni się i wspiera tyranję polityczną i ucisk społeczny jako cnoty, a tymczasem wszystkie aspiracje człowieka i podejmowane przez niego próby zdobycia wolności [...]

zostają potępione jako [...] zło, w imię tego samego indywidualizmu” [Red Emma Speaks (Mówi czerwona Emma), s. 112]. I nurt ten jako taki nie jest anarchizmem wcale.

Zatem w przeciwieństwie do anarchistów, “anarcho”-kapitaliści nie pragną “zniesienia proletariatu” (używając wyrażenia Proudhona) na drodze zmiany kapitalistycznych instytucji i praw własności. Dlatego “anarcho”-kapitalista i anarchista mają różne punkty wyjściowe oraz przeciwne cele w swoich umysłach, a więc nie można ich uznać za część tej samej (anarchistycznej) tradycji.

W dalszych sekcjach omawiamy dokładniej, dlaczego tezy “anarcho”-kapitalistów, że są oni anarchistami, stanowią fałszywkę – po prostu dlatego, że odrzucają oni tak wielką część tradycji anarchistycznej, że akceptowaną przez nich pozostałą jej resztkę czyni to nieanarchistyczną, w teorii i praktyce. Nic zatem dziwnego, że Peter Marshall powiedział, iż “nie wielu anarchistów zaakceptowałoby ‘anarcho-kapitalistów’ w anarchistycznym obozie, ponieważ nie podzielają oni niepokoju o równość ekonomiczną i sprawiedliwość społeczną” [Demanding the Impossible (Żądanie niemożliwego), s. 565].

F.1.1 Dlaczego brak odrzucenia hierarchii jest piętą achillesową prawnicowego libertarianizmu i “anarcho”-kapitalizmu?

Każdy system kapitalistyczny będzie wytwarzał ogromne różnice pod względem bogactwa oraz siły ekonomicznej (i społecznej). Jak przekonujemy w sekcji F.3.1, różnice te będą odzwierciedlane na rynku i wszelkie “dobrowolnie” zawarte tam umowy będą tworzyły hierarchiczne stosunki społeczne. Dlatego kapitalizm jest nacechowany hierarchią (patrz sekcja B.1.2), i, co nie dziwi, prawnicowi libertarianie i “anarcho”-kapitaliści nie chcą zwalczać takiej zrodzonej przez “wolny rynek” hierarchii.

Obydwie grupy aprobują ją w miejscu pracy bądź w czynszowym mieszkaniu, a prawnicowi libertarianie aprobują ją także jako ‘minimalne’ państwo mające na celu ochronę własności prywatnej (“anarcho”-kapitaliści dla odmiany aprobują wykorzystywanie prywatnych firm ochroniarskich w celu ochrony własności). Ale niezdolność tych dwu ruchów do odrzucenia hierarchii to najslabszy punkt każdego z nich. A wszystko to dlatego, że antyautorytaryzm zapuścił głębokie korzenie w psychice nowoczesnego człowieka, co jest dziedzictwem lat sześćdziesiątych.

Wielu ludzi, nawet nie zdających sobie sprawy z tego, czym jest anarchizm, znalazło się pod głębokim wpływem ruchów wyzwolenia osobistego i kontrkultury minionych trzech dziesięcioleci, streszczonych przez popularną nalepkę na zderzak samochodu, “Kwestionuj władzę”. W rezultacie społeczeństwo toleruje dzisiaj o wiele większe prawo wyboru, niż kiedykolwiek wcześniej, w takich dziedzinach, jak religia, seksualność, sztuka, muzyka, ubióry, i inne składniki stylu życia. Potrzebujemy jedynie przypomnieć sobie konserwatyzm panujący w tych dziedzinach życia w latach pięćdziesiątych, aby ujrzeć, że idea wolności poczyniła ogromne postępy w ciągu zaledwie kilku dziesięcioleci.

Chociaż ten wyzwolenieńczy pęd do tej pory ograniczał się niemal całkowicie do sfery życia osobistego i kulturalnego, to może jeszcze zdołać rozlać się szerzej i wpłynąć na instytu-

cje polityczne i gospodarcze, o ile będzie w dalszym ciągu się rozwijać. Prawica dobrze o tym wie, co uwidacznia się w trwających ciągle kampaniach na rzecz “wartości rodzinnych”, modlitwy w szkołach, tłumienia praw kobiet, fundamentalistycznego chrześcijaństwa, wstrzemięźliwości seksualnej przed ślubem, i innych próbach wskrzeszenia umysłowości z Dawnych Dobrych Czasów dulszczyzny. I to właśnie na tym polu wysiłki “kulturalnych anarchistów” – artystów, muzyków, poetów i innych – mają doniosłe znaczenie dla utrzymywania przy życiu ideału wolności osobistej i oporu wobec władzy. Ideał ten jest konieczną podbudową przyszłych przeobrażeń ekonomicznych i politycznych.

W istocie libertariańska prawica (jako całość) popiera ograniczanie wolności, **byleby tylko nie było ono dziełem państwa!** Ich poparcie dla kapitalizmu oznacza, że nie widzą oni w tym nic złego, że szefowie dyktują pracownikom, co mają robić w godzinach pracy (i poza godzinami pracy, jeżeli wymaga się od zatrudnionego poddania się testom narkotykowym, albo żeby nie był gejem, jeśli chce utrzymać swoją posadę). Jeśli prywatny właściciel ziemski albo przedsiębiorstwo zadekretuje obowiązkową regułę albo obowiązujący sposób życia, to pracownicy/dzierżawcy będą musieli “pokochać to albo stąd odejść”! Oczywiście temu, że taką samą argumentację można by było zastosować do prawa państwowego, pravicowi libertarianie gorliwie zaprzeczają – podręcznikowy przykład widzenia drzew i niewidzenia lasu (patrz sekcja F.2.3).

Oczywiście “anarcho”-kapitalista będzie z tym polemizował, przekonując, że pracownicy i dzierżawcy mogą znaleźć sobie liberalniejszego szefa czy właściciela ziemskiego. Taka argumentacja nie bierze jednak pod uwagę dwu kluczowych faktów. Po pierwsze, trudno byłoby mówić, że możliwość przeprowadzenia się do bardziej liberalnego państwa czyni prawo państwowe w swoim kraju mniej brutalnym. “Anarcho”-kapitaliści sami byliby pierwszymi ludźmi, którzy by ten fakt napiętnowali. Po drugie, poszukiwanie nowego miejsca pracy czy nowego domu nie jest proste. Samo przeniesienie się do innego państwa może stanowić drastyczny przełom w życiu, tak samo jak zmiana zawodu czy miejsca zamieszkania. Ponadto rynek pracy jest zazwyczaj rynkiem nabywcy (musi tak być w kapitalizmie, inaczej zyski zostaną zawężone – patrz sekcje C.7 i F.10.2), a to oznacza, że pracownicy zwykle nie znajdują się w położeniu pozwalającym na żądanie zwiększenia swobód w pracy (chyba, że się zorganizują).

Wydaje się pewną ironią, mówiąc delikatnie, że pravicowi libertarianie stawiają prawa własności ponad prawem do posiadania samego siebie, nawet pomimo tego, że (według ich ideologii) posiadanie samego siebie to fundamentalne prawo, z którego się wyprowadza prawa własności. Dlatego w pravicowym libertarianizmie prawa posiadaczy własności do dyskryminowania i rządzenia nie posiadającymi własności są ważniejsze niż wolność od dyskryminacji (tzn. prawo do bycia sobą) czy prawo do rządzenia własnymi sprawami przez cały czas.

Tak więc, kiedy podda się ich próbie, pravicowi libertarianie nie są tak naprawdę zakłopotani ograniczeniami wolności. I, doprawdy, będą z całej swojej mocy bronić prywatnych ograniczeń wolności. Może to się wydawać dziwnym punktem widzenia jak na ludzi nazywających siebie “wolnościowcami”, ale wypływa on w naturalny sposób z ich definicji wolności (zobacz pełną dyskusję na ten temat w sekcji F.2) – powstrzymując się od atakowa-

nia hierarchii z wyjątkiem niektórych form władzy państwowej, “libertariańska” prawica w fundamentalny sposób podkopuje twierdzenia o sobie, że jest wolnościowa. Wolności nie da podzielić się na segmenty, stanowi ona całość. Wyrzeczenie się wolności np. w miejscu pracy szybko doprowadza do wyrzeczenia jej się i w innych dziedzinach życia społecznego (na skutek wpływu stworzonych przez brak swobód nierówności). Tak samo upadające skutki pracy najemnej i hierarchii, z którą jest ona powiązana, są odczuwane przez pracownika i po godzinach.

Ani Partia Libertariańska, ani tak zwany “anarcho”-kapitalizm nie są **autentycznie** antyautorytarne, jak tego wymagałoby prawdziwe przywiązanie do wolności.

F.1.2 Jak wolnościowa jest teoria pravicowo-libertariańska?

Krótką odpowiedź brzmi: nie bardzo. Wolność nie tylko zakłada, ale wręcz wymaga niezależnego, krytycznego myślenia (w istocie, anarchiści argumentowaliby, że krytyczna myśl wymaga swobodnego rozwoju i ewolucji, a jest to właśnie dokładnie **to**, co tłumi kapitalistyczna hierarchia). Według anarchistów teoria wolnościowa, jeżeli tylko ma być godna tej nazwy, musi opierać się na krytycznym myśleniu i odzwierciedlać w sobie kluczowy przejaw charakteryzujący życie – zmianę i zdolność ewolucji. Podtrzymywanie dogmatów i opieranie “teorii” na przypuszczeniach (w przeciwieństwie do faktów) jest przeciwieństwem wolnościowego umysłu. Teoria wolnościowa musi opierać się na rzeczywistości oraz uznawać potrzebę zmieniania się i istnienie zmian wokoło. Niestety, pravicowy libertarianizm ma więcej cech ideologii niż krytycznej analizy.

Prawicowy libertarianizm charakteryzuje się silną tendencją do tworzenia teorii opartych na przypuszczeniach i dedukcją na podstawie tego rodzaju pewników (w celu zapoznania się z dyskusją na temat przednaukowego charakteru takiej metodologii i wynikających z niej zagrożeń zobacz następną sekcję). Na przykład Robert Nozick w swoim dziele **Anarchy, State, and Utopia (Anarchia, państwo i utopia)** nie podejmuje żadnych prób przedstawienia uzasadnienia dla praw własności, na których opiera się cała jego teoria. Jego głównym założeniem jest to, że *“jednostki posiadają prawa, i istnieją pewne rzeczy, których nie może im uczynić żadna osoba ani grupa (bez naruszenia ich praw)”* [**Anarchy, State and Utopia**, s. ix]. Chociaż sformułowania te są wyrazem pewnej dozy dobrej intuicji, jest to bardzo niewiele, jak na podstawę do budowania ideologii politycznej. W końcu to, które prawa ludzie uznają za istotne, może być całkowicie subiektywne i ciągle się zmieniało na przestrzeni dziejów. Mówienie, że “jednostki mają prawa” nasuwa pytanie “jakie prawa?”. W istocie, jak przekonujemy dokładniej w sekcji F.2, taki upragniony przez Nozicka ustrój oparty na “prawach” może prowadzić i prowadzi do rozwoju sytuacji, w których ludzie “zgadzają się” na bycie wyzyskiwanymi i uciskanymi, i dzięki swej intuicji wielu ludzi rozważa poparcie dla “naruszania” owych “pewnych praw” (tworząc inne) po prostu dlatego, że ich skutki są złe.

Innymi słowy – wychodząc z założenia, że “ludzie mają [pewne] prawa”, Nozick konstruuje teorię, która w zetknięciu się z rzeczywistością braku wolności i dominacji, stworzoną przez siebie rzeszom ludzkim, usprawiedliwia ten brak wolności jako wyraz wolno-

ści. Mówiąc inaczej – niezależnie od końcowych skutków, tym, co się liczy, są początkowe przypuszczenia. System intuicyjnych praw Nozicka może prowadzić do pewnych bardzo nieintuicyjnych rezultatów.

I czy Nozick przedstawia dowody na poparcie swojej teorii praw własności, którą przyjmuje? Stwierdza, że *“nie musimy tutaj [ich] formułować”* [Op. Cit., s. 150]. Nie zostają one też sformułowane nigdzie indziej na kartach jego książki. A skoro nie zostają sformułowane, to co ma on na obronę swojej teorii? Chyba to oznacza, że jego libertarianizm nie ma żadnych podstaw? Jak zauważa Jonathan Wolff, wyznawane przez Nozicka *“libertariańskie prawa własności w istocie pozostają bez żadnych argumentów na swoją obronę”* [Robert Nozick: **Property, Justice and the Minimal State**, s. 117]. Zważywszy na to, że prawo do nabywania własności ma kluczowe znaczenie dla całej jego teorii, myślelibyśmy, że ważne jest, aby zagłębić się w jakieś szczegóły (czy przynajmniej dokumenty). Ostatecznie, o ile Nozick nie dostarczy nam solidnych podstaw praw własności, jego teoria uprawnień pozostanie nonsensem, gdyż nikt nie ma prawa do posiadania (prywatnej) własności [środków produkcji].

Można by przekonywać, że Nozick **naprawdę** przedstawia wystarczającą ilość informacji, aby pozwolić nam na uzbieranie możliwej argumentacji na rzecz praw własności w oparciu o zmodyfikowany przez niego *“Warunek Locke’a”* (choć Nozick nie podsuwa nam takich wniosków). Jednak gdy przyjmiemy, że tak jest w istocie, obrona tego rodzaju faktycznie okaże się nieudana (patrz sekcja B.3.4, tam znajduje się więcej na ten temat). Jeżeli jednostki **naprawdę** mają prawa, nie obejmują one praw własności w formie zakładanej przez Nozicka (ale nie udowodnionej przezeń). Początkowo Nozick wydaje się przekonywający, ponieważ to, co zakłada w odniesieniu do własności jest normalną cechą społeczeństwa, w którym się znajdujemy (jesteśmy skłonni zapominać, że kiepska argumentacja uchodzi za przekonującą, jeżeli znajduje się ona po tej samej stronie, co przeważające sentymenty).

Podobnie można powiedzieć zarówno o Murrayu Rothbardzie, jak i o Ayn Rand (osławionej przez powtarzanie w nieskończoność, że *“A to A”*). Postępują oni tak samo – opierają swoje ideologie na przypuszczeniach (zobacz więcej na ten temat w sekcji F.7).

Dlatego też widzimy, że większość czołowych prawicowo-libertariańskich ideologów opiera swoje wywody na przypuszczeniach o tym, czym jest *“Człowiek”* albo o tym, jakie powinien on mieć prawa (zazwyczaj w formie mówienia o tym, że ludzie mają (pewne) prawa, ponieważ są ludźmi). Na podstawie tych twierdzeń i przypuszczeń budują oni swoje poszczególne ideologie, wykorzystując zasady logiki do wyciągania wniosków, zakładanych w swoich przypuszczeniach. Taka metodologia jest nienaukowa. Doprawdy, jest to relikwitu społeczeństwa religijnego (przednaukowego) – (patrz następna sekcja). Ale o wiele ważniejsze jest to, że *“metodologia”* taka może mieć niekorzystne skutki dla maksymalizowania wolności. Dzieje się tak dlatego, że stwarza ona wyraźne problemy. Murray Bookchin przekonuje:

“Konwencjonalne rozumowanie opiera się na tożsamości, nie na zmianie; jego fundamentalną zasadą jest to, że A równa się A. Jest to słynna ‘zasada tożsamości’, która oznacza, że każde dane zjawisko może być tylko sobą samym i nie może być ni-

czym innym, niż to, jako co natychmiast je dostrzegamy w danej chwili. Zasada ta nie uwzględnia problemu zmiany. Istota ludzka pewnego razu jest niemowlęciem, innego razu dzieckiem, jeszcze innego nastolatkiem, a w końcu młodzieńcem i dorosłym. Kiedy rozpatrujemy niemowlę przy pomocy metod konwencjonalnego rozumowania, nie zagłębiamy się w to, co **stanie się** w toku jego przemiany w dziecko” [“A Philosophical Naturalism”, *Society and Nature*, No.2, p. 64].

Mówiąc inaczej, pravicowo-libertariańska teoria opiera się na pomijaniu fundamentalnego przejawu życia – mianowicie **zmiany** i **ewolucji**. Być może ktoś będzie się upierał, że w tożsamości mieści się również i zmiana, gdyż zawiera ona też potencjalne możliwości – co oznacza, że mamy do czynienia z dziwną sytuacją, w której A może **potencjalnie** być A! Jeśli A nie jest jeszcze na razie A, lecz tylko ma możliwość stania się nim, to wtedy A nie jest A. Zatem włączenie zmiany do swoich rozważań jest przyznaniem się do tego, że A nie równa się A – że poszczególne osoby i cała ludzkość podlega ewolucji, i to, co stanowi A, także podlega zmianom. Utrzymywanie, że istnieje tożsamość, a potem zaprzeczanie jej, wydaje się dziwne.

To, że zmiana jest obca umysłowości typu “A to A”, można zobaczyć u Murraya Rothbarda, który posunął się aż do stwierdzenia, że “jedną ze znakomitych cech prawa naturalnego” jest “jego zastosowanie w odniesieniu do wszystkich ludzi, niezależnie od czasu i miejsca. Dlatego prawo etyczne ma swoje miejsce tuż obok fizycznych czy ‘naukowych’ praw natury” [*The Ethics of Liberty (Etyka wolności)*, s. 42]. Oczywiście “natura człowieka” jest jedynym zjawiskiem przyrody ożywionej, które nie podlega ewolucji ani zmianom! Oczywiście, można by było przekonywać, że “prawo naturalne” Rothbarda dotyczy tylko jego metody dedukcji “praw etycznych” (i podkreślamy, że są one tylko jego – nie naturalne) – ale jego metodologia rozpoczyna się od założenia pewnych rzeczy o “człowieku”. Czy te założenia wydają się słuszne, czy nie, nie ma w tej chwili znaczenia. Używając określenia “prawo naturalne” Rothbard przekonuje, że wszelkie działania, które naruszają prawa etyczne **Rothbarda**, są w jakiś sposób “wbrew naturze” (ale gdyby były wbrew naturze, nie mogłyby się zdarzyć – zobacz więcej na ten temat w sekcji F.7). Dedukowanie na podstawie przypuszczeń to Madejowe łożo dla ludzkości (co dobitnie wykazuje ideologia Rothbarda).

Tak więc, jak można zauważyć, wielu czołowych pravicowych libertarian przywiązuje wielką wagę do pewnika “A to A”, albo tego, że “człowiek” ma pewne prawa, ponieważ “on” jest “człowiekiem”. I jak wykazuje Bookchin, takie konwencjonalne rozumowanie “bez wątplenia odgrywa niezastąpioną rolę w matematycznym myśleniu i naukach matematycznych (...) oraz w krętańskich grach prowadzonych w celu radzenia sobie z życiem codziennym”, a zatem ma zasadnicze znaczenie dla “zrozumienia czy projektowania tworów mechanicznych” [*Ibid.*, s. 67]. Ale nasuwa się pytanie: Czy takie rozumowanie będzie przydatne w odniesieniu do ludzi i innych form życia?

Twory mechaniczne są tylko jedną (niewielką) dziedziną życia ludzkiego. Na nieszczęście dla pravicowych libertarian (a na szczęście dla reszty ludzkości), istoty ludzkie **nie są** mechanicznymi tworami, lecz żyjącymi, oddychającymi, czującymi, mającymi nadzieję, marzącymi, **zmieniającymi się** żywymi organizmami. Nie są tworami mechanicznymi i

każda teoria, która wykorzystuje rozumowanie oparte na funkcjonowaniu takich (nieożywionych) tworów ugrzęźnie w zetknięciu z żywymi stworzeniami. Mówiąc inaczej, pravicowa teoria libertariańska traktuje ludzi tak, jak to próbuje robić system kapitalistyczny – mianowicie jak towary, jak rzeczy. Zamiast traktować ich jak istoty ludzkie, których idee, ideały i etyka podlega zmianom, rozwojowi i rozszerzaniu się, kapitalizm i ideologowie kapitalistyczni próbują zredukować życie ludzkie do poziomu ziarna kukurydzy albo żelaza (kładąc nacisk na niezmienną “naturę” człowieka i wyjściowe założenia/prawa).

Można to dostrzec patrząc na ich poparcie dla pracy najemnej, ograniczania ludzkiej działalności do bycia towarem na rynku. Chociaż w słowach służy wolności i życiu, pravicowy libertarianizm usprawiedliwia utowarowienie pracy i życia, co w obrębie systemu kapitalistycznych praw własności może zaowocować traktowaniem ludzi jako środka do osiągnięcia celów (a nie jako celu samego w sobie – patrz sekcje F.2 i F.3.1).

I jak ukazuje Bookchin, “w czasach ostrego konfliktu wartości i emocjonalnych zarzutów wobec różnych ideałów, taki sposób rozumowania często jest odstrasżający. Dogmatyzm, autorytaryzm i strach zdają się przenikać wszystko” [Ibid., s. 68]. Prawicowy libertarianizm dostarcza więcej niż trzeba dowodów słuszności spostrzeżeń Bookchina, przez swoje poparcie dla autorytarnych stosunków społecznych, hierarchii, a nawet niewolnictwa (patrz sekcja F.2).

Ten mechaniczny punkt widzenia uwidoczni się także w tym, że instytucje i stosunki społeczne ewoluują z biegiem czasu i, czasami, ulegają fundamentalnej zmianie. Najlepiej to można zobaczyć na przykładzie własności. Prawicowi libertarianie nie dostrzegają, że z biegiem czasu (używając słów Proudnhona) własność “zmieniła swój charakter”. Początkowo “słowo **własność** było synonimem (...) **mienia osobistego**”, ale stało się bardziej “skomplikowane” i przeobraziło się w **własność prywatną** – “prawo do wykorzystywania własności przy pomocy pracy sąsiada”. Przemiana praw użytkowania w (kapitalistyczne) prawa własności stworzyła nieobecne wcześniej rodzaje stosunków panowania i wyzysku między ludźmi. Zdaniem pravicowego libertarianina, zarówno narzędzia rzemieślnika zatrudniającego samego siebie, jak i kapitał ponadnarodowej korporacji to formy “własności” i (zatem) w zasadzie są tożsame. Oczywiście w praktyce stwarzane przez nie stosunki produkcji i ich wpływ na społeczeństwo są całkowicie odmienne. Dlatego mechanicznie ustawiony umysł pravicowego libertarianina nie jest w stanie zrozumieć w jaki sposób instytucje, takie jak własność, ewoluują i dochodzą do punktu, w którym wszelkie cechy sprzyjające wolności, jakie tylko te instytucje miały, zostają zastąpione uciskiem (rzeczywiście, von Mises przekonywał, że “może mieć miejsce różnica zdań w kwestii tego, czy dana instytucja jest społecznie użyteczna, czy szkodliwa. Ale odkąd uzna się ją za przynoszącą korzyści [pytamy się tutaj: kto ją uzna?], nikt nie może już utrzymywać, że z jakichś niewytłumaczalnych powodów musi ona zostać potępiona jako niemoralna” [Liberalism, s. 34]. Tyle na temat ewolucji i zmiany!).

Anarchizm – przeciwnie – opiera się na docenianiu krytycznego myślenia pobudzanego przez świadomość, że życie jest procesem nieustannych zmian. Znaczy to, że nasze idee na temat ludzkiego społeczeństwa muszą być podpierane faktami, a nie tym, co sobie życzymy, aby było prawdą. Zdaniem Bookchina ocena konwencjonalnej mądrości (wyrażonej w “prawie tożsamości”) ma zasadnicze znaczenie, a wyciągnięte z niej wnioski posiadają “ogromną wagę dla naszego zachowania się jako istot etycznych, istoty przyrody i naszego miejsca

w świecie przyrodniczym. Ponadto (...) te kwestie bezpośrednio wpływają na rodzaj społeczeństwa, typ wrażliwości i sposoby życia, którym pragniemy sprzyjać” [Bookchin, **Op. Cit.**, s. 69-70].

Bookchin ma rację. Podczas gdy anarchiści zwalczają hierarchię w imię wolności, pravicowi libertarianie popierają władzę i hierarchię, z których każda jest zaprzeczeniem wolności i ogranicza rozwój osoby ludzkiej. Nic w tym dziwnego, gdyż pravicowa ideologia libertariańska odrzuca zmianę i myśl krytyczną opartą na metodach naukowych, a więc jest dogłębnie **przeciwna życiu** w swych założeniach i **anty-ludzka** w swojej metodzie. Daleki od bycia zasobem idei wolnościowych, pravicowy libertarianizm jest mechanicznym zestawem dogmatów negujących fundamentalną istotę życia (mianowicie zmianę) i indywidualności (mianowicie krytyczne myślenie i wolność). Ponadto ich system (kapitalistycznych) praw w praktyce szybko doprowadziłby do ogromnych ograniczeń swobód i autorytarnych stosunków społecznych (patrz sekcje F.2 i F.3) — dość dziwny skutek teorii nazywanej się “wolnościową”, ale pozostający w zgodzie z jej metodologią.

Patrząc na to z szerszej perspektywy, takie odrzucenie wolności przez pravicowych libertarian nie jest niespodzianką. Bądź co bądź popierają oni kapitalizm. Kapitalizm wytwarza wywróconą do góry nogami etykę, taką, w której kapitał (martwy dorobek przeszłej pracy) jest ważniejszy od ludzi (żyjących i wykonujących pracę teraz). W końcu łatwiej jest zwykle wymienić pracowników niż inwestycje kapitałowe, a osoba posiadająca kapitał rozkazuje osobie, która posiada “tylko” swoje życie i zdolności produkcyjne. I jak kiedyś zauważył Oscar Wilde, przestępstwa przeciwko własności “są przestępstwami, które angielskie prawo, ceniąc wyżej to, co człowiek ma, niż to, kim jest, karze z najtwardszą i najokropniejszą surowością” [**The Soul of Man Under Socialism**].

Ten sposób myślenia znajduje odzwierciedlenie w pravicowym libertarianizmie, gdy stwierdza on, że kradzież żywności jest przestępstwem, podczas gdy śmierć głodowa (na skutek działania sił rynkowych, władzy i praw własności) nie jest żadnym naruszeniem niczyich praw (przeczytaj podobną argumentację w odniesieniu do wody w sekcji F.4.2). Można to również zauważyć w twierdzeniach pravicowych libertarian, że opodatkowanie “oszczędności nabytych pracą” (np. jednego dolara od milionera) należy traktować “**na równi z przymusowymi robotami**” [Nozick, **Op. Cit.**, s. 169], podczas gdy harowanie w zakładzie pracy niewolniczej przez 14 godzin dziennie (aby wzbogacić rzeczonoego milionera) nie ma żadnego złego wpływu na niczyją wolność, gdyż “zgadzasz się” na to za sprawą sił rynkowych (choć oczywiście wielu bogatych ludzi zarobiło swoje pieniądze **bez** osobistej harówki — ich oszczędności pochodzą z najemnej pracy innych. Czy zatem opodatkowanie tych nie pochodzących z pracy oszczędności też byłoby “przymusowymi robotami”?). Co ciekawe, indywidualistyczny anarchista Ben Tucker przekonywał, że podatek dochodowy to “przyznanie się do tego, że wolność w przemyśle i równość szans już u nas nie istnieją [w Stanach Zjednoczonych lat dziewięćdziesiątych XIX wieku] *nawet w tak niedoskonałym kształcie, w jakim kiedyś rzeczywiście istniały*” [cytat podany przez Jamesa Martina, **Men Against the State**, s. 263], co sugeruje co nieco różny punkt widzenia na te sprawy od prezentowanego przez Nozicka czy Rothbarda.

To, że kapitalizm wytwarza odwrócone standardy etyczne można było zauważyć, gdy koncern Forda wyprodukował Pinto. Samochód ten miał w sobie defekt, co oznaczało, że w

razie uderzenia w pewien określony sposób podczas wypadku drogowego wybuchnie zbiornik z paliwem. Koncern Forda zdecydował, że większą “żywołność ekonomiczną” zapewni produkcję tego samochodu i wypłacanie odszkodowań rannym albo krewnym zabitych w wypadkach niż płacenie za wycofanie zainwestowanego kapitału. Potrzeba właścicieli kapitału, by robić zyski została postawiona ponad potrzebą życia. Podobnie szefowie często zatrudniają ludzi, aby wykonywali niebezpieczną pracę w warunkach szkodliwych dla zdrowia i zwalniają ich, jeśli przeciw temu protestują. Prawicowa ideologia libertariańska jest filozoficznym odpowiednikiem takiego zachowania. Jej dogmatem jest “kapitał”. Stoi on ponad życiem (tzn. “pracą”).

Bakunin kiedyś powiedział, że *“zawsze znajdziesz idealistów spełniających najgorsze czyny praktycznego materializmu, a zarazem zobaczysz materialistów podążających za myślami i aspiracjami wynikającymi z najszczytniejszych ideałów”* [God and the State (Bóg i państwo), s. 49]. Zatem widzimy, jak prawicowi “libertarianie” popierają zakłady pracy niewolniczej i zwalczają podatki — ponieważ, w ostateczności, pieniądz (i władza, która za nim idzie) liczy się w tej ideologii o wiele więcej niż takie ideały jak wolność, godność osobista, uwłasnowolnienie, twórcza i produktywna praca itp. Najistotniejszą wadą prawicowego libertarianizmu jest to, że nie uznaje on prostego faktu, iż funkcjonowanie rynku kapitalistycznego może łatwo zapewnić, że większość ludzi skończy jako żywe zasoby dla innych, w sposób o wiele gorszy od sytuacji towarzyszącej opodatkowaniu. Popierane przez prawicowych libertarian zapisy prawne o posiadaniu samego siebie nie oznaczają jeszcze, że ludzie mają możliwość uniknięcia tego, co w rezultacie okazuje się zniewoleniem na rzecz kogoś innego (patrz sekcje F.2 i F.3).

Teoria prawicowych libertarian nie opiera się ani na wolnościowej metodologii, ani na wolnościowym punkcie widzenia. A zatem trudno się dziwić temu, że prowadzi ona do poparcia dla autorytarnych stosunków społecznych, a nawet do popierania niewolnictwa (patrz sekcja F.2.6).

F.1.3 Czy teoria prawicowych libertarian ma charakter naukowy?

Zazwyczaj nie. Myślenie naukowe polega na **indukcji**, natomiast myślenie prawicowych libertarian w znacznej mierze opiera się na **dedukcji**. Pierwsza metoda polega na dochodzeniu do uogólnień na podstawie danych szczegółowych, druga zaś z góry określa uogólnienia dla danych szczegółowych. Całkowicie dedukcyjne podejście ma charakter przednaukowy, co sprawia, że wielu prawicowych libertarian nie ma prawa twierdzić, że posługuje się metodą naukową. Dedukcja oczywiście występuje w nauce, ale uogólnienia opierają się tam przede wszystkim na innych danych, a nie na z góry powziętych założeniach, i są konfrontowane z danymi, by sprawdzić, czy są wystarczająco dokładne. Anarchiści wykazują skłonność do widzenia siebie w obozie zwolenników myślenia indukcyjnego, jak to ujął Kropotkin:

“Dokładnie ta metoda, metoda nauk przyrodniczych zastosowana do opisu faktów ekonomicznych, umożliwi nam wykazanie, że tak zwane ‘prawa’ socjologii stworzonej

przez klasę średnią, łącznie z ekonomią polityczną tej klasy, nie są wcale prawami naukowymi, lecz po prostu spekulacjami, albo zwykłymi zapewnieniami, które w ogóle nigdy nie zostały zweryfikowane” [Kropotkin’s Revolutionary Pamphlets (Wspomnienia rewolucjonisty), s. 153].

Myśl, że metody nauk przyrodniczych można zastosować do opisu życia społecznego i ekonomicznego jest tą, którą wielu pravicowych libertarian odrzuca. Zamiast tego sprzyjają oni podejściu dedukcyjnemu (przednaukowemu). (Musimy zauważyć, że zjawisko to nie ogranicza się tylko do ekonomistów ze szkoły austriackiej, wielu bardziej głównonurtowych ekonomistów kapitalistycznych także woli dedukcję od indukcji).

Tendencje pravicowego libertarianizmu do popadania w dogmatyzm (albo *aprioryczne* twierdzenia według nazewnictwa zwolenników tego prądu) i ich konsekwencje można najlepiej zobaczyć w dziełach Ludwiga von Misesa i innych ekonomistów z pravicowo-libertariańskiej “szkoły austriackiej”. Oczywiście nie wszyscy pravicowi libertarianie muszą koniecznie stosować tę metodę (Murray Rothbard jest jednym z tych, którzy to robią), ale jej stosowanie przez tak wiele czołowych postaci obu szkół myślenia ma swoje znaczenie i jest godne komentarza. A ponieważ skupiamy się na **metodologii**, omawianie wstępnych założeń nie ma tu już tak dużego znaczenia. Założenia te (na przykład – cytując słowa Rothbarda – że według szkoły austriackiej “*fundamentalnym aksjomatem jest to, że działają pojedyncze istoty ludzkie*”) mogą być prawidłowe, nieprawidłowe albo niepełne – ale błędna metoda ich wykorzystywania, zalecana przez von Misesa, sprawia, że rozważania na temat ich słuszności pozostają bez znaczenia.

Von Mises (czołowy przedstawiciel austriackiej szkoły ekonomistów) zaczyna od zwrócenia uwagi, że teoria społeczna i ekonomiczna “*nie pochodzi z doświadczenia; jest wcześniejsza od doświadczenia [...]*”. Zupełnie do góry nogami. Oczywiście jest, że doświadczenie kapitalizmu jest niezbędne dla rozwinięcia zdolnej do życia teorii o jego funkcjonowaniu. Bez doświadczenia każda teoria jest tylko wzlotem wyobraźni. Dlatego poszczególne teorie, jakie rozwijamy w rzeczywistości, pochodzą z doświadczenia, są przez nie wzbogacane i będą musiały stale być konfrontowane z rzeczywistością, aby sprawdzić, czy mogą dalej istnieć. To właśnie jest metoda naukowa – każda teoria musi stale być konfrontowana z faktami.

Jednakże von Mises posuwa się jeszcze dalej, przekonując w całej rozciągłości, że “*żadnego rodzaju doświadczenie nigdy nie może zmusić nas do odrzucenia lub zmodyfikowania **wyprowadzonych uprzednio** twierdzeń; mają one logiczne pierwszeństwo nad doświadczeniami i nie mogą zostać ani udowodnione przez potwierdzające doświadczenia, ani obalone przez doświadczenia dowodzące czegoś przeciwnego [...]*”

Von Mises wysuwa podobną tezę w swojej pracy **Human Action**, mianowicie, że doświadczenie “*nigdy nie może [...] udowodnić ani obalić żadnego z poszczególnych twierdzeń [...]* Ostatecznym kryterium prawidłowości lub nieprawidłowości twierdzenia ekonomicznego jest sam tylko rozum, bez pomocy doświadczenia” [s. 858].

A jeśli i to jeszcze nie czyni zadość pełnemu obnażeniu radosnej twórczości a prioryzmu von Misesa, czytelnikowi możemy dostarczyć kupę radości (albo chwile grozy) za sprawą lektury następującego oświadczenia:

“Jeżeli pojawia się sprzeczność między teorią a doświadczeniem, to zawsze musimy zakładać, że warunki wcześniej zakładane przez teorię nie były spełnione, albo też ma miejsce jakiś błąd w naszych obserwacjach. Niezgodność między teorią a faktami doświadczalnymi często zmusza nas do ponownego przemyślenia zagadnień omawianych przez tę teorię. Lecz dopóki przy ponownym przemyśleniu teorii nie odkrywamy żadnych błędów w naszym rozumowaniu, nie jesteśmy uprawnieni do wątplenia w jej prawdziwość” [pogrubienie dodaliśmy my – cytaty tu przedstawione pochodzą z książki Homy Katouziana **Ideology and Method in Economics**, ss. 39-40].

Mówiąc prościej, jeżeli rzeczywistość kłóci się z któryś koncepcjami, to nie trzeba poprawiać swoich zapatrywań, ponieważ to rzeczywistość musi być w błędzie! Metodą naukową byłoby zrewidowanie teorii w świetle faktów. Nie jest naukowe odrzucanie faktów pod wpływem teorii!

Von Mises odrzuca naukowe podejście do rzeczywistości, tak samo jak wszyscy ekonomiści ze “szkoły austriackiej”. Murray Rothbard z aprobatą stwierdza, że “Mises rzeczywiście utrzymywał, że teoria ekonomiczna nie musi być ‘sprawdzana’ przy pomocy faktów historycznych, ale także, że **nie można** jej sprawdzić w ten sposób” [“Praxeology: The Methodology of Austrian Economics”, w: **The Foundation of Modern Austrian Economics**, s. 32]. Podobnie von Hayek pisał, że teorie ekonomiczne nie mogą “nigdy zostać uznane za prawdziwe ani fałszywe poprzez odniesienie do faktów. Wszystko, co możemy i musimy weryfikować, to obecność naszych założeń w poszczególnych przypadkach” [**Individualism and Economic Order (Indywidualizm a porządek gospodarczy)**, s. 73].

Może się to wydawać cokolwiek dziwne ludziom spoza “szkoły austriackiej”. Jak można ignorować rzeczywistość, decydując, czy teoria jest dobra czy nie? Jeśli nie możemy oceniać swoich koncepcji, to jakim cudem możemy je uznać za coś więcej niż tylko dogmaty? Szkoła austriacka utrzymuje, że nie możemy wykorzystywać dowodów historycznych, ponieważ każda sytuacja historyczna jest wyjątkowa. Dlatego nie można wykorzystywać “złożonych i niejednorodnych faktów historycznych, tak jak gdyby były to fakty powtarzalne i jednorodne” podobne wykorzystywanym w doświadczeniach naukowych [Rothbard, **Op. Cit.**, s. 33]. Chociaż takie stanowisko **istotnie** zawiera w sobie pewien składnik prawdy, to jednak skrajny a prioryzm, który jest wysuwany na podstawie tego składnika, jest zdecydowanie fałszywy (podobnie jak fałszywy jest skrajny empiryzm, chociaż z zupełnie odmiennych powodów).

Utrzymujący takie stanowisko zapewniają nas, że ich koncepcji nie można oceniać za wyjątkiem analizy logicznej. Jak wyjaśnia Rothbard, “skoro prakseologia zaczyna się od prawdziwego aksjomatu, A, wszystko, co można wyprowadzić z tego aksjomatu też musi być prawdziwe. Jeśli bowiem A zakłada B, a A jest prawdą, to B musi także być prawdą” [**Op. Cit.**, ss. 19-20]. Ale takie

stanowisko czyni z poszukiwania prawdy grę bez żadnych reguł. Ekonomistom ze szkoły austriackiej (i innym prawicowym libertarianom), korzystającym z tej metody, wolno snuć teorie na temat wszystkiego, czego się tylko chce, bez takich irytujących ograniczeń jak fakty, dane statystyczne, historia, czy też potwierdzenie przez doświadczenie. Ale to już niczym się nie różni od udzielanych nam przez różne religie logicznych zapewnień o istnieniu Boga. Teorie nie mające podstaw w postaci faktów i danych łatwo są wprzęgane w każdy system wierzeń, jakiego tylko chce dana osoba. Wyjściowe założenia i ciągi przyczynowo-skutkowe mogą zawierać nieścisłości tak małe, że pozostaną niezauważone, ale zaowocują całkowicie fałszywymi wnioskami.

Na dodatek ciągi przyczynowo-skutkowe mogą pomijać sprawy, które wydostają się na światło dzienne dopiero w wyniku aktualnych doświadczeń (w końcu ludzki umysł nie wie i nie widzi wszystkiego). Zaniedbywanie terazniejszych doświadczeń jest traceniem tego cennego wkładu do oceny teorii. Stąd się wzięły nasze komentarze o nieistotności wysuwanych założeń – metodologia jest tego rodzaju, że niepełne albo nieprawidłowe założenia czy kroki nie dadzą się ujawnić w świetle doświadczenia (choć *von Mises* rzeczywiście przekonywał, że *“ostatecznym kryterium”* jest *“sam tylko rozum, bez pomocy doświadczenia”*). Gdybyśmy **jednak** wzięli doświadczenie pod uwagę i przemyśleli daną teorię jeszcze raz w świetle niezgodnych z nią doświadczeń, mogłoby się okazać, iż problem polega na tym, że choć dany ciąg przyczynowo-skutkowy jest prawidłowy, to jednak niekompletny, albo że skupiamy uwagę czy też nadmiernie uwypuklamy nie te czynniki, co trzeba. Mówiąc prościej, nasze logiczne dedukcje mogą być prawidłowe, ale nasz punkt wyjścia bądź kierunek rozważań błędny. Ale ponieważ fakty należy odrzucać w świetle metody dedukcyjnej, nie możemy zrewidować naszych koncepcji.

Rzeczywiście, takie stanowisko może prowadzić do odrzucania (pewnych form) ludzkiego zachowania jako nieistotnych (co zdaniem zwolenników *“austriackiego”* systemu logiki czyni wykorzystywanie dowodów doświadczalnych) – ponieważ istnieje zbyt dużo zmiennych, mogących mieć wpływ na działania jednostek, aby wyprowadzić sensowne wnioski przy objaśnianiu ludzkiego zachowania. Istotnie, metoda dedukcyjna może pomijać jako nieistotne pewne motywacje ludzkie, mające decydujący wpływ na końcowy wynik. Mogłaby zaistnieć silna tendencja do projekcji *“osoby prawicowego libertarianina”* na całą resztę społeczeństwa i historii, i do przeprowadzania niewłaściwego wglądu we sposób funkcjonowania ludzkiego społeczeństwa. Można to na przykład dostrzec w próbach przedstawiania społeczeństw przedkapitalistycznych jako przykładów *“anarcho”-kapitalizmu* w działaniu.

Ponadto rozumowanie dedukcyjne nie może wykazać ważności założeń czy czynników teoretycznych w stosunku do siebie nawzajem. To wymaga studiów doświadczalnych. Może być tak, że czynnik uznawany przez teorię za ważny faktycznie okazuje się mającym niewielki wpływ na rzeczywistość, a więc wyjściowe pewniki są tak słabe, że poważnie wprowadzają nas w błąd.

W takiej sferze czystego ideału nie ma zbyt dużego zaufania do obserwacji i doświadczenia (jeśli całkiem ich się nie pomija). Za to teoria jest magnesem. Znając tendencyjność większości teoretyków tej tradycji, nic dziwnego, że zawsze można mieć zaufanie, iż ekono-

mia w tym stylu wyciągnie wnioski, dowodzące, że wolny rynek to najcudowniejsza zasada organizacji społeczeństwa. A będąca dodatkiem do teorii rzeczywistość może zostać pominięta, gdyż **nigdy** nie jest dość “czysta” według wymaganych przez teorię założeń. Z tego powodu można by przekonywać, że wielu prawicowych libertarian izoluje swoje teorie od krytyki, odmawiając ich przetestowania albo uznania rezultatów takiego testowania (do prawdy, można by również przekonywać, że prawicowy libertarianizm ma w sobie więcej z religii niż z teorii politycznej, gdyż został zbudowany w taki sposób, że to, czy jest on prawdziwy, czy fałszywy, nie jest wyznaczane przez ocenę faktów, lecz przez akceptację założeń i ciągów przyczynowo-skutkowych przedstawianych razem z nimi).

Dość dziwne jest, że pomimo odrzucania “testowalności” teorii, wielu prawicowych libertarian (włącznie z Murrayem Rothbardem) **faktycznie** analizuje różne sytuacje historyczne i ogłasza, że są to przykłady, pokazujące, jak świetnie ich idee sprawdzają się w praktyce. Ale dlaczego fakty historyczne nagle okazują się przydatne, gdy można je wykorzystać do podparcia prawicowo-libertariańskiej argumentacji? Wszystkie te przykłady są równie “złożone” jak każde inne, a wskazywane dobre rezultaty mogą wcale nie być dziełem założeń i kierunków teorii, ale innych czynników, całkowicie przez nią pomijanych. Jeśli nie da się zweryfikować teorii ekonomicznej (czy też innej), wtedy z historii nie można wyciągać **żadnych** wniosków, nie wyłączając twierdzeń o wyższości kapitalizmu w wersji laissez-faire. Trzeba się zdecydować albo na jedno, albo na drugie – chociaż wątpimy, czy prawicowi libertarianie zaprzestaną wykorzystywania historii do dowodzenia, że ich idee się sprawdzają.

Być może pragnienie “szkoły austriackiej”, by analizować historię, nie jest jednak takie dziwne. Rozdźwięk z rzeczywistością sprawia, że aprioryczne systemy dedukcyjne się wałają, gdyż zafałszowania rzeczywistości stwarzają wymóg zmian w dedukcji, rozbijając budowlę wzniesioną na wyjściowych pewnikach. Dlatego pragnienie znalezienia **jakichś** przykładów potwierdzających własną ideologię musi być olbrzymie. Jednakże metodologia oparta na apriorycznej dedukcji sprawia, że nie są oni chętni do przyznania się, że się mylą – stąd ich próby umniejszania znaczenia przykładów obalających ich dogmaty. Dlatego mamy do czynienia z pragnieniem podawania przykładów z historii, podczas gdy równocześnie podaje się obszernie usprawiedliwienia ideologiczne, zapewniające, że rzeczywistość będzie wkraczać do ich światopoglądu dopiero wtedy, gdy będzie się z nim zgadzać. W praktyce zwycięża ten drugi proceder, gdyż realne życie nie daje się zamykać w klatce dogmatów i dedukcji “szkoły austriackiej”.

Oczywiście czasami się argumentuje, że problemem są tylko **złożone** dane. Przyjmijmy, że tak jest naprawdę. Przekonuje się nieraz, że przy postępowaniu ze złożonymi informacjami nie jest możliwe wykorzystywanie skumulowanych danych bez wcześniejszego posiadania prostszych założeń (np. że “istoty ludzkie działają”). Mówi się, że na skutek zawiłości sytuacji nie jest możliwe kumulowanie danych, ponieważ zaciemnia to obraz indywidualnych działań stwarzających je. Tak więc “złożonych” danych nie można wykorzystywać do przekreślania założeń czy teorii. Dlatego, zdaniem “szkoły austriackiej”, pewnik pochodzący z “prostego faktu”, że “istoty ludzkie działają” jest jedyną podstawą myślenia o ekonomii.

Takie stanowisko jest błędne z dwóch powodów.

Po pierwsze, kumulowanie danych **naprawdę** pozwala nam zrozumieć złożone systemy. Jeżeli spojrzemy na krzesło, to patrząc na atomy, z których jest zbudowane, nie możemy odkryć, czy jest ono wygodne, jego koloru, ani tego, czy jest ono miękkie, czy twarde. Sugerowanie, że można tak zrobić, jest zakładaniem istnienia zielonych, miękkich, wygodnych atomów. Podobnie z gazami. Składają się one z niezliczonych pojedynczych atomów, ale naukowcy nie badają gazów rozpatrując owe atomy i ich oddziaływania. Z pewnymi ograniczeniami ma to również zastosowanie do działań człowieka. Na przykład, byłoby szaleństwem utrzymywać na podstawie danych historycznych, że stopy procentowe będą wynosiły tyle a tyle w danym tygodniu, lecz jednak pozostaje słuszne utrzymywanie, iż jest wiadomym, że stopy procentowe są powiązane na określone sposoby z określonymi zmiennymi. Albo że określone doświadczenia życiowe będą z dużym prawdopodobieństwem skutkować określonymi formami spustoszenia w psychice. Z takich studiów można wyprowadzać ogólne tendencje i reguły funkcjonowania, a te z kolei można wykorzystywać jako **wskazówki** co do teraźniejszej praktyki i teorii. Kumulując dane można stworzyć ważne informacje, reguły funkcjonowania, teorie i materiały dowodowe, które zostałyby stracone, gdybyśmy się koncentrowali tylko na “prostych danych” (takich jak to, że “istoty ludzkie działają”). Dlatego studia empiryczne tworzą fakty różniące się w zależności od miejsca i czasu, ale jednak można w ten sposób wykryć podstawowe, ważne wzorce (wzorce, które można potem konfrontować z **nowymi** danymi i na ich podstawie poprawiać).

Po drugie, proste działania wpływają na fakty całościowe (złożone) i same z kolei podlegają ich wpływowi. Ludzie działają różnie w różnych okolicznościach (jest to coś, w czym możemy się zgodzić ze zwolennikami “szkoły austriackiej”, chociaż odmawiamy doprowadzania tego do skrajności polegającej na odrzucaniu dowodów empirycznych jako takich). Wykorzystywanie prostych działań do zrozumienia złożonych systemów oznacza pominięcie faktu, że te działania nie są niezależne od okoliczności, w jakich występują. Na przykład twierdzenie, że rynek kapitalistyczny to “tylko” wypadkowa dwustronnych transakcji, pomija fakt, że działalność na rynku kształtuje charakter i formę tychże dwustronnych transakcji. “Proste” dane są zależne od “złożonego” systemu – a zatem złożony system **nie może** być zrozumiany za pomocą obserwowania prostych działań w odosobnieniu. Jeśli tak uczynimy, to wyciągniemy niepełne, wprowadzające w błąd wnioski (i to właśnie te wzajemne powiązania sprawiają, że argumentujemy, iż skumulowane dane powinny być wykorzystywane z dużą dawką krytycyzmu). Jest to szczególnie ważne przy obserwacji kapitalizmu, gdzie “proste” transakcje na rynku pracy zależą od okoliczności zewnętrznych, i są przez te okoliczności kształtowane.

Tak więc twierdzenie, że (złożonych) danych nie można wykorzystywać do oceny teorii jest fałszywe. Dane mogą być przydatne do obserwowania, czy teoria znajduje potwierdzenie w rzeczywistości. To jest właśnie istota metody naukowej – porównuje się rezultaty oczekiwane na podstawie swojej teorii z faktami, a jeżeli się one nie pokrywają, sprawdza się fakty i sprawdza się też teorię. Może to obejmować rewizję stosowanych założeń, metodologii i teorii, jeśli zebrany materiał dowodowy jest tego rodzaju, że stawia je pod znakiem zapytania. Na przykład jeżeli twierdzimy, że kapitalizm opiera się na wolności,

ale jego skutkiem ubocznym jest wytworzenie stosunków panowania między ludźmi, to słuszne byłoby zrewidowanie na przykład naszej definicji wolności, a nie zaprzeczanie temu, że dominacja ogranicza wolność (patrz na ten temat w sekcji F.2). Ale jeżeli mamy nie ufać rzeczywistym doświadczeniom, gdy oceniamy teorię, to faktycznie stawiamy ideologię ponad ludźmi – ostatecznie to, jak ideologia wpływa na ludzi w **praktyce** jest nieistotne, gdyż doświadczenia nie mogą być wykorzystywane do oceny (logicznie poprawnej, ale tak naprawdę głęboko błędnej) teorii.

Jak wykazaliśmy powyżej (w sekcji F.1.2) i będziemy omawiali dokładniej później (w sekcji F.7), większość wiodących teoretyków pravicowo-libertariańskich opiera się na takich dedukcyjnych metodologiach, wychodząc od założeń i wyciągając z nich “logiczne” wnioski. Religijne poglądy takiej metodologii można najlepiej zauważyć spoglądając na korzenie pravicowo-libertariańskiej teorii “prawa naturalnego”.

Carole Pateman, w swojej analizie liberalnej teorii umowy społecznej, wskazuje religijny charakter argumentacji o “prawie naturalnym”, tak ukochanej przez teoretyków skrajnej prawicy. Zauważa, że dla Locke’a (stanowiącego główne źródło uprawianego przez libertariańską pravicę kultu owego “prawa”) “prawo naturalne” jest równoważne “Prawu Bożemu” i że “Prawo Boże istnieje poza jednostkami i niezależnie od nich” [**The Problem of Political Obligation**, s. 154]. Nie ma tu żadnego miejsca dla krytycznego myślenia, tylko posłuszeństwo. Większość dzisiejszych zwolenników “prawa naturalnego” pomija milczeniem to religijne podłoże swoich poglądów, a zamiast tego – aby okazać się “racjonalną” – trąkocze o “naturze” (albo o “rynku”) jako o bóstwie tworzącym Prawo jak niegdyś Bóg. Tyle o nauce.

Trudno oczekiwać, aby takie oparcie się na dogmatach i religii mogło być solidnym fundamentem wolności. I rzeczywiście, “prawo naturalne” naznaczone jest głębokim autorytaryzmem:

“Wyrażony przez Locke’a tradycyjny pogląd na prawo naturalne dostarcza jednostkom standardu z zewnątrz, który mogą one uznać, ale którego nie wybierają dobrowolnie w celu rządzenia swoim życiem politycznym” [Op. Cit., s. 79].

W sekcji F.7 omawiamy autorytarny charakter “prawa naturalnego”, nie będziemy więc tego robić tutaj. Jednakże musimy tu wypunktować wnioski polityczne, jakie Locke wyciąga ze swoich idei. Streszczenie Pateman warto przytoczyć w całości:

Locke wierzył, że “posłuszeństwo trwa tylko dopóki trwa ochrona. Jednostki w jego doktrynie są zdolne do samodzielnego podejmowania działań w celu uleczenia swojego losu politycznego [...] ale to wcale jeszcze nie znaczy, że teoria Locke’a, jak się to często zakłada, udziela bezpośredniego wsparcia dzisiejszej argumentacji na rzecz prawa do obywatelskiego nieposłuszeństwa [...] Jego teoria dopuszcza tylko dwie alternatywy: albo ludzie w sposób pokojowy krzątają się za swoimi codziennymi sprawami pod ochroną liberalnego, konstytucyjnego rządu, albo znajdują się w stanie buntu przeciwko rządowi, który przestał być ‘liberalny’ i stał się arbitralny i tyrański, i postradał przez to swoje prawo do wymagania posłuszeństwa” [Op. Cit., s. 77].

“Bunt” w teorii Locke’a istnieje wyłącznie w celu stworzenia **nowego** ‘liberalnego’ rządu, nie zaś po to, aby zmieniać istniejące struktury społeczno-ekonomiczne. ‘Liberalny’ rząd

istnieje przecież po to, żeby je chronić. Dlatego jego teoria pokazuje rezultaty *a prioryzmu*, mianowicie negację każdej formy różnicy zdań w społeczeństwie, która mogłaby zmienić “prawo naturalne” w wersji zdefiniowanej przez Locke’a.

Tak więc von Mises, von Hayek i większość prawicowych libertarian odrzuca metodę naukową na rzecz poprawności ideologicznej – jeżeli fakty stoją w sprzeczności z teorią, to można je odrzucić jako zbyt “złożone” albo “wyjątkowe”. Jednakże fakty powinny dostarczać teorii danych, a metodologia każdej teorii powinna wziąć to pod uwagę. Natychmiastowe odrzucanie faktów jest lansowaniem dogmatów. Nie sugerujemy przez to, że teoria powinna być modyfikowana za każdym razem, gdy nadchodzą nowe dane – byłoby to szalone, gdyż wyjątkowe sytuacje **rzeczywiście** się zdarzają, dane mogą być błędne i tak dalej – ale sugerujemy, że jeśli czyjaś teoria **ciągle** wchodzi w konflikt z rzeczywistością, to czas przemyśleć ją od nowa, a nie zakładać, że fakty nie mogą jej unieważnić. Prawdziwy wolnościowiec podszedłby do sprzeczności między rzeczywistością a teorią oceniając dostępne mu fakty i zmieniając teorię, jeśli to konieczne, a nie ignorując rzeczywistość lub odrzucając ją jako “zbyt skomplikowaną”.

Zatem duża część teorii prawicowych libertarian nie jest ani wolnościowa, ani naukowa. Duża część prawicowej myśli libertariańskiej jest bardzo aksjomatyczna. Opiera się na logicznych dedukcjach od takich wyjściowych pewników, jak “posiadanie samego siebie”, albo “nikt nie powinien wszczynać stosowania siły przeciwko komuś innemu”. Stąd bierze się duże znaczenie naszych rozważań na temat von Misesa, gdyż wykazują one niebezpieczeństwa tkwiące w takim podejściu, mianowicie tendencję do pomijania/odrzucając konsekwencji tychże ciągów przyczynowo-skutkowych, i wręcz do usprawiedliwiania ich przy pomocy owych pewników, a nie na podstawie faktów. Na dodatek stosowana metodologia jest tego rodzaju, że byłoby uczciwe przekonywanie, iż prawicowi libertarianie dochodzą do krytykowania rzeczywistości, ale rzeczywistość nigdy nie może zostać wykorzystana do krytykowania prawicowego libertarianizmu – ponieważ wszelkie dane doświadczone zaprezentowane jako dowody zostaną odrzucone jako “zbyt złożone” albo “wyjątkowe”, a przez to bez znaczenia (o ile nie można ich wykorzystać do poparcia tez prawicowych libertarian, oczywiście).

Stąd argumentacja W. Duncana Reekie’go (cytującego czołowego ekonomistę szkoły austriackiej Israela Kirznera), że “praca empiryczna ‘pełni funkcję ustanawiania **stosowności** poszczególnych twierdzeń, a więc **dawania obrazu** ich działania’ [...] Potwierdzenie teorii jest niemożliwe, ponieważ nie ma żadnych stałych [wielkości] w ludzkim działaniu. Nie jest też potrzebne, ponieważ twierdzenia same opisują stosunki logicznie wyprowadzane na podstawie hipotetycznych warunków. Niepowodzenie logicznie wyprowadzonego pewnika przy dopasowywaniu się do faktów nie przekreśla go jako nieważnego, raczej ‘mogłoby ono po prostu wskazywać na jego niestosowność’ do okoliczności w danym przypadku” [Markets, Entrepreneurs and Liberty (Rynki, przedsiębiorcy i wolność), s. 31].

A więc jeśli fakty potwierdzają czyjąś teorię, jest ona słuszna. Jeżeli zaś fakty nie potwierdzają czyjejś teorii, jest ona słuszna w dalszym ciągu, ale tylko w tym przypadku się nie stosuje! Co ma taki wygodny efekt uboczny, że fakty można wykorzystywać **jedynie** do potwierdzania ideologii, **nigdy zaś** do jej obalenia (które jest, według takiego punktu

widzenia, niemożliwe w żaden sposób). Jak przekonywał Karl Popper, “teoria, której nie da się obalić przez żadne dające się pojąć rozumem zdarzenie, jest teorią nienaukową” [**Conjectures and Refutations**, s. 36]. Innymi słowy (jak już zauważyliśmy powyżej), jeśli rzeczywistość stoi sprzeczności z twoją teorią, olej rzeczywistość!

Kropotkin miał nadzieję, “że ci, którzy wierzą w [obecne doktryny ekonomiczne] sami się przekonają o swoim błędzie, kiedy tylko ujrzą potrzebę zweryfikowania swoich dedukcji ilościowych przy pomocy badań ilościowych” [**Op. Cit.**, s. 178]. Jednakże stanowisko “szkoły austriackiej” buduje tyle barier chroniących przed taką możliwością, iż jest wątpliwe, czy to nastąpi. Prawicowy libertarianizm ze swoim skupianiem się raczej na wymianie niż na jej konsekwencjach, w istocie zdaje się opierać raczej na usprawiedliwianiu dominacji w kategoriach swoich dedukcji niż na analizowaniu, co wolność oznacza naprawdę, w kategoriach ludzkiego bytu (zobacz pełniejszą dyskusję w sekcji F.2).

Prawdziwe pytanie brzmi: Dlaczego tego typu teorie są traktowane na serio i wzbudzają takie zainteresowanie? Dlaczego, zważywszy na ich metodologię i tworzone przez nie autorytarne wnioski, po prostu natychmiast się ich nie odrzuca? Odpowiedzią po części jest to, że kiepska argumentacja łatwo może uchodzić za przekonującą, gdy znajduje się po tej samej stronie, co przeważające sentymenty i ustrój społeczny. I, oczywiście, istnieje użyteczność takich teorii dla elit rządzących – “ideologiczna obrona przywilejów, wyzysku i prywatnej władzy zawsze będzie mile witana, niezależnie od swojej wartości merytorycznej” [Noam Chomsky, **The Chomsky Reader**, s. 188].

F.2 Co “anarcho”-kapitaliści rozumieją przez “wolność”?

Dla “anarcho”-kapitalistów pojęcie wolności jest ograniczone do pojęcia “wolności od czegoś”. Ich zdaniem wolność oznacza po prostu bycie wolnym od stawiania się ofiarą “wszczychniania stosowania siły”, albo też stan “braku agresji przeciwko czyjejkolwiek osobie albo własności” [Murray Rothbard, **For a New Liberty (O nową wolność)**, s. 23]. Ich ideologii brakuje zrozumienia tego, że rzeczywista wolność musi w sobie łączyć wolność “do czegoś” z wolnością “od czegoś”. Tak samo jest w społecznym tle tej tak zwanej wolności, której bronią.

Zanim zaczniemy omawiać te kwestie, będzie pożytecznie zacytować Alana Hawortha, zwracającego uwagę, że “faktycznie dziwne jest to, jak na pojęciu wolności skupia się **niewiele** uwagi libertariańskich autorów. I jeszcze raz dzieło Nozicka **Anarchy, State, and Utopia (Anarchia, państwo i utopia)** okazuje się modelowym tego przykładem. Wyraz ‘swoboda’ w ogóle się nie pojawia w skorowidzu. Słowo ‘wolność’ pojawia się wprawdzie, ale czytelnik znajduje przy nim tylko jeden odnośnik, do rozdziału ‘Wilt Chamberlain’. Jak na dzieło rzekomo ‘wolnościowe’, stanowi to coś więcej niż niespodziankę. Jest to doprawdy wymowne”, **Anti-Libertarianism**, s. 95].

Dlaczego tak się dzieje? Można to wywnioskować ze sposobu, w jaki “anarcho”-kapitalista definiuje wolność.

Wolność jest uważana w prawicowym społeczeństwie libertariańskim albo “anarcho”-kapitalistycznym za wytwór własności. Jak to ujmuje Murray Rothbard, “libertarianin definiuje pojęcie ‘wolności’ lub ‘swobody’ [...] [jako] sytuacji, w której prawa własności danej osoby

wobec swojego ciała i swoich prawowitych dóbr materialnych nie są naruszane, i nie są atakowane [...] Wolność i nieograniczone prawa własności chodzą ze sobą w parze” [Op. Cit., s. 41].

Jednak ta definicja stwarza pewne problemy. W społeczeństwie tego rodzaju nikt nie może (legalnie) uczynić niczego z własnością kogoś innego, jeśli właściciel tego zabrania. Oznacza to, że jedyna wolność **zagwarantowana** jednostce jest określana przez ilość własności, jaką ona posiada. Ma to taki skutek, że osoba bez żadnej własności nie ma w ogóle zagwarantowanej żadnej wolności (oczywiście poza taką wolnością, by nie zostać zamordowanym, rannym czy też w inny sposób poturbowanym wskutek celowych działań innych osób). Mówiąc prościej, dystrybucja własności stanowi dystrybucję wolności. Sami pravicowi libertarianie tak to definiują. Anarchistów uderza jako coś dziwnego to, że ideologia, która głosi swoje przywiązanie do promowania wolności, niesie ze sobą wniosek, że niektórzy ludzie powinni być bardziej wolni od innych. Jednakże jest to logiczna konsekwencja ich poglądów, wzbudzających poważne wątpliwości, czy “anarcho”-kapitaliści naprawdę są zainteresowani wolnością.

Przyjrząwszy się cytowanej powyżej definicji “wolności” według Rothbarda, możemy dostrzec, że tak naprawdę wolność nie jest już nawet uważana za fundamentalne, niezależne pojęcie. Natomiast stanowi pochodną czegoś bardziej fundamentalnego, mianowicie “uzasadnionych praw” jednostki, utożsamianych z prawami własności. Inaczej mówiąc – zważywszy, że “anarcho”-kapitaliści i pravicowi libertarianie w ogóle uznają prawo do własności za “absolutne”, wynika z tego, że wolność i własność stają się jednym i tym samym. Dobitnie to ujmuje używany podczas kampanii wyborczej do Sejmu w 1991 roku slogan Zjednoczenia Chrześcijańsko-Narodowego: “Tyle wolności, ile własności”. (Oczywiście ZChN nie było partią “libertariańską”, lecz propaństwową, niemniej jednak wywodziło się z tradycji intelektualnych szeroko rozumianej prawicy). Takie podejście sugerowałoby inną nazwę dla pravicowych libertarian, mianowicie “**Propertarianie**” (“**Własnościowcy**”). I nie trzeba powtarzać, że o ile sami nie przyjmujemy poglądu pravicowych libertarian na to, co składa się na “uzasadnione prawa”, to ich twierdzenia, że są oni obrońcami wolności, mają słabe podstawy.

Jeszcze innym ważnym następstwem takiego pojmowania “wolności jako własności” jest to, że wytwarza ono dziwnie wyobcowane poczucie wolności. Wolność, jak już zauważyliśmy, nie jest już uważana za coś bezwzględne, lecz staje się pochodną własności – co ma taki ważny skutek, że można “sprzedać” swoją wolność i nadal być uważanym za wolnego przez tę ideologię. Takie pojmowanie wolności (mianowicie “wolność jako własność”) bywa zazwyczaj określane jako “posiadanie samego siebie”. Ale, stwierdzając rzecz oczywistą, ja nie “posiadam” samego siebie, tak jak gdybym “sam ja” był przedmiotem w jakiś sposób dającym się oddzielić od mojej osobowości – ja **jestem** sobą samym. Natomiast pojęcie “posiadania samego siebie” jest poręczne przy usprawiedliwianiu rozmaitych form dominacji i ucisku – ponieważ wyrażając zgodę (zazwyczaj pod naciskiem warunków życia, musimy zauważyć) na określone kontrakty, jednostka może “sprzedać” (albo wydzierżyć) siebie innym (np. kiedy pracownicy sprzedają swoją siłę roboczą kapitalistom na “wolnym rynku”). W rezultacie “posiadanie samego siebie” staje się sposobem na usprawiedliwianie traktowania ludzi jak przedmiotów – jak na ironię, na usprawiedliwianie tej

samej rzeczy, w celu ukrócenia której to pojęcie zostało wymyślone! Ale tak bywało już z wieloma ideami i koncepcjami w historii. Jak zauważa L. Susan Brown, *“w chwili, w której jednostka ‘sprzedaje’ swoją siłę roboczą komuś innemu, traci ona swoje prawo do samookreślenia, a w jego miejsce zaczyna być traktowana jak bezosobowe narzędzie spełniania woli kogoś innego”* [**The Politics of Individualism**, s. 4].

Wiedząc, że pracownikom płaci się za posłuszeństwo, naprawdę musimy się zdziwić, na jakiej planecie przebywał Murray Rothbard, kiedy przekonywał, że przypisane danej osobie *“usługi pracy mogą ulec alienacji, ale wola nie może”* i że [tak!] *“nie można ulec alienacji od swojej woli, a przede wszystkim od swojej kontroli nad swoim własnym umysłem i ciałem”* [**The Ethics of Liberty (Etyka wolności)**, s. 40, s. 135]. Przeciwstawia on sobie własność prywatną i posiadanie samego siebie, argumentując, że *“wszelka fizyczna własność posiadana przez daną osobę może ulec alienacji [...] Mogę oddać albo sprzedać innej osobie swoje buty, swój dom, swój samochód, swoje pieniądze itp. Ale istnieją pewne rzeczy zasadnicze, które, co jest naturalnym faktem i leży w naturze człowieka, nie mogą ulec alienacji [...] [jego] wola i kontrola nad swoją własną osobą nie dają się wyalienować”* [**Op. Cit.**, ss. 134-5].

Ale *“usługi pracy”* są niepodobne do prywatnego mienia, wyliczanego przez Rothbarda jako dającego się wyalienować. Jak przekonywaliśmy w sekcji B.1 (*“Dlaczego anarchiści występują przeciwko władzy i hierarchii?”*), *“usługi pracy”* i *“wola”* danej osoby nie dają się rozdzielić – jeżeli sprzedajesz swoje usługi pracy, musisz także oddać kontrolę nad swoim ciałem i umysłem innej osobie! Jeżeli pracownica nie słucha rozkazów swojego pracodawcy, zostaje wyrzucona. To, że Rothbard temu zaprzecza, wskazuje na całkowity brak zdrowego rozsądku. Być może Rothbard przekonywałby, że ponieważ pracownica może odejść w każdej chwili, to nie ulega ona alienacji od swojej woli (zdaje się to stanowić sedno jego polemiki z umowami o niewolnictwo – zobacz sekcję F.2.6). Ale taki punkt widzenia jest pominięciem faktu, że między podpisaniem a zerwaniem umowy, w godzinach pracy (a może też i po godzinach, jeśli szef zarządzi obowiązkowe testy na narkotyki albo będzie zwalniał pracowników uczęszczających na wiece związkowe czy anarchistyczne, albo tych, którzy mają *“nienaturalną”* seksualność itp.), pracownik **naprawdę** zostaje wyalienowany od swojej woli i swojego ciała. Rudolf Rocker wyraził to w następujących słowach: *“w realiach kapitalistycznej formacji ekonomicznej [...] nie może być mowy o ‘prawie do swojej własnej osoby’, ponieważ kończy się ono w chwili, gdy jest się zmuszonym do podporządkowania się dyktatowi ekonomicznemu kogoś innego, o ile nie chce się głodować”* [**Anarcho-Syndicalism**, s. 17].

Jak na ironię, prawa własności (o których się mówi, że wynikają z posiadania przez jednostkę siebie samej) w kapitalizmie stają się środkiem, przy pomocy którego jest negowane posiadanie samych siebie w przypadku ludzi nieposiadających własności. Prawo stanowiące założenie (posiadanie samego siebie) ulega zaprzeczeniu przez prawo wywiedzione z tegoż założenia (posiadanie przedmiotów). W kapitalizmie brak własności może być źródłem ucisku w równym stopniu, co brak zadekretowanych praw – z powodu stosunków panowania i podporządkowania stwarzanych przez taką sytuację.

A zatem argumentacja Rothbarda (oprócz tego, że jest sprzeczna sama ze sobą) mija się z sensem (i z realiami kapitalizmu). Owszem, **jeżeli** zdefiniujemy wolność jako *“nieobec-*

ność przemocy”, to wtedy koncepcja mówiąca, że praca najemna nie ogranicza wolności jest nieunikniona. Ale taka definicja jest bezużyteczna. A to dlatego, że maskuje ona struktury władzy i stosunki panowania i podporządkowania. Jak przekonuje Carole Pateman, *“umowa, w której pracownik rzekomo sprzedaje swoją siłę roboczą jest umową, w której, ponieważ nie można go oddzielić od jego umiejętności, sprzedaje dowództwo nad wykorzystywaniem swojego ciała i siebie samego [...] Sprzedawać dowództwo nad wykorzystywaniem siebie samego przez konkretny okres czasu [...] to być niewolnym wyrobnikiem”* [**The Sexual Contract (Kontrakt seksualny)**, s. 151].

Mówiąc prościej, umowy dotyczące “własności” stanowiącej część składową danej osoby nieuchronnie prowadzą do podporządkowania. “Anarcho”-kapitalizm wyklucza to źródło braku wolności ze swojego aparatu pojęciowego. Ale ono wciąż istnieje i ma nadrzędny wpływ na ludzką wolność. Dlatego lepiej jest opisywać wolność jako “kierowanie samym sobą” albo “samookreślenie” – bycie zdolnym do rządzenia swoimi własnymi działaniami (jeśli są podejmowane w pojedynkę) albo do uczestniczenia w wyznaczaniu wspólnych działań (jeśli są one podejmowane w grupie). Ujmując to w inny sposób, wolność nie jest abstrakcyjną koncepcją prawną, lecz konkretną życiową możliwością, by każda istota ludzka miała okazję dojść do pełnego rozwoju wszystkich swoich sił, zdolności i talentów, w jakie wyposażyła ją natura. Kluczowym tego aspektem jest rządzenie swoimi własnymi działaniami, gdy się znajduje ona w stowarzyszeniu (samorządność). Jeśli spojrzymy na wolność w ten właśnie sposób, dostrzeżemy, że należy potępić przemoc, ale też i hierarchię (a więc i kapitalizm, ponieważ w godzinach pracy ludziom nie wolno realizować swoich własnych planów ani mieć niczego do powiedzenia w sprawach ich dotyczących. Są oni wykonawcami poleceń, a nie wolnymi jednostkami).

Anarchiści właśnie dlatego, że rozpoznali autorytarny charakter firm kapitalistycznych, sprzeciwiają się pracy najemnej i kapitalistycznym prawom własności na równi z państwem. Pragną oni zastąpić instytucje mające wbudowane podporządkowanie instytucjami tworzonymi na mocy wolnych związków (mówiąc inaczej, opartymi na samorządności) we **wszystkich** dziedzinach życia, z organizacją gospodarki włącznie. Stąd argumentacja Proudhona, że *“stowarzyszenia ludzi pracy [...] są pełne nadziei zarówno z powodu protestu przeciwko systemowi płac, jak i afirmacji wzajemności”* i że ich ważność polega na *“negowaniu przez nie rządów kapitalistów, pożyczkodawców i rządów”* [**The General Idea of the Revolution (Ogólna idea rewolucji)**, ss. 98-99].

W przeciwieństwie do anarchistycznej, “anarcho”-kapitalistyczna definicja wolności pozwala na wydzierżawianie wolności jednostki komuś innemu, przy czym utrzymuje się, że ta osoba jest wciąż wolna. Może się wydawać dziwne, że ideologia głosząca swoje poparcie dla wolności nie widzi niczego złego w alienacji i odmawianiu wolności. Ale jeśli znamy konkretne fakty, to się nie zdziwimy. W końcu teoria umowy społecznej to *“strategia teoretyczna, usprawiedliwiająca poddaństwo, przedstawiane jako wolność”* i nic więcej. Nic zatem dziwnego, że kontrakt *“tworzy relację podporządkowania”*, a nie wolności [Carole Pateman, **Op. Cit.**, s. 39, s. 59].

Każda próba zbudowania ram etycznych, która wychodzi od abstrakcyjnego pojęcia jednostki (jak to robi Rothbard stosując swą metodę *“uzasadnionych praw”*) doprowadzi do

dominacji i ucisku wśród ludzi, **nie do** wolności. Rzeczywiście, Rothbard stanowi przykład niebezpieczeństw, jakie niesie ze sobą filozofia idealistyczna. Ostrzegał przed nimi Bakunin, kiedy przekonywał, że *“materializm neguje wolną wolę i doprowadza do ustanowienia wolności; idealizm, w imię godności człowieka, zwiastuje wolną wolę i na gruzach wszystkich swobód zakłada władzę”* [**God and the State (Bóg i państwo)**, s. 48]. O tym, że tak właśnie jest w przypadku “anarcho”-kapitalizmu, można się przekonać na podstawie poparcia, jakiego całym sercem udziela Rothbard pracy najemnej i regułom narzucanym przez posiadaczy własności tym, którzy wykorzystują ich własność, lecz jej nie posiadają. Rothbard, opierając się na abstrakcyjnym indywidualizmie, nie może dojść do niczego innego, jak tylko do usprawiedliwiania władzy przeciwko wolności.

Ujmując rzecz całościowo, możemy zobaczyć, że logika prawicowo-libertariańskiej definicji “wolności” doprowadza do zaprzeczenia sobie samej, ponieważ owocuje stworzeniem i sprzyjaniem **władzy**, która jest **przeciwieństwem** wolności. Na przykład, jak wskazuje Ayn Rand, *“człowiek musi podtrzymywać swoje życie swoim własnym wysiłkiem; człowiek, który nie ma prawa do wytworów swojego wysiłku, nie ma środków, by podtrzymywać swoje życie. Człowiek, który produkuje, podczas gdy inni zbywają jego wyroby, jest niewolnikiem”* [**The Ayn Rand Lexicon: Objectivism from A to Z**, ss. 388-9]. Ale, jak zostało wykazane w sekcji C, kapitalizm opiera się na, jak to ujął Proudhon, pracy robotników *“dla przedsiębiorcy, który płaci im i zatrzymuje ich wyroby”*, a więc jest formą **kradzieży**. A zatem, według **własnej** logiki “wolnościowego” kapitalizmu, kapitalizm opiera się nie na wolności, ale na (płatnym) niewolnictwie; ponieważ odsetki, zyski i czynsze pochodzą z **niezapłaconej** pracy, znaczy to, że *“inni zbywają jego [tak!] wyroby”*.

A jeżeli społeczeństwo **będzie kierowane** w oparciu o system opierający się na płacach i zyskach, sugerowany przez “anarchistycznych” i “libertariańskich” kapitalistów, wolność stanie się towarem. Im więcej masz pieniędzy, tym więcej swobód dostajesz. W takim razie, skoro pieniądze są dostępne tylko tym, którzy je zarabiają, libertarianizm opiera się na klasycznym powiedzeniu *“praca czyni wolnym!”* (***Arbeit macht frei!***), które naziści umieszczali na bramach swoich obozów koncentracyjnych. Oczywiście, ponieważ jest to kapitalizm, motto to będzie nieco odmienne w przypadku tych na szczytach. W tym przypadku będzie ono brzmiało *“cudza praca czyni wolnym!”* – jest to truizm w każdym społeczeństwie opierającym się na własności prywatnej i wypływającej z niej władzy.

Dlatego można się spierać z twierdzeniem, że libertariańskie albo “anarcho”-kapitalistyczne społeczeństwo zawierałoby w sobie mniejszy brak wolności czy mniej przemocy niż “kapitalizm istniejący naprawdę”. W przeciwieństwie do anarchizmu, “anarcho”-kapitalizm ze swoimi ciasnymi definicjami ogranicza wolność jedynie do kilku dziedzin życia społecznego i przemilcza dominację i władzę w pozostałych dziedzinach. Jak wskazuje Peter Marshall, podawana przez prawicowego libertarianina *“definicja wolności jest wyłącznie negatywna. Upomina się o nieobecność przemocy, ale nie może zagwarantować wolności pozytywnej, wyrażającej się w autonomii i niezależności jednostki”* [**Demanding the Impossible (Żądanie niemożliwego)**, s. 564]. Zawężając wolność do tak ograniczonego zakresu działalności człowieka, “anarcho”-kapitalizm udowadnia, iż jest oczywiste, że **nie**

jest on formą anarchizmu. Prawdziwi anarchiści popierają wolność w każdej dziedzinie życia jednostki.

F.2.1 Jakie są konsekwencje definiowania wolności w kategoriach praw (własności)?

Zmiana obrony wolności w obronę praw (własności) ma ważne konsekwencje. Po pierwsze, pozwala prawnikom libertarianom na wnioskowanie, że własność prywatna jest podobna “zjawiskom natury”, a więc na dowodzenie, że będące jej wytworem ograniczenia wolności można pominąć. Można to dojrzeć w argumentacji Roberta Nozicka, że decyzje są dobrowolne, o ile ograniczenia czyichś działań nie są spowodowane czynami ludzi, naruszającymi prawa innych. A zatem w “czystym” społeczeństwie kapitalistycznym ograniczenia wolności powodowane przez płatne niewolnictwo tak naprawdę nie będą ograniczeniami, ponieważ pracownik dobrowolnie podpisuje umowę. Warunki życia, które popchnęły pracownika do zawarcia tej umowy są bez znaczenia, ponieważ zostały stworzone przez ludzi korzystających ze swoich praw i nie łamiących praw innych (zobacz rozdział “*Voluntary Exchange*” (“Dobrowolna wymiana”) w książce **Anarchy, State, and Utopia (Anarchia, państwo i utopia)**, ss. 262-265).

To zaś znaczy, że w społeczeństwie “dobrowolność działań danej osoby zależy od tego, co jej ogranicza pole wyboru. Jeżeli sprawiają to zjawiska naturalne, działania są dobrowolne. (Mogę dobrowolnie pójść na piechotę w pewne miejsce, w które wolałbym polecieć bez niczyjej pomocy)” [**Anarchy, State, and Utopia (Anarchia, państwo i utopia)**, s. 262]. Analogicznie, skutki dobrowolnych działań i przekazywanie własności można rozpatrywać wraz ze “zjawiskami natury” (w końcu są one wypadkowymi “praw naturalnych”). Oznacza to, że warunki życia stwarzane przez istnienie i wykorzystywanie własności w istocie można uznawać za zjawisko “naturalne”. A więc działania, jakie podejmujemy w odpowiedzi na te warunki są z tego powodu “dobrowolne”, a my jesteśmy “wolni” (Nozick na s. 263 przedstawia przykład kogoś, kto poślubia jedyną dostępną osobę – wszystkie osoby bardziej atrakcyjne już wybrały innych – jako przypadek działania, które jest dobrowolne, pomimo wyeliminowania przez prawomocne działania innych ludzi wszystkich alternatyw, za wyjątkiem najmniej atrakcyjnej. Nie trzeba przypominać, że ten przykład może być – i jest – stosowany do pracowników na rynku – chociaż oczywiście nikt nie umrze z głodu, jeśli zdecyduje się nie zawrzeć małżeństwa).

Jednakże w takiej argumentacji nie zauważa się, że własność jest czymś odmiennym od siły ciężkości albo biologii. Oczywiście niemożność latania nie ogranicza wolności. Ani też niemożność podskoczenia w powietrzu na wysokość trzech metrów. Ale w przeciwieństwie do siły ciężkości (na przykład) własność prywatna musi być chroniona przez prawa i policję. Nikt nie będzie nas powstrzymywał przed lataniem, ale systemy prawne i siły policyjne muszą istnieć, by była szanowana własność kapitalistyczna (i władza jej posiadaczy). Dlatego twierdząc, że własność prywatną w ogóle, a kapitalizm w szczególności można uważać za “zjawiska natury”, tak jak siłę grawitacji, nie wzięto pod uwagę ważnego faktu:

mianowicie, że ludzie zaangażowani w gospodarkę muszą zaakceptować reguły jej funkcjonowania – reguły, które np. pozwalają na egzekwowanie kontraktów; zabraniają wykorzystywania własności kogoś innego bez jego zgody (“kradzież”, wkroczenie na cudzy teren, naruszanie praw autorskich itp.); zakazują “spiskowania”, nielegalnych zgromadzeń, zamieszek itp.; i tworzą monopole poprzez regulacje, licencje, koncesje, patenty itp. Znaczy to, że kapitalizm musi włączać mechanizmy odstrasające przed przestępstwami przeciwko własności, jak również mechanizmy rekompensaty i kary, jeśli już takie przestępstwa zostaną popełnione. Mówiąc inaczej, faktycznie kapitalizm jest czymś o wiele więcej niż tylko “dobrowolną wymianą dwustronną”, ponieważ aby zagwarantować swe funkcjonowanie, **musi** zawierać w sobie mechanizmy policyjne, rozjemcze i ustawodawcze. Dlatego rynek kapitalistyczny jest instytucją społeczną tak samo jak państwo. A wynikający z jego funkcjonowania podział dóbr jest z tego powodu podziałem usankcjonowanym przez społeczeństwo kapitalistyczne. Jak zaznaczył Benjamin Franklin, “Własność prywatna [...] jest tworem społeczeństwa i jest poddana nakazom tegoż społeczeństwa”.

A więc totalnie mija się z sensem następująca teza Sir Isaiaha Berlina (będącego głównym nowoczesnym źródłem pojęć “negatywnej” i “pozytywnej” wolności – chociaż musimy dodać, że Berlin nie był pravicowym libertarianinem), mówiąca, że “jeżeli moje ubóstwo jest jakiegoś rodzaju chorobą, uniemożliwiającą mi kupno chleba [...] tak jak bycie chromym uniemożliwia mi bieganie, to naturalne jest, że ta niemożność nie zostanie opisana jako brak wolności” [“Two Concepts of Liberty”, w: **Four Essays on Liberty**, s. 123]. Jeśli masz kulawą nogę, to oficerowie policji nie przyjdą do ciebie, żeby powstrzymać cię przed bieganiem. Nie muszą. Jednak **są oni niezbędni**, by chronić własność przed wydziedziczonymi i tymi, którzy odrzucają kapitalistyczne prawa własności.

Oznacza to, że wykorzystując takie pojęcia, jak wolność “negatywna” i przemilczając społeczny charakter własności prywatnej pravicowi libertarianie usiłują usunąć wolność z dyskusji i skierować tę dyskusję ku “biologii” i innym zjawiskom naturalnym. I w bardzo wygodny sposób, przyznając prawom własności miejsce obok prawa powszechnego ciężenia i innych praw natury, udaje im się ograniczyć zakres dyskusji nawet w dziedzinie praw.

Oczywiście przemocy i ograniczeniom wolności **można** stawiać opór, w przeciwieństwie do “sił naturalnych”, takich jak grawitacja. Dlatego jeżeli jest tak, jak przekonuje Berlin, iż wolność “negatywna” oznacza “brak swobód politycznych tylko wtedy, gdy to istoty ludzkie uniemożliwiają nam osiągnięcie celu”, to wtedy musimy uznać, że rzeczywiście kapitalizm opiera się na takim braku swobód – ponieważ prawa własności muszą być egzekwowane przez istoty ludzkie (“*Inni mi uniemożliwiają robienie tego, co w innym wypadku mógłbym robić*”). W końcu, jak to zauważył Proudhon już dawno temu, rynek jest wytworem człowieka, a więc wszelki przymus, jaki ten rynek narzuca, stanowi przemoc człowieka wobec człowieka. A zatem prawa ekonomii nie są aż tak nienaruszalne jak prawa natury [przeczytaj o tym w książce Alana Rittera **The Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon (Myśl polityczna Pierre-Josepha Proudhona)**, s. 122]. Albo też, ujmując to w nieco odmienny sposób, kapitalizm wymaga przemocy do swego funkcjonowania. A zatem **nie jest podobny** “zjawiskom natury”, niezależnie od tego, co na ten temat by nie powiedział Nozick (tzn. pra-

wa własności muszą zostać określone i być egzekwowane przez istoty ludzkie, aczkolwiek charakter rynku pracy wynikający z definicji własności kapitalistycznej jest tego rodzaju, że bezpośrednia przemoc zazwyczaj nie jest potrzebna). Prawicowi libertarianie tak naprawdę przyznają się do takich wniosków, ponieważ argumentują, że ramy prawne społeczeństwa powinny zostać ustalone w taki, a nie inny sposób. Mówiąc prościej, przyznają, że społeczeństwo nie jest niezależne od oddziaływań międzyludzkich, a więc może ulec zmianie.

Być może, i wydaje nam się, że jest to prawda, sprawa wygląda tak, że “anarcho”-kapalista czy prawicowy libertarianin będzie twierdził, że to dopiero **rozmyślne** działania innych istot ludzkich, naruszające czyjeś (zdefiniowane przez libertarian) prawa, są tymi, które powodują brak wolności (“określamy wolność [...] jako **nieobecność agresji ze strony innego człowieka, skierowanej przeciwko osobie lub mieniu danego człowieka**” [Rothbard, **The Ethics of Liberty (Etyka wolności)**, s. 41]). A więc – jeśli nikt umyślnie nie stosuje wobec ciebie przemocy, to wtedy jesteś wolny. W ten sposób funkcjonowanie rynku kapitalistycznego można umieścić obok “zjawisk natury” i pomijać je jako źródło braku wolności. Jednakże po chwilce namysłu dojdziemy do wniosku, że tak nie jest. Zarówno umyślne, jak i nieumyślne działania mogą pozbawiać jednostki wolności.

Założmy (posługując się przykładem stanowiącym parafrazę argumentów z wyśmienitej książki Alana Hawortha **Anti-Libertarianism**, s. 49), że ktoś cię porywa dla okupu i umieszcza w głębokim (utworzonym przez naturę) kraterze, położonym wiele kilometrów od jakiegokolwiek zamieszkałej okolicy, z którego wydzwignięcie się na powierzchnię jest niemożliwe. A teraz założmy, że inna osoba przechadza się obok i nieoczekiwanie wpada do tego samego krateru.

Według prawicowego libertarianizmu, chociaż ty nie jesteś wolna/wolny (tzn. podlegasz rozmyślnej przemocy), to twój towarzysz niedoli, uwięziony razem z tobą w kraterze, cieszy się doskonałą wolnością, ponieważ podlega “zjawiskom naturalnym” a nie działaniom ludzi (rozmyślnym bądź nie). Albo może jeszcze dokonuje on “dobrowolnego wyboru”, aby pozostać w kraterze. W końcu to “tylko zjawiska naturalne” ograniczają jego pole działania. Ale jest chyba oczywiste, że oboje znajdujecie się w **dokładnie takim samym położeniu**, macie **dokładnie takie same możliwości wyboru**, a więc w **jednakowym stopniu** brakuje wam wolności! Dlatego taka definicja “wolności”, która stwierdza, że tylko umyślne działania innych – na przykład przemoc – ograniczają wolność, totalnie mija się z sensem.

Dlaczego przykład ten jest ważny? Rozważmy przeprowadzoną przez Murraya Rothbarda analizę sytuacji po zniesieniu pańszczyzny w Rosji i niewolnictwa w Ameryce w latach sześćdziesiątych XIX wieku. Rothbard pisze:

“Ciałouciskanych uzyskało wolność, lecz własność, na której oni pracowali i na posiadanie której wybitnie zasługiwali, pozostała w rękach ich dawnych ciemżycieli. Wraz z władzą ekonomiczną, pozostającą z tego powodu w ich rękach, byli panowie szybko poczuli się raz jeszcze, w dosłownym tego słowa znaczeniu, panami tych, którzy teraz stali się wolnymi dzierżawcami albo robotnikami rolnymi. Niewolnicy i poddani zakosz-

towali wolności, lecz w okrutny sposób zostali pozbawieni jej owoców” [The Ethics of Liberty (Etyka wolności), s. 74].

Ale skonfrontujcie to z twierdzeniami Rothbarda, że jeżeli to siły rynkowe (“dobrowolne transakcje”) doprowadzają do wytworzenia się grupy wolnych dzierżawców bądź wyrobników, to wtedy ci robotnicy i dzierżawcy są wolni (zobacz na przykład **The Ethics of Liberty (Etykę wolności)**, ss. 221-2 w kwestii, dlaczego “władza ekonomiczna” w kapitalizmie nie istnieje). Ale robotnicy, wyrzuci z mienia przez siły rynkowe, znajdują się w **dokładnie** takim samym położeniu, jak byli amerykańscy niewolnicy i rosyjscy poddani. Rothbard dostrzega oczywistości “władzy ekonomicznej” w przypadku tych ostatnich, ale neguje je w przypadku robotników. Ale **położenie** omawianych grup ludzi jest identyczne. I to właśnie ono nas przeraża. To tylko ideologia jest tym, co powstrzymuje Rothbarda przed wyciągnięciem oczywistego wniosku – identyczna sytuacja wytwarza identyczne stosunki społeczne. A więc jeżeli formalnie “wolni” dawni słudzy są podporządkowani “władzy ekonomicznej” i “panom”, to tak samo jest też z formalnie “wolnymi” robotnikami w kapitalizmie! Obydwie warstwy pracowników mogą być formalnie wolne, ale warunki ich życia są tego rodzaju, że ludzie ci są “wolni”, by sprzedawać swoją wolność innym (to znaczy – władza ekonomiczna wytwarza stosunki panowania i zniewolenia pośród formalnie wolnych jednostek).

Dlatego definiowanie przez Rothbarda wolności w kategoriach praw nie dostarcza nam realistycznego i żywego rozumienia wolności. Osoba, której zadekretowane prawa wcale nie zostały naruszone, może dosłownie być niewolnikiem. (I odwrotnie, osoba, której prawa własności naruszono, może nadal być wolna; na przykład trudno byłoby uznać, że narusza jej wolność dziecko, które wchodzi na tyły posesji tej osoby bez jej pozwolenia, aby zabrać stamtąd swoją piłkę, która tam przypadkiem wpadła – tak naprawdę osoba ta nigdy się nie dowie o tym, że dziecko wtargnęło na jej własność, o ile przypadkiem tego nie zobaczy). A więc koncepcja, że wolność oznacza brak agresji przeciwko osobie i jej prawomocnej własności materialnej, usprawiedliwia ogromny **brak wolności** klas pracujących. Nienaruszanie praw własności **nie stanowi** wolności, co wykazuje omówiony przez Rothbarda przykład byłych niewolników. Każdy, który wraz z Rothbardem definiuje wolność “jako **nieobecność agresji ze strony innego człowieka, skierowanej przeciwko osobie lub mieniu danego człowieka**”, ten w społeczeństwie cechującym się głębokimi nierównościami wspiera i usprawiedliwia panowanie kapitalistów i właścicieli ziemskich. Anarchiści od dawna zdawali sobie z tego sprawę, że w nierównym społeczeństwie punkt wyjścia do zawierania umów wyznacza ich skutek, jakim jest władza coraz bardziej absolutna.

Dlaczego tak się dzieje? Po prostu dlatego, że wolność jest owocem oddziaływań **społecznych**, nie zaś wytworem jakichś odosobnionych, abstrakcyjnych jednostek (Rothbard do budowania swojej ideologii wykorzystuje model Robinsona Crusoe). Ale jak przekonywał Bakunin, “wolność jednostki jest funkcją ludzi w społeczeństwie, niezbędnym skutkiem zbiorowego rozwoju ludzkości”. Następnie zaś argumentował, że “człowiek żyjący w odosobnieniu nie może być świadomy swojej wolności [...] Dlatego wolność nie jest cechą odosobnienia, ale oddziaływania, nie wykluczenia, lecz raczej złączenia” [Selected Writings (Pisma wybrane), s. 146, s. 147].

Prawicowi libertarianie, rozpoczynając budowanie swojej definicji wolności od przykładu osoby odizolowanej, kończą wspierając ograniczenia wolności wynikające z zaniedbywania odpowiedniego rozpoznawania faktycznych wzajemnych oddziaływań istot ludzkich, z zaniedbywania faktu, że każda osoba naprawdę znajduje się pod wpływem innych i sama wywiera taki wpływ na innych. Ludzie uświadamiają sobie swoje człowieczeństwo (wolność) w społeczeństwie, nie poza nim. To właśnie **więzi społeczne**, w których bierzemy udział, decydują, do jakiego stopnia jesteśmy wolni. I każda definicja wolności, która jest rozwijana wokół jednostki bez uwzględniania więzi społecznych, jest skazana na tworzenie między jednostkami stosunków panowania, a nie wolności – co czyni teoria Rothbarda (ujmując to nieco inaczej, dobrowolne stowarzyszenie jest niezbędnym, lecz niewystarczającym warunkiem wolności. I to właśnie dlatego anarchiści zawsze podkreślali znaczenie równości – zobacz szczegóły na ten temat w sekcji F.3).

A więc chociaż zjawiska natury mogą ograniczyć nasze pole wyboru i naszą wolność, ważne są warunki, w jakich one działają i eliminowane przez nie opcje (osoba spuszczone na dno krateru nie jest wolna, gdyż dostępne jej możliwości wyboru są bardzo niewielkie; osoba kulawa jest wolna, ponieważ ma szerokie pole wyboru). W taki sam sposób zjawiska społeczne mogą ograniczać naszą wolność i ograniczają ją, ponieważ są wynikiem działań człowieka oraz są stwarzane i chronione przez instytucje społeczne. I znów to właśnie warunki, w jakich jednostki podejmują swoje decyzje i stosunki społeczne stwarzane przez te decyzje są ważne (robotnik, którego nędza popchnęła do podpisania niewolniczej umowy o pracę w fabryce Trzeciego Świata nie jest wolny, ponieważ warunki życia, jakich doświadcza, ograniczyły jego pole wyboru, a stosunki, które zaakceptował, opierają się na hierarchii; osoba, decydująca się na wstąpienie do anarchistycznej komuny jest wolna, ponieważ komuna jest niehierarchiczna, zaś ona sama ma też inne możliwości: przyłączenia się do innej komuny, samodzielnego zarabiania na życie, założenia samemu nowej komuny itp.).

Ujmując sprawę całościowo, stosowane przez prawicowych libertarian pojęcie wolności jest wybrakowane. A to dlatego, że wyznawcy ideologii, która przyjęła nazwę “libertarianizm”, zdają się być zadowoleni z lekceważenia faktycznej wolności. Zamiast tego skupiają się na abstrakcyjnej formie wolności, nie uwzględniającej tak wielu źródeł zniewolenia, co zawęża całe pojęcie, by wreszcie się ono stało czymś niewiele więcej niż tylko usprawiedliwieniem dla autorytaryzmu. Można to obejrzeć sobie na przykładzie stosunku prawicowych libertarian do własności prywatnej i jej wpływu na wolność (co zostało omówione w następnej sekcji).

F.2.2 Jak własność prywatna wpływa na wolność?

Prawicowy libertarianin nie zajmuje żadnego stanowiska wobec faktu, że (absolutne) prawa własności prywatnej mogą prowadzić do ścisłej kontroli posiadaczy własności nad tymi, którzy ich własność wykorzystują, lecz jej nie posiadają (jak pracownicy i dzierżawcy), ani nawet nie przyznaje, że taki problem istnieje. Dlatego wolnorynkowy ustrój kapitalistyczny prowadzi do bardzo wybiórczej i klasowo stronnicznej ochrony “praw” i “swobód”. Na przykład w kapitalizmie “wolność” pracobiorców wchodzi w nieuchronny konflikt z

“wolnością” pracodawców. Gdy akcjonariusze albo ich menedżerowie korzystają ze swojej “wolności gospodarczej”, by zdecydować, jak ich przedsiębiorstwo będzie funkcjonowało, naruszają prawo swojego pracownika do decydowania o tym, jak zostaną wykorzystane jego umiejętności pracy. Mówiąc inaczej, w kapitalizmie “prawa własności” pracodawców wejdą w konflikt z “prawem człowieka” ich pracowników do kierowania samymi sobą, i doprowadzą do ograniczenia tego prawa. Kapitalizm zezwala, by prawo do kierowania samymi sobą mieli tylko nieliczni, a nie wszyscy. Albo, ujmując to inaczej, kapitalizm nie uznaje pewnych praw człowieka za **powszechne**, co czyni anarchizm.

Można to zobaczyć w przeprowadzonej przez ekonomistę ze “szkoły austriackiej”, W. Duncana Reekie’go, obronie pracy najemnej. Chociaż opisuje on “rynek pracy wewnątrz firm” jako “hierarchie”, to stwierdza (swoim najniższym tonem **profesorskim**), że “w takich stosunkach nie ma niczego autorytarnego, dyktatorskiego ani oznaczającego wyzysk. Pracownicy nakazują pracodawcom płacić sumy wymienione w umowach o pracę – tak samo, jak pracodawcy nakazują pracownikom dotrzymywać warunków umowy” [**Markets, Entrepreneurs and Liberty**, s. 136, s. 137]. Zważywszy, że “warunki umowy” obejmują zgodę pracownika na posłuszeństwo poleceniom pracodawcy, i że w przeciwnym razie zostanie on zwolniony, staje się wystarczająco jasne, że wydawanie poleceń na “ryнку pracy wewnątrz firmy” funkcjonuje bezdyskusyjnie **w jedną stronę**. Szefowie mają władzę, pracownikom się płaci za posłuszeństwo. I aż się prosi, żeby się zapytać: **Skoro** umowa o pracę tworzy wolnego pracownika, to dlaczego w godzinach pracy musi on porzucać swoją wolność?

Reekie rzeczywiście w określony sposób przyznaje się do tego braku wolności, gdy zauważa, że “pracownicy firmy na każdym szczeblu hierarchii mogą wypełniać zadania wymagające przedsiębiorczości. Zakres spełniania takiej roli wzrasta, im większą pracownik ma władzę” [**Op. Cit.**, s. 142]. Co oznacza, że pracownicy **podlegają** odgórnej kontroli, ograniczającej działania, na jakie im się pozwala. A zatem w godzinach pracy **nie mają oni** swobody działania, podejmowania decyzji, uczestniczenia w planach organizacyjnych, tworzenia przyszłości i tak dalej. I jest dziwne, że chociaż Reekie przyznał, że firma jest hierarchią, to próbuje on zaprzeczać, by była ona autorytarna czy dyktatorska – jak gdyby mogła istnieć hierarchia bez struktur autorytarnych albo osoba u władzy nie pochodząca z wyboru i nie będąca dyktatorem. Takie pomieszanie pojęć podziela guru “szkoły austriackiej”, Ludwig von Mises, który zapewnia, że “przedsiębiorca i kapitalista nie są nieodpowiedzialnymi autokratami”, ponieważ są oni “bezwzględnie podporządkowani suwerennej władzy konsumenta”, chociaż **już na następnej stronie** przyznaje on, że istnieje “hierarchia zarządzania”, obejmująca “przeciętne-go podwładnego pracodawcę” [**Human Action (Ludzkie działanie)**, s. 809 i s. 810]. Misesowi nie przychodzi do głowy, że kapitalista może być poddany jakiejś tam kontroli konsumenciej, a jednocześnie być autokratą w stosunku do podporządkowanych mu pracowników. I jeszcze raz odkrywamy, jak prawicowy “libertarianin” przyznaje, że kapitalistyczna struktura zarządzania jest hierarchią, a pracownicy podwładnymi, i jednocześnie zaprzecza, by to było autokratyczne wobec pracowników! Zatem w ramach takiej więzi mamy “wolnych” pracowników, którym w najoczywistszy sposób **brakuje** wolności (w znaczeniu rządzenia samymi sobą) – dziwny paradoks. Doprawdy, gdyby czyjeś życie osobiste było tak ściśle

nadzorowane i regulowane, jak to się dzieje z życiem w pracy milionów ludzi na całym świecie, to ten stan rzeczy słusznie by został uznany za ucisk.

Być może Reekie (tak samo jak większość pravicowych libertarian) będzie utrzymywał, że pracownicy dobrowolnie zgadzają się (“przyzwolenie”) na poddanie się dyktaturze szefów (pisze on, że “każdy z uczestników dopiero wtedy wejdzie w porozumienie na zasadzie kontraktu, zwane firmą, gdy będzie wierzył, że przez to jego życie się poprawi. Firma jest po prostu jeszcze jednym przykładem wzajemnie korzystnej wymiany” [Op. Cit., s. 137]). Ale to w niczym nie przeszkadza, by ta relacja była autorytarna czy dyktatorska (a więc by była wyzyskiem, gdyż jest **wybitnie nieprawdopodobne**, by ci na szczycie nie nadużywali swojej władzy dla jeszcze większego wzbogacenia się). I jak będziemy dalej argumentowali w następnej sekcji (i jeszcze zobaczcie sekcje B.4, F.3.1 i F.10.2), w społeczeństwie kapitalistycznym pracownicy mają wybór – albo znaleźć pracę, albo doświadczać rozpaczliwego ubóstwa i/lub głodu.

Trudno się więc dziwić, że ludzie “dobrowolnie” sprzedają swoją pracę i “wyrażają zgodę” na autorytarne struktury! Nie mają wielkiego wyboru zrobienia czegoś innego. Zatem w **obrębie** rynku pracy, pracownicy **mogą** wyszukiwać najlepsze z możliwych warunki pracy i **czynią to**, ale to jeszcze nie znaczy, że ostateczna umowa zostaje przyjęta “dobrowolnie”, a nie siłą warunków życia, ani też że obydwie strony mają jednakową siłę przetargową podczas podpisywania umowy, ani że obydwu stronom zostaje zapewniona wolność. Co oznacza, że totalnie mijają się z sensem przekonywanie (jak to robi wielu pravicowych libertarian), iż wolności nie da się ograniczyć za sprawą pracy najemnej, ponieważ ludzie wchodzi w związki, o których uważają, że doprowadzą do poprawy w porównaniu z ich sytuacją wyjściową. Skoro wyjściowa sytuacja nie jest uznawana za istotną, to takie rozumowanie upada. W końcu wyrażenie zgody na pracę w niewolniczym zakładzie przez 14 godzin dziennie **stanowi** poprawę sytuacji w porównaniu do śmierci głodowej – ale to jeszcze wcale nie znaczy, że ci, którzy wyrażają na to zgodę są wolni tam pracując, ani że oni naprawdę **chcą** tam być. Nie chcą. To właśnie warunki życia, tworzone i umacniane przez prawo, są tym, co zapewnia, że “zgodzą się” oni na taki zamordyzm (a gdy dostaną szansę, zapragną **zmienić** ten stan rzeczy, ale nie będą mogli, gdyż to naruszyłoby prawa własności ich szefów i zostaliby oni poddani represjom za usiłowanie zmiany swojego położenia).

Tak więc “libertariańska” prawica jest zainteresowana tylko wąsko pojętą wolnością (a nie “wolnością” czy “swobodą” jako taką). Można to dostrzec w argumentacji Ayn Rand (czołowego ideologa “wolnościowego” kapitalizmu), że **“Wolność w znaczeniu politycznym oznacza wolność od przemocy ze strony rządu. Nie oznacza wolności od właściciela ziemskiego, ani wolności od pracodawcy, ani wolności od praw natury, które nie zapewniają automatycznie ludziom dobrobytu. Oznacza wolność od zniewalającej władzy państwa – i nic innego!”** [Capitalism: The Unknown Ideal (Kapitalizm – nieznaną ideal), s. 192]. Argumentując w ten sposób, pravicowi libertarianie pomijają ogromną liczbę autorytarnych stosunków społecznych, istniejących w społeczeństwie kapitalistycznym, i co Rand uczyniła powyżej, zakładają, że te stosunki społeczne są podobne “prawom natury”. Natomiast jeżeli ktoś spojrzy na świat bez uprzedzeń, mając na oku maksymalizację wolności, to zobaczy, że główną siłą zniewalającą nie jest państwo, lecz kapitalistyczne stosunki społeczne (wskazane w sekcji B.4).

Prawicowy “wolnościowiec” jest zatem daleki od bycia obrońcą wolności. Faktycznie jest on żarliwym obrońcą określonych form władzy i dominacji. Jak zauważył Piotr Kropotkin, *“nowoczesny indywidualizm zapoczątkowany przez Herberta Spencera, jest, tak samo jak krytyczna teoria Proudhona, mocnym osądem zagrożeń i zła rządu, ale proponowane przezeń praktyczne rozwiązanie tego problemu społecznego jest żalosne – tak żalosne, że doprowadziłoby nas do rozważań, czy przypadkiem mówienie o ‘niestosowaniu siły’ nie jest po prostu wymówką dla popierania panowania ziemian i kapitalistów”* [Act For Yourselves (Działaj dla siebie samego), s. 98].

Bronić “wolności” posiadaczy własności to bronić władzy i przywilejów – czyli inaczej państwowości. A więc, rozważywszy pojęcie wolności jako “wolności od”, staje się jasne, że broniąc własności prywatnej (w przeciwieństwie do mienia osobistego), “anarcho”-kapitalista broni potęgi i władzy posiadaczy własności, by zarządzili korzystającymi z “ich” własności. I jeszcze musimy zauważyć, broni wszystkich tych małych tyranii, które czynią życie zawodowe tak wielu ludzi frustrującym, stresującym i beznadziejnym.

Natomiast anarchizm z samej definicji sprzyja takim organizacjom i stosunkom społecznym, które są niehierarchiczne i nieautorytarne. W przeciwnym bowiem wypadku niektórzy ludzie będą bardziej wolni od innych. Brak zaatakowania hierarchii prowadzi do ogromnych sprzeczności w myśleniu. Na przykład, skoro brytyjska armia jest armią ochotniczą, to jest ona organizacją “anarchistyczną”! (zobacz w następnej sekcji dyskusję o tym, dlaczego “anarcho”-kapitalistyczne pojęcie wolności pozwala również państwu na okazywanie się “wolnościowym”)

Mówiąc prościej, “pełne kapitalistyczne prawa własności” nie chronią wolności. Faktycznie stanowią jej czynne zaprzeczenie. Ale ten brak wolności jest nieuchronny tylko wtedy, gdy zaakceptujemy kapitalistyczne prawa własności prywatnej. Jeżeli je odrzucimy, będziemy mogli próbować tworzyć świat oparty na wolności we wszystkich dziedzinach życia, a nie tylko w niektórych.

F.2.3 Czy teoria “anarcho”-kapitalistyczna może usprawiedliwić istnienie państwa?

Dosyć ironiczne jest to, że ideologia “anarcho”-kapitalistyczna mogłaby pozwolić na usprawiedliwienie istnienia państwa wraz z hierarchią kapitalistyczną. Dzieje się tak dlatego, że powodem, dla którego władza kapitalistów jest do zaakceptowania dla “anarcho”-kapitalisty, jest jej “dobrowolność” – nikt nie zmusza pracownika do wstępowania do akurat tego przedsiębiorstwa ani do pozostawania w nim (nacisk warunków życia jest nieistotny wedle tego punktu widzenia). Zatem kapitalistyczna dominacja nie jest wcale dominacją. Ale to samo można by rzec również o wszystkich demokratycznych państwach. Niewiele państw wzbrania swoim obywatelom emigracji – wolno im opuścić swoje państwo w dowolnym momencie i przenieść się do jakiegokolwiek innego państwa, które ich zechce (jest to dokładnie to samo, co pracownicy mogą robić z przedsiębiorstwa-

mi). Oczywiście **istnieją też** różnice między tymi dwoma rodzajami władzy – anarchiści temu nie zaprzeczają – lecz podobieństwa są aż nazbyt oczywiste.

“Anarcho”-kapitalista mógłby argumentować, że zmiana posady jest łatwiejsza niż zmiana ojczyzny. I czasami to jest słuszne – ale nie zawsze. Owszem, zmiana ojczyzny naprawdę wymaga wyprowadzenia się z domu i pozostawienia swojego mienia albo przeniesienia go na wielką odległość. Ale takie same wymagania może przynieść ze sobą zmiana posady (w istocie jeśli pracownik musi przeprowadzić się na drugi koniec kraju albo i świata, aby dostać posadę, “anarcho”-kapitaliści będą to wychwalać jako przykład dobrodziejstw “elastycznego” rynku pracy). Owszem, państwa często przeprowadzają pobór obywateli do armii i wysyłają ich w niebezpieczne miejsca. Ale i szefowie często zmuszają swoich pracowników do godzenia się na niebezpieczne warunki pracy pod groźbą zwolnienia. Owszem, wiele państw rzeczywiście ogranicza wolność słowa i stowarzyszania się. Ale i szefowie też. Owszem, państwa ściągają od swoich obywateli podatki. Ale też i właściciele ziemscy i przedsiębiorstwa pozwalają innym na korzystanie ze swojej własności dopiero wtedy, gdy dostaną w zamian pieniądze (tzn. czynsze albo zyski). Owszem, jeśli pracownik albo dzierżawca rolny nie dostarczy swojemu pracodawcy albo właścicielowi swojej ziemi wystarczających zysków, to szybko zostanie wyrzucony za drzwi. Oczywiście pracownicy mogą zakładać swoje własne firmy, ale i obywatele mogą założyć swoje własne państwo, o ile przekonają istniejące państwo (właściciela zasobów gruntu), by im oddało albo sprzedało ziemię. Założenie przedsiębiorstwa również wymaga, by dotychczasowi właściciele sprzedali albo oddali swoje zasoby tym, którzy ich potrzebują. Oczywiście w państwie demokratycznym obywatele mogą wywierać wpływ na charakter praw i nakazów, którym będą posłuszni. W kapitalistycznym przedsiębiorstwie nic takiego nie ma miejsca.

Wynika z tego logicznie, że “anarcho”-kapitalizm będzie musiał uznać zbiór państw, z których w każdej chwili można odejść, za “anarchistyczny” i nie stanowiący źródła dominacji. Jeżeli przyzwolenie (a nie odejście) jest tym, czego się wymaga, by kapitalistyczne panowanie przestało być dominacją, to wtedy to samo rzecz można też i o dominacji państwa. Stephen L. Newman dochodzi do takiego samego wniosku:

“Gdy cena za korzystanie z twojej wolności jest koszmarnie wysoka, jaka jest praktyczna różnica między nakazami państwa a nakazami wydawanymi przez twojego pracodawcę? [...] Chociaż warunki te rzekomo nie są identyczne, to upoważnienie niezadowolonych do skorzystania z prawa do porzucenia w dowolnej chwili swoich posad, zdaje się z zasady nie być niczym innym od powiedzenia dysydemtom politycznym, że mają prawo udać się na emigrację” [Liberalism at Wit’s End (Liberalizm w ślepym zaułku), ss. 45-46]

Murray Rothbard na swój sposób się z tym zgadza:

*“Gdyby można było powiedzieć o państwie, że słusznie **posiada** swoje terytorium, to byłoby z jego strony słuszne ustanawiać zasady dla każdego, który zakłada, że będzie żyć na jego obszarze. Może ono prawomocnie rekwirować albo kontrolować własność*

prywatną, ponieważ **nie** mawłasności prywatnej na jego obszarze, gdyż naprawdę ono posiada całą powierzchnię swojej ziemi. **Dopóki** więc państwo pozwala swoim poddanym na opuszczanie swojego terytorium, można powiedzieć, że działa ono tak jak każdy inny właściciel, który ustanawia zasady dla ludzi żyjących na jego własności” [**The Ethics of Liberty (Etyka wolności)**, s. 170]

Rothbard przekonuje, że **tak nie jest** po prostu dlatego, że państwo nie nabyło swojej własności w “sprawiedliwy” sposób i że wysuwa roszczenia do dziewiczej ziemi (obydwa te zastrzeżenia naruszają “gospodarską” teorię własności, stworzoną przez tegoż samego Rothbarda – przeczytaj szczegóły na jej temat i jej krytykę w sekcji F.4.1). Rothbard argumentuje, że taka obrona państwowości (państwa jako posiadacza własności) jest nierealistyczna i ahistoryczna. Ale jego własne świadectwa na temat genezy własności są jednako nierealistyczne i ahistoryczne. Nie powstrzymuje go to przed popieraniem kapitalizmu. Kali kraść – to dobrze; Kalemu ktoś coś ukraść – oj, to przestępstwo.

Toteż Rothbard twierdzi, że państwo jest złem, a jego roszczenia do władzy fałszywe – po prostu dlatego, że weszło ono w posiadanie zasobów, do własności których rości sobie prawa, “niesprawiedliwie” – na przykład na drodze przemocy i przymusu (zobacz **The Ethics of Liberty (Etykę wolności)**, ss. 170-1. Rothbard próbuje tam objaśniać, dlaczego państwo nie powinno zostać uznane za właściciela ziemi). A nawet **gdyby** państwo **było** właścicielem swojego terytorium, nie mogłoby sobie przywłaszczać dziewiczej ziemi (choć, jak zauważa on w innym miejscu, “rozległa” ziemia do zdobycia dla amerykańskich pionierów już nie istnieje “i nie ma sensu płakać z tego powodu” [**Op. Cit.**, s. 240]).

A więc tym, co według Rothbarda czyni hierarchię prawomocną jest sposób nabycia własności, od której ona pochodzi, tzn. czy została ona nabyta sprawiedliwie, czy też nie. Co nasuwa nam kilka **bardzo** ważnych wniosków.

Po pierwsze, Rothbard otwarcie przyznaje, że istnieją bardzo duże podobieństwa między państwowością a kapitalizmem. Argumentuje, że **gdyby** państwo rozwinęło się w “sprawiedliwy” sposób, to wtedy mielibyśmy doskonale usprawiedliwienie dla rządzenia przez nie (“ustalania zasad”) tymi, którzy “wyrażają zgodę” na życie na jego terytorium **dokładnie** z tych samych powodów, dla których mamy usprawiedliwienie dla posiadacza własności. Mówiąc prościej, własność prywatną można uznać za “sprawiedliwie” założone państwo! Te podobieństwa między własnością a państwem zostały już dawno zauważone przez anarchistów. I to właśnie dlatego odrzucamy własność prywatną razem z państwem (w końcu już Proudhon zauważył, że “własność to despotyzm” i “kradzież”). Ale zdaniem Rothbarda coś może wyglądać jak państwo (tzn. stanowić monopol na podejmowanie decyzji na danym obszarze) i działać jak państwo (tzn. ustalać zasady dla ludzi, rządzić nimi, narzucać monopol na stosowanie siły), ale nie być państwem. Ale jeśli coś wygląda jak kaczką i kwacze, to jest kaczką. Bez sensu jest twierdzenie, że tym, co się liczy, jest geneza danej rzeczy – na przykład sklonowana kaczką jest kaczką w dokładnie takim samym stopniu jak urodzona naturalnie. Organizacja państwowa jest autorytarna niezależnie od tego, czy wywodzi się ze “sprawiedliwych”, czy “niesprawiedliwych” źródeł. Czy przekształcenie własności ziemi z państwowej w kapitalistyczną **rzeczywiście** sprawia, że stosunki panowania wytworzone

przez wydziedziczenie rzesz ludzkich stają się mniej autorytarne i zniewalające? Oczywiście, że nie.

Po drugie, znaczna część własności w kapitalizmie “istniejącym naprawdę” stanowi bezpośredni albo pośredni wytwór prawa państwowego i przemocy państwa (“*wyłonienie się zarówno przemysłowego, jak i rolnego kapitalizmu w Wielkiej Brytanii* [musimy dodać, że i gdzie indziej] *nie mogłoby nastąpić bez uciekania się do przemocy państwa – legalnej albo i nie*” [Brian Morris, *Ecology & Anarchism*, s. 190]). Jeżeli roszczenia państwa do posiadania terytorium są nieważne z powodu jego historii, to wtedy tak samo jest też i z wieloma innymi roszczeniami (w szczególności tymi, które dotyczą ziemi). Ponieważ pierwotne stworzenie własności było nieprawomocne, to nieprawomocne są też transakcje, które z niego wynikły. Zatem skoro roszczenia państwa do praw własności są nieważne, to nieważna jest też zdecydowana większość roszczeń kapitalistów (jeżeli nie wszystkie). Jeżeli państwowe ustawy są nieprawomocne, to nieprawomocne są też reguły kapitalistów. Jeśli podatki są bezprawne, to bezprawne są też czynsze, odsetki i zyski. “Historyczna” argumentacja Rothbarda przeciwko państwu może zostać równie dobrze zastosowana przeciwko własności prywatnej. I jeśli jedno z nich okaże się nieusprawiedliwione, to i drugie też.

Po trzecie, **gdyby** państwo rozwinęło się “sprawiedliwie”, to Rothbard tak naprawdę nie miałby nic przeciwko niemu! Dziwny punkt widzenia jak na anarchistę. Logicznie z niego wynika, że gdyby system korporacyjnych państw rozwinął się w wyniku funkcjonowania kapitalistycznego rynku, to “anarcho”-kapitalista nie miałby nic przeciwko temu systemowi. Można to zobaczyć patrząc na poparcie udzielane przez “anarcho”-kapitalistów miastom będącym własnością korporacji, mimo że słusznie zostały one opisane jako “*przemysłowy feudalizm*” (patrz sekcja F.6, gdzie jest więcej na ten temat).

Po czwarte, argumentacja Rothbarda zakłada, że podobne warunki życia, tworzące podobne stosunki dominacji i zniewolenia, są w jakiś dziwny sposób odmienne, w zależności od tego, czy zostały stworzone metodami “*sprawiedliwymi*”, czy “*niesprawiedliwymi*”. Rothbard twierdzi, że ponieważ własność została “*sprawiedliwie*” nabyta, znaczy to, iż władza kapitalisty nad swoimi pracownikami jest czymś całkowicie odmiennym od władzy państwa nad swoimi podwładnymi. Ale taka teza jest fałszywa – zarówno podwładny/obywatel państwa, jak i pracobiorca znajdują się w podobnym związku opierającym się na dominacji i autorytaryzmie. Jak przekonywaliśmy w sekcji F.2.2, to w jaki sposób dana osoba znajdzie się w jakimś położeniu nie jest ważne przy rozważaniu, na ile jest ona wolna. Zatem osoba, która “*wyraża zgodę*” na bycie rządzoną przez kogoś innego, ponieważ wszystkie dostępne zasoby znajdują się w rękach prywatnych, jest w dokładnie tej samej sytuacji, co osoba, która musi przyjąć obywatelstwo jakiegoś państwa, ponieważ wszystkie dostępne zasoby są własnością tego czy innego państwa. Obydwie osoby nie są wolne i stanowią składnik autorytarnych więzi opierających się na dominacji.

I na koniec – chociaż “anarcho”-kapitalizm może być społeczeństwem “*sprawiedliwym*”, to zdecydowanie **nie może być** wolnym. Będzie nacechowany wszechobecną hierarchią, brakiem wolności i aparatami rządowymi. Ale te ograniczenia wolności będą miały charakter prywatny. Jak wskazują pisma Rothbarda, posiadacz własności i państwo wytwarzają takie same autorytarne stosunki społeczne, będące wspólną cechą funkcjonowania oboj-

ga. Jeżeli etatyzm jest zniewoleniem, to i kapitalizm też. I musimy dodać, że szkodzi nas to, że ustrój podkopujący wolność może być “sprawiedliwy”. Czy “sprawiedliwość” będzie można kiedykolwiek zrealizować w społeczeństwie, w którym jedna klasa ludzi ma większą władzę i swobodę niż inna? Jeśli jedna strona znajduje się w gorszym położeniu, to nie będzie miała wielkiego wyboru, jak tylko zgodzić się na niekorzystne warunki proponowane przez stronę w lepszym położeniu (patrz sekcja F.3.1). W takiej sytuacji “sprawiedliwy” skutek będzie nieprawdopodobny, gdyż każda uzgodniona umowa będzie wykrzywiona na korzyść jednej strony kosztem drugiej.

Konsekwencje tych wniosków są ważne. Łatwo możemy sobie wyobrazić taką sytuację w “anarcho”-kapitalizmie, kiedy to nieliczni ludzie i nieliczne przedsiębiorstwa zaczynają wykupywać ziemię i tworzyć miasta i regiony będące własnością korporacji. Bądź co bądź, takie coś **zdarzało się** ciągle w toku dziejów kapitalizmu. A więc może się rozwinąć “naturalny” proces, w którym paru właściciele zaczną “sprawiedliwie” gromadzić coraz to większe połacie ziemi. Taki proces nie musi spowodować wyłonienia się **jednego** przedsiębiorstwa posiadającego na własność całą świat. Prawdopodobne jest, że mogłoby ich być kilkaset, może kilka tysięcy. Ale to jeszcze nie powód, by się tym cieszyć – w końcu i obecny “rynek” państw “niesprawiedliwych” także składa się z kilkuset konkurencyjnych państw. I nawet jeśli będzie duża mnogość posiadaczy własności, to położenie klas pracujących będzie dokładnie takie samo jak położenie obywatela w warunkach państwowości! Czy fakt, że własność, z którą pracownica ma do czynienia, jest własnością nabytą “sprawiedliwie”, naprawdę zmienia jej sytuację, w której musi ona podporządkować się rządowi i regułom innych, aby zdobyć dostęp do środków do życia?

W obliczu anarchistycznej krytyki, wykazującej, że to **warunki życia** zmuszają pracowników do zaakceptowania płatnego niewolnictwa, “anarcho”-kapitalista uzna, że trzeba je uważać za obiektywne zjawiska natury. Zatem praca najemna nie jest dominacją. Jednakże to samo można rzec o państwach – urodziliśmy się na takim świecie, w którym państwa obwieszczają, że cała dostępna zasiedleniu ziemia jest w ich posiadaniu. Gdyby zastąpić państwa pojedynczymi osobami, czyżby to zmieniło zasadniczy stan naszego wydziedziczenia? Oczywiście, że nie.

Rothbard przekonuje, że “oczywiście w wolnym społeczeństwie Smith będzie miał władzę podejmowania ostatecznych decyzji na swojej sprawiedliwie nabytej własności, Jones na swojej itd.” [Op. Cit., s. 173]. I równie oczywiste jest to, że ta władza podejmowania ostatecznych decyzji będzie również władzą nad ludźmi, którzy ową własność **wykorzystują**, lecz jej nie posiadają. Ale w jakim stopniu jest “wolne” takie społeczeństwo, w którym większość musi sprzedawać swoją wolność komuś innemu, aby przeżyć? Rothbard (prawidłowo) przekonuje, że państwo “wykorzystuje swój monopol na stosowanie siły [...] by kontrolować, regulować i zniewalać swoich nieszczęsnych podwładnych. Często wpycha się ono aż do tego stopnia, żeby kontrolować moralność i sam sposób życia swoich podwładnych” [Op. Cit., s. 171]. Jednak Rothbard nie chce zauważyć, że pracodawcy robią dokładnie to samo ze swoimi pracownikami. Z anarchistycznego punktu widzenia to niespodzianką nie jest, ponieważ (było nie było) pracodawca **ma** “władzę podejmowania ostatecznych decyzji na swojej sprawiedliwie nabytej własności”, tak samo jak państwo na swojej “niesprawiedliwie nabytej” własności. To, że rozwijają

się tam podobne formy kontroli i regulacji, nie jest niespodzianką, zważywszy na podobne stosunki hierarchiczne w obu rodzajach struktur.

To, że istnieje prawo wyboru miejsca zamieszkania w obrębie dostępnych państw, nie czyni etatyzmu ani trochę mniej niesprawiedliwym i zniewalającym. Podobnie też praca najemna nie staje się ani trochę mniej niesprawiedliwa i zniewalająca przez to, że mamy prawo wyboru pracodawcy. Ale usiłowanie zbagatelizowania jednej formy dominacji, gdyż wynika ona ze “sprawiedliwie nabytej” własności, przy jednoczesnym atakowaniu drugiej, ponieważ wynika ona z “niesprawiedliwie nabytej” własności, to nic innego, jak tylko widzenie drzew i niedostrzeganie lasu. Jeśli jedna forma umniejsza wolność, to i druga też. To, czy położenie, w jakim się znajdujemy, stanowi wynik “sprawiedliwych” czy “niesprawiedliwych” działań, jest nieważne przy opisie ograniczeń wolności, których za sprawą tych działań doświadczamy (i, jak przekonujemy w sekcji F.2.5, “niesprawiedliwe” sytuacje łatwo mogą wynikać ze “sprawiedliwych” przedsięwzięć).

Upór “anarcho”-kapitalistów w twierdzeniu, że dobrowolny charakter stowarzyszenia decyduje o tym, czy jest ono anarchistyczne, jest głęboko błędny – faktycznie aż tak błędny, że dopuszcza uznawanie państw i tworów im podobnych (takich jak kapitalistyczne firmy) za anarchistyczne! Anarchiści, przeciwnie, uważają, że przy określaniu, czy coś jest anarchistyczne, czy państwowe, hierarchiczny charakter stowarzyszeń, do których wступujemy, jest równie ważny, co dobrowolna przynależność. Jednakże takie stanowisko jest nie do przyjęcia dla “anarcho”-kapitalisty, gdyż pociąga za sobą logiczny wniosek, że należy zwalczać przedsiębiorstwa kapitalistyczne na równi z państwem, jako stanowiące źródło dominacji, ucisku i wyzysku.

F.2.4 Ale na pewno transakcje rynkowe są dobrowolne!

Oczywiste jest, że “anarcho”-kapitaliści na ogół utrzymują, iż nikt nie przykłada rewolweru do skroni pracownika, by ten wstąpił do danej firmy. Tak, owszem, jest to prawda – pracownicy mogą się starać o każdą posadę, jaka im się spodoba. Ale rzecz w tym, że ogromna większość nie może uniknąć przymusu sprzedawania swojej wolności innym (samozatrudnienie i spółdzielnie **są możliwym** wyborem, lecz zrzeszają one mniej niż 10% ludności zawodowo czynnej i nie jest prawdopodobne, aby bardziej się rozpowszechniły, gdyż byłoby to wbrew naturze kapitalistycznych sił rynkowych – patrz sekcje J.5.11 i J.5.12, gdzie znajdziesz szczegóły na ten temat). I, jak to wykazał Bob Black, pravicowi libertaria nie przekonują, że *“można przynajmniej zmieniać posady’*. *Ale nie można uniknąć zatrudnienia w ogóle – tak samo jak w ustroju państwowym można przynajmniej zmieniać obywatelstwa, ale nie można uniknąć podporządkowania się temu czy innemu państwu narodowemu w ogóle. Ale wolność oznacza więcej niż tylko prawo do zmieniania swoich panów”* [**The Libertarian as Conservative (Libertarianie jako konserwatyści)**].

Zatem dlaczego pracownicy zgadzają się na zatrudnianie ich w przedsiębiorstwie? Ponieważ warunki życia ich zmuszają do tego – musimy odnotować, że są to warunki tworzone przez działania **ludzi i ludzkie** instytucje, a nie przez jakieś abstrakcyjne “zjawiska naturalne”. Zaś jeśli świat budowany przez ludzi jest szkodliwy dla tego, co powinniśmy

cenić najbardziej (wolności osobistej i indywidualności), to należy zacząć się zastanawiać, jak **zmienić taki świat na lepszy**. Dlatego “warunki życia” (obecna “obiektywna rzeczywistość”) stanowią prawdziwe źródło zniewolenia i trzeba poddać je badaniu oraz twórczym działaniom – niezależnie od tego, co twierdzą pravicowi libertarianie.

Spójrzmy na warunki życia stwarzane przez kapitalizm. Ustrój ten jest naznaczony istnieniem klasy wydziedziczonych robotników, którzy nie mają niczego do sprzedania poza swoją pracą. Prawo im zabrania dostępu do środków życia. A więc nie mają innego wyboru, jak tylko uczestniczenie w rynku pracy. Alexander Berkman ujął to tak:

“Prawo mówi, że pracodawca nie sprzedaje niczego, co należy do ciebie, ponieważ czyni wszystko za twoją zgodą. Zgodziłeś się pracować dla swojego szefa za określoną opłatę, a on ma mieć wszystko, co wyprodukujesz [...]”

“Ale czy naprawdę się zgodziłeś?”

*“Kiedy rozbójnik przykłada swój rewolwer do twojej skroni, przekazujesz mu swoje kosztowności. ‘Wyrażasz zgodę’ na to, że wszystko jest w porządku. Ale czynisz to, ponieważ nie możesz się uratować, ponieważ zostałeś **przymuszony** jego rewolwerem.”*

*“A nie jesteś **przymuszony**, żeby harować dla pracodawcy? Twój niedostatek materialny zmusza cię tak samo, jak rewolwer rozbójnika. Musisz żyć [...] Nie możesz pracować dla siebie samego [...] Fabryki, maszyny i narzędzia należą do klasy pracodawców, a więc **musisz** zatrudnić się u tej klasy, aby pracować i żyć. Jaka by twoja praca nie była, kim by nie był twój pracodawca, zawsze sprowadza się to do tego samego: musisz pracować **dla niego**. Nie możesz się uratować. Jesteś **przymuszony**” [What is Communist Anarchism? (Czym jest komunistyczny anarchizm?), s. 9].*

Wskutek tego monopolu klasowego na posiadanie środków do życia, pracownicy (zazwyczaj) znajdują się w niekorzystnej sytuacji, jeśli chodzi o pozycję przetargową – jest więcej pracowników niż posad (patrz sekcje B.4.3 i F.10.2, gdzie omawiamy, dlaczego jest to normalna sytuacja na rynku pracy).

Jak zostało wykazane w sekcji B.4 (Jak kapitalizm wpływa na wolność?), w kapitalizmie nie ma równości między posiadaczami i wydziedziczonymi, a więc własność stanowi źródło **władzy**. Twierdzenie, że władzę tę powinno się “zostawić w spokoju”, albo że jest ona “uczciwa”, jest “dla anarchistów [...] niedorzeczne. Odkąd ustanowiono państwo i sprywatyzowano większą część krajowego kapitału, groźba użycia siły fizycznej przestała już być potrzebna do przymuszania robotników, by zgodzili się objąć swoje posady, nawet przy niskich płacach i złych warunkach pracy. Używając określenia Ayn Rand, ‘wszczęście stosowania siły’ **już wcześniej miało miejsce**. Dokonali go owi ludzie, którzy mają teraz kapitał, kosztem tych, którzy nie mają [...] Mówiąc prościej, gdyby złodziej umarł i zapisał swoje ‘zbrukane krwią łupy’ swoim dzieciom, to czy te dzieci miałyby prawo do skradzionej własności? Z punktu widzenia prawa nie. Zatem skoro ‘własność to kradzież’, zapożyczając tę sentencję od Proudhona, zaś owocem wyzysku ludzkiej pracy jest po prostu kradzież w majestacie prawa, to jedynym czynnikiem dającym dzieciom zmarłego kapitalisty

prawo do odziedziczenia łupów jest prawo pisane, jest państwo. Jak napisał Bakunin, ‘Duchy zmarłych nie powinny rządzić tym światem i uciskać go. Należy on tylko do żyjących’” [Jeff Draughn, **Between Anarchism and Libertarianism (Między anarchizmem a libertarianizmem)**].

Albo, ujmując sprawę nieco inaczej, prawicowy libertarianizm nie chce “odpowiedzieć na zarzut, że normalne funkcjonowanie rynku systematycznie stwarza całej klasie osób (tych, które zarabiają pensje) takie warunki życia, które zmuszają do zaakceptowania czasu i warunków pracy dyktowanych przez tych, którzy ją oferują. I chociaż jest prawdą, że jednostki formalnie mają prawo poszukania sobie lepszych posad albo wstrzymania swojej pracy w nadziei na otrzymanie wyższych pensji, to i tak w końcu ich położenie na rynku pracy zadziała przeciwko nim; nie mogą oni żyć, jeśli nie znajdują zatrudnienia. Gdy okoliczności regularnie darzą niekorzystną sytuacją jedną klasę osób w ich interesach z inną klasą, to członkowie klasy uprzywilejowanej czują bardzo niewielką potrzebę stosowania środków przymusu bezpośredniego, by dostać to, czego zechcą” [Stephen L. Newman, **Liberalism at Wit’s End (Liberalizm w ślepych zaułku)**, s. 130].

Pomijanie warunków życia, które skłaniają ludzi do poszukiwania najbardziej “korzystnej transakcji” jest zamykaniem oczu na przyrodzone kapitalizmowi stosunki władzy – stosunki władzy stworzone przez nierówną siłę przetargową zaangażowanych stron (patrz też sekcja F.3.1). Zaś argumentacja, że “wyrażenie zgody” zapewnia wolność, jest błędna; jeśli “wyraża się zgodę” na przyłączenie się do dyktatorskich struktur, to się “wyraża zgodę” na to, żeby **nie być** wolnym (i, parafrazując Rousseau, osoba wyrzekająca się wolności wyrzeka się bycia człowiekiem).

I to właśnie dlatego warunki życia są ważne – jeśli ktoś naprawdę chce wstąpić do autorytarnej organizacji, to niech tak będzie. To jego życie. Ale jeśli to warunki życia gwarantują jego “przyzwolenie”, to ten ktoś nie jest wolny. Oczywiście niebezpieczeństwem jest to, że ludzie **przyzwyczajają się** do autorytarnych stosunków i w końcu zaczynają postrzegać je jako formę wolności. Można to zobaczyć na przykładzie państwa, które cieszy się poparciem i “przyzwoleniem” ogromnej większości. I dotyczy to też pracy najemnej, przez wielu pracowników dzisiaj akceptowanej jako “zło konieczne” (podobnie jak państwo). Ale, jak wykazujemy w sekcji F.8.6, pierwsza fala robotników patrzyła na nią ze zgrozą jako na formę (płatnego) niewolnictwa, i robiła wszystko, co mogła, aby jej uniknąć. W takiej sytuacji wszystkim, co możemy zrobić, jest polemizowanie z tymi ludźmi i przekonywanie ich, że określone formy organizacji (takie jak państwo i firmy kapitalistyczne) są złem, a następnie namawianie ich do przeprowadzenia takich przemian społecznych, by zapewnić wymarcie tych form.

A zatem na skutek niedoceniań roli warunków życia (i faktu, że ludzie przyzwyczajają się do określonego sposobu życia) “anarcho”-kapitalizm czynnie wspiera struktury ograniczające wolność wielu ludzi. I jak więc “anarcho”-kapitalizm może być **anarchistyczny**, skoro rodzi ogromne ilości “archii”, władzy zniewalającej? To właśnie z tego powodu wszyscy anarchiści popierają samorządność w obrębie wolnych stowarzyszeń – tym sposobem maksymalizujemy wolność zarówno wewnątrz, **jak i** na zewnątrz organizacji. Ale podkreślając znaczenie wolności tylko na zewnątrz organizacji, “anarcho”-kapitalizm kończy się negacją wolności jako takiej (w końcu spędzamy większość godzin naszego czuwania w pracy). Gdyby “anarcho”-kapitaliści **naprawdę** pragnęli wolności, odrzuciliby kapitalizm

i zostaliby anarchistami – dopiero w wolnościowym społeczeństwie socjalistycznym zgoda na bycie pracownikiem najemnym byłaby prawdziwie dobrowolna, gdyż nie zostałaby spowodowana przez warunki życia, zmuszające do sprzedawania swojej wolności.

Oznacza to, że chociaż okazuje się, iż pravicowy libertarianizm robi ideał z “wyboru” (co brzmi dobrze, wyzwalamo i pozytywnie), to w praktyce nurt ten stał się “ponurą polityką”, polityką wyboru, w której większość możliwości wyboru jest złych. I stwierdzając rzecz oczywistą, możliwości wyboru w granicach naszej “wolności” są kształtowane przez różnice bogactwa i władzy w społeczeństwie (patrz sekcja F.3.1), jak również przez takie rzeczy, jak “paradoksy odosobnienia” (patrz sekcja B.6), oraz prawa i inne istniejące ludzkie instytucje. Jeżeli pominiemy kontekst, w którym ludzie dokonują swoich wyborów, to będziemy gloryfikować abstrakcyjne zjawiska kosztem rzeczywistych osób. I, co jest równie ważne, musimy jeszcze dodać, że wiele z naszych wyborów dokonywanych w kapitalizmie (kształtowanym, tak jak i te decyzje, przez warunki życia, w których się to dzieje), takich jak podpisywanie umów o pracę, doprowadza do tego, że nasze “pole wyboru” zawęża się do “kochaj albo rzuć” w organizacjach, które tworzymy lub do których wступujemy w wyniku owych “dobrowolnych” decyzji.

Te ideologiczne klapki na oczach wynikają z “anarcho”-kapitalistycznej definicji “wolności” jako “nieobecności przymusu” – gdyż pracownicy “dobrowolnie wyrażają zgodę” na zatrudnienie się w konkretnym miejscu pracy, a więc ich wolność nie zostaje ograniczona. Ale obrona **jedynie** “wolności od czegoś” w społeczeństwie kapitalistycznym oznacza obronę siły i władzy nielicznych przed próbami, podejmowanymi przez licznych, by wyegzekwować swoją wolność i prawa. Jeszcze raz cytując Emmę Goldman, “‘Sztynny indywidualizm’ oznacza całość ‘indywidualizmu’ dla panów [...] w jego imię broni się i wspiera tyranię polityczną i ucisk społeczny jako cnoty, a tymczasem wszystkie aspiracje człowieka i podejmowane przez niego próby zdobycia wolności [...] zostają potępione jako [...] zło, w imię tego samego indywidualizmu” [Red Emma Speaks (Mówi czerwona Emma), s. 112].

Mówiąc prościej, to bardzo pięknie i dobrze to brzmi, gdy się mówi (jak to czynią pravicowi libertarianie), że celem jest usunięcie stosowania siły ze stosunków międzyludzkich. Ale gdy popiera się ustrój gospodarczy, który wytwarza hierarchię (a więc też dominację i ucisk) przez samo swoje funkcjonowanie, to wtedy stosowanie siły “w obronie własnej” zawsze będzie konieczne, by tę dominację utrzymać i egzekwować. Ponadto gdy jedna klasa ma ogromną władzę nad drugą z racji systemowego (i normalnego) funkcjonowania rynku, to wtedy każda siła używana do obrony tej władzy staje się **automatycznie** “obronna”. Zatem polemizowanie ze stosowaniem siły i jednocześnie przemilczanie stosunków władzy, istniejących w danym społeczeństwie i kształtujących je (a więc kształtujących też jednostki wchodzące w jego skład) stanowi obronę i usprawiedliwianie panowania kapitalistów i ziemian oraz oskarżanie wszystkich ludzi próbujących stawiać opór temu panowaniu o “wszczynanie stosowania siły”.

Anarchiści, przeciwnie, zwalczają **hierarchię** (a więc i dominację w stosunkach międzyludzkich – może za wyjątkiem związków seksualnych o charakterze sadomasochistycznym, które są całkowicie odmienną sprawą; są one naprawdę dobrowolne i do tego wcale nie próbuje się w nich ukrywać występujących stosunków władzy przy pomocy żargonu eko-

nomicznego). Ten sprzeciw, chociaż obejmuje też sprzeciw wobec stosowania siły wobec równych sobie (na przykład anarchiści są przeciwni zmuszaniu robotników i chłopów do wstępowania do samorządnych komun czy syndykatów, jeśli ci tego nie chcą), obejmuje również i poparcie dla prób podejmowanych przez poddanych czyjejs dominacji, by z nią skończyć (na przykład naszym zdaniem pracownicy strajkujący w celu uznania ich praw do zrzeszania się w związku zawodowym nie “wszczynają stosowania siły”; oni tylko walczą o swoją wolność).

Inaczej mówiąc, pozornie “dobrowolne” porozumienia mogą ograniczać i ograniczają wolność. A zatem warunki życia, które popychają ludzi do ich zawierania **muszą** być rozważane przy decydowaniu o tym, czy jakieś ograniczenie tego rodzaju ma znaczenie. Pominąwszy warunki życia, “anarcho”-kapitalizm kończy odmawiając spełnienia swoich obietnic – społeczeństwa wolnych jednostek – a zamiast tego proponuje nam społeczeństwo panów i sług. Trzeba się więc zapytać, co nas bardziej porusza, gdy mamy nalegać, żeby ludzie cieszyli się swobodą? Formalne, abstrakcyjne (burżuazyjne) posiadanie samego siebie (“wolność”), czy też prawdziwsza kontrola nad swoim życiem (tzn. autonomia)?

F.2.5 Ale na pewno warunki życia są wynikiem wolności. Nie można więc im się sprzeciwiać!

Prawicowi libertarianie często argumentują, że warunki życia, jakich doświadczamy w kapitalizmie, są wynikiem naszych indywidualnych decyzji (tzn. naszej wolności osobistej). A zatem musimy je zaakceptować jako ekspresję tych decyzji (najsłynniejszy przykład takiej argumentacji został zawarty w książce Nozicka **Anarchy, State, and Utopia (Anarchia, państwo i utopia)**, ss. 161-163. Utrzymuje on tam, że “wolność obala wzorce”). A to dlatego, że każda sytuacja, która rozwija się ze sprawiedliwej sytuacji na drodze sprawiedliwych (np. bez przymusu) kroków, jest również (z definicji) sprawiedliwa.

Jednakże to, że dodanie sprawiedliwych poczynań do sprawiedliwej sytuacji zaowocuje sprawiedliwym społeczeństwem, wcale nie jest takie oczywiste. Niech zilustruje to parę banalnych przykładów. Jeśli doda się do siebie kilka niepalnych chemikaliów, można stworzyć nową substancję chemiczną, która będzie palna (to znaczy – X przeistacza się w nie-X po dodaniu do niego innego X). Podobnie jeśli ma się liczbę nieparzystą i doda się do niej inną liczbę nieparzystą, to otrzyma się liczbę parzystą. (I znowu X przeistacza się w nie-X po dodaniu do niego innego X. A więc **jest bardzo prawdopodobne** dojście od sprawiedliwego do niesprawiedliwego stanu na drodze sprawiedliwych poczynań; na przykład gdybyśmy spróbowali zaprowadzić “anarcho”-kapitalizm na gruncie istniejących – stworzonych niesprawiedliwie – warunków kapitalizmu “istniejącego naprawdę”, to byłoby to podobne dodawaniu liczb parzystych do liczby nieparzystej). Inaczej mówiąc, skutki “sprawiedliwych” poczynań mogą zwiększać nierówności w społeczeństwie, a więc sprawiać, że niektórzy zdobędą niewybaczalnie duży zakres władzy nad innymi, poprzez kontrolowanie zasobów. Taka nierówność władzy wytworzy “niesprawiedliwą” sytuację, w której

większości będzie wolno sprzedawać swoją wolność innym, wskutek nierówności władzy i dostępu do zasobów na “wolnym” rynku.

Pomijając te zastrzeżenia, można by przekonywać (jak to czyni wielu “anarcho”-kapitalistów i prawicowych libertarian), że nieprzewidziane rezultaty działań ludzkich są w porządku, o ile nie założymy, że te działania są same w sobie złe (tzn. że dany wybór jednostki jest złem).

Taka argumentacja jest błędna z trzech powodów.

Po pierwsze, kiedy podejmujemy swoje decyzje, skumulowany wynik tych decyzji nie jest nam znany – i nie bierze się go pod uwagę przy dokonywaniu wyborów. A zatem nie można powiedzieć, że “wybieramy” takie skutki. Skutki te może będziemy uznawać za zdecydowanie niepożądane, toteż fakt, że stanowią one rezultat naszych osobistych wyborów jest bez znaczenia (gdybyśmy wiedzieli, jakie będą ich skutki, to może powstrzymalibyśmy się od nich). Dlatego same decyzje nie uprawomocniają ich skutków, gdyż skutki te nie były rozważane podczas ich podejmowania (to znaczy – środki nie usprawiedliwiają rezultatów). Mówiąc prościej, prywatnie dokonywane czyny często prowadzą do ważnych publicznych konsekwencji (a “transakcje dwustronne” często zawierają w sobie zmianę warunków zewnętrznych dla niejednej “trzeciej strony”). Po drugie, jeżeli rezultaty czyichś osobistych wyborów mają uniemożliwiać albo ograniczać dokonywanie osobistych wyborów na szerszą skalę społeczną, to trudno byłoby z tego powodu argumentować, że osobiste podejmowanie decyzji jest złą rzeczą. Każdy chce tak je ustawić, żeby decyzje podejmowane teraz nie doprowadzały do ograniczania możliwości dokonywania wyboru w ważnych dziedzinach życia w okresach późniejszych. Co oznacza, że opowiadamy się za prawem do osobistego wyboru, czyli wolnością – a nie przeciwko niej. Po trzecie, nieprzewidziane czy też niezaplanowane rezultaty indywidualnych działań są niekoniecznie dobrą rzeczą. Jeżeli skumulowany wynik indywidualnych wyborów krzywdzi jednostki, to wtedy mamy prawo do poprawiania okoliczności, w których te decyzje są podejmowane, albo/i skumulowanych wyników tychże decyzji.

Niech konkretny przykład przedstawi to, co mamy na myśli (znów zaczerpnięty ze znakomitej książki Hawortha **Anti-Libertarianism**, s. 35). Miliony ludzi na całym świecie kupowały dezodoranty, które spowodowały powstanie dziury w warstwie ozonowej otaczającej Ziemię. Wypadkowa tych czynów stworzyła sytuację, w której jednostki i zamieszkiwane przez nie ekosystemy znalazły się w wielkim niebezpieczeństwie. Konkretnie czyny same w sobie nie były w żaden sposób złe, ale zły okazał się ich skumulowany wpływ. Podobną argumentację można zastosować zresztą do wszystkich rodzajów zanieczyszczeń. Zatem, o ile prawicowy libertarianin nie zacznie argumentować, że rak skóry albo też inne choroby wywołane skażeniami środowiska są w porządku, to jasne będzie, że wypadkowa indywidualnych działań może być szkodliwa dla jednostek.

Prawicowy libertarianin mógłby przekonywać, że zanieczyszczenia stanowią “wszczęście stosowania siły” przeciwko indywidualnym prawom własności osób poszkodowanych, a więc mogą one sądzić trucicieli. Ale hierarchia także szkodzi jednostce (patrz sekcja B.1) – a więc może być traktowana jako naruszenie jej “praw własności” (tzn. wolności, żeby uniknąć mówienia o obłąkanym fetyszu prawicowych libertarian – własności). Utrata au-

tonomii może bowiem być równie szkodliwa dla jednostki, jak rak płuc, chociaż szkody te przybiorą całkowicie odmienną formę. I zostało świetnie udokumentowane, że różnice majątkowe, będące owocem hierarchii, mają poważny wpływ na długość życia i stan zdrowia.

Jak już zauważyliśmy w sekcji F.2.1, rynek jest w takim samym stopniu wytworem człowieka, co skażenie środowiska. Znaczy to, że “warunki życia”, jakich doświadczamy za sprawą kumulowania się milionów indywidualnych działań, i same te działania, występują w obrębie konkretnych ram prawnych, instytucjonalnych i etycznych. Anarchiści uważają, że przeobrażenie naszego społeczeństwa oraz jego praw i ideałów jest niezbędne, by wypadkowa indywidualnych wyborów nie pociągała za sobą będących gorzką ironią skutków w postaci ograniczania indywidualnego pola wyboru (wolności) na wiele istotnych sposobów (na przykład w pracy).

Mówiąc inaczej, **warunki życia** stworzone przez kapitalistyczne prawa i instytucje sprawiają, że konieczne jest **przeobrażenie** tych praw i instytucji w taki sposób, aby zmaksymalizować indywidualne pole wyboru wszystkim ludziom – a mianowicie zniesienie tych praw i zastąpienie ich nowymi (na przykład zastąpienie praw własności prawami użytkowania). Zatem tezy Nozicka, że “Z naprawdę dokonuje dobrowolnego wyboru, jeśli każda z osób od A do Y działała dobrowolnie i w ramach swoich praw” [Op. Cit., s. 263], mijają się z sensem – to właśnie te prawa należy zakwestionować (a zważywszy, że Nozick **przyjmuje za pewnik** te prawa, cała jego teza staje pod znakiem zapytania).

I jeszcze musimy dodać (zanim ktokolwiek nam to wypomni), że owszem, świadomi jesteśmy tego, iż wiele naszych decyzji nieuchronnie ograniczy obecne i przyszłe możliwości wyboru. Na przykład decyzja o budowie fabryki w pasie zieleni podmiejskiej uniemożliwi mieszkańcom spacerowanie po zagajnikach, bo ich tam już nie będzie. Ale takie “ograniczenia” (jeśli można tak to nazwać) możliwości wyboru są odmienne od ograniczeń, jakie nakreśliliśmy w niniejszej sekcji, a mianowicie od utraty wolności, która towarzyszy warunkom życia tworzonym przy pomocy transakcji na rynku. Ludzkie działania, polegające na budowie fabryki, przekształcają rzeczywistość, ale nie rodzą społecznych stosunków panowania między ludźmi dokonującymi owych działań. Ludzkie działania, polegające na transakcjach rynkowych, przeciwnie, zmieniają względny układ sił w odniesieniu do każdej osoby w społeczeństwie, a więc mają odmienny wpływ na stosunki społeczne, które zgadzamy się tworzyć “dobrowolnie”. Albo, ujmując to nieco inaczej, decyzja o budowie w miejscu pasa zieleni podmiejskiej rzeczywiście “ogranicza” pole wyboru rozumiane abstrakcyjnie, ale **nie ogranicza** pola wyboru w dziedzinie stosunków, jakie kształtujemy z innymi ludźmi, ani też nie wytwarza między ludźmi autorytarnych stosunków wskutek nierówności, mających wpływ na kształt formowanych przez nas zrzeszeń. Jednakże zyski wytwarzane przez wykorzystywanie fabryki zwiększają nierówność (a więc też i władzę ekonomiczną/rynkową) i przez to osłabiają pozycję klasy pracującej w społeczeństwie w stosunku do klasy kapitalistów. Ta zwiększona nierówność będzie odzwierciedlana w “dobrowolnych” umowach i tworzonych rygorach pracy, a słabszy “sprzedawca” będzie musiał ustępować o wiele bardziej niż dotychczas.

Tak więc usiłujący bronić płatnego niewolnictwa i innych form hierarchii na drodze argumentacji, że “warunki życia” są wytworem osobistej wolności, obalają swoją własną logikę. Gdyby warunki życia wytwarzane przez osobistą wolność prowadziły do skażenia środowiska, to wtedy pravicowi libertarianie jako pierwsi zapragnęliby zmienić te warunki. Przyznają oni, że prawo do zanieczyszczania podczas procesu produkcji jest podrzędne wobec naszego prawa do bycia zdrowymi. Więc analogicznie – jeżeli warunki życia wytwarzane przez osobistą wolność prowadzą do hierarchii (czyli skażenia naszego umysłu i naszych stosunków z innymi, w przeciwieństwie do ciała, chociaż nawiasem mówiąc hierarchia ma też szkodliwy wpływ i na zdrowie naszego ciała), to jesteśmy uprawnieni do zmiany również tych warunków życia i środków, przy pomocy których do nich dochodzimy (mianowicie instytucjonalnych i prawnych ram społecznych). Nasze prawo do wolności jest ważniejsze niż prawa własności – smutne jest to, że pravicowy libertarianin nie chce tego przyznać.

F.2.6 Czy “wolnościowi” kapitaliści popierają niewolnictwo?

Tak. Może się to okazać zaskoczeniem dla wielu ludzi, ale właśnie pravicowy libertarianizm jest jedną z nielicznych dziś już teorii politycznych, które popierają niewolnictwo. Na przykład Robert Nozick zapytuje się, czy “wolny ustrój pozwalałby [jednostce] na sprzedanie się w niewolę” i odpowiada: “Wierzę, że pozwalałby” [**Anarchy, State and Utopia (Anarchia, państwo i utopia)**, s. 371]. Wprawdzie niektórzy z pravicowych libertarian nie zgadzają się z Nozickiem, niemniej jednak ich ideologia nie zawiera żadnej logicznej podstawy, która by wyjaśniała ten sprzeciw.

Logika jest prosta. Nie można tak naprawdę czegoś posiadać, o ile nie można tego sprzedać. Posiadanie samego siebie zaś jest jednym z kamieni węgielnych kapitalistycznej ideologii laissez-faire. Dlatego jeśli się posiada samego siebie, to można też sprzedać samego siebie.

(Jeżeli zaś chodzi o twierdzenia Murraya Rothbarda o tym, że “w wolnościowej teorii dobrowolne umowy o niewolnictwo są nie do wyegzekwowania”, patrz **The Ethics of Liberty (Etyka wolności)**, ss. 134-135 – to oczywiście inni teoretycy libertariańscy twierdzą coś dokładnie odwrotnego, a zatem “wolnościowa teoria” wcale nie wysuwa takich tez. Ale mniejsza o to! W istocie ta myśl Rothbarda rozpoczyna się od zapewnienia, że dana osoba “w naturalnych warunkach nie może sprzedać się w niewolę, i sprzedaż ta byłaby niemożliwa do wyegzekwowania – ponieważ oznaczałoby to, że przyszłe rozporządzanie swoim własnym ciałem przez tę osobę zostało odstąpione z góry”, i że jeśli “robotnik pozostaje całkowicie podporządkowany woli swojego pana, wyraziwszy na to zgodę, to jeszcze nie znaczy, że jest niewolnikiem, bowiem jego podporządkowanie się jest dobrowolne” [s. 40]. Jednakże, jak już zauważyliśmy w sekcji F.2, mimo kładzonego przez Rothbarda nacisku na prawo do odejścia, brakuje tu przyznania się, że w pracy najemnej następuje jawne zaprzeczenie rozporządzania swoim własnym ciałem i kontroli nad nim. I to właśnie tę nieścisłość podkreślają “libertarianie” popierający umowy o niewolnictwo – jak zaraz zobaczymy, uważają oni umowę o niewolnictwo za rozszerzoną umowę o pracę. Ponadto nowoczesna umowa o niewolnictwo prawdopodobnie przybrała-

by formę “zobowiązania się do świadczeń” [Op. Cit., s. 136], w którym niewolnik zgadza się na świadczenie swemu panu pracy przez X lat albo też na zapłacenie mu znaczącego odszkodowania za odstąpienie od niej. Rothbard naprawdę zgadza się z tym, że groźba spłaty odszkodowań, wymuszana przez kontrakt, i sam taki “kontrakt”, byłyby do wyegzekwowania – wraz z “warunkowymi transakcjami” [s. 141], które mogłyby stanowić jeszcze jeden sposób tworzenia umów o niewolnictwo)

Prawicowy libertarianin J. Philmore przekonuje, że “fundamentalną sprzecznością” nowoczesnego społeczeństwa liberalnego jest to, że państwo zabrania podpisywania umów o niewolnictwo. Ale nie bierzmy tych orędowników niewolnictwa za ludzi niesprawiedliwych. Oni po prostu argumentują na rzecz “**cywilizowanej formy kontraktowego niewolnictwa**” (wytluszczenie pochodzi od nas). [J. Philmore, “*The Libertarian Case for Slavery*”, **The Philosophical Forum**, xiv, 1982, s. 55, s. 58]. Taka “cywilizowana” forma niewolnictwa mogłaby wystąpić wtedy, gdyby jednostka “zgodziła się” sprzedać siebie komuś innemu (jak głodujący pracownik, który “zgodziłby się” na zostanie niewolnikiem w zamian za żywność). Na dodatek umowa taka mogłaby zostać złamana pod określonymi warunkami (może w zamian za złamanie umowy były niewolnik musiałby wypłacić odszkodowanie swojemu panu za utraconą przez tegoż pana darmową pracę – bez wątpienia byłaby to znaczna suma. Takie płatności mogłyby doprowadzić do niewolnictwa za długi, które byłoby najpowszechniejszą formą “cywilizowanego” niewolnictwa. Tego rodzaju odszkodowania mogłyby być uzgadniane w umowach jako “zobowiązanie się do świadczeń” lub “warunkowa transakcja”).

A zatem pravicowi libertarianie mówią o “cywilizowanym” niewolnictwie (albo inaczej, o niewolnictwie obywatelskim), a nie o niewolnictwie przymusowym.

Musimy podkreślić, że nie jest to tylko spór akademicki. Wszyscy przecież słyszeliśmy o polskich niewolnikach na plantacjach we Włoszech; na Florydzie istnieją podobne obozy dla pracowników z Ameryki Południowej. “Dobrowolne” niewolnictwo stanowiło poważny problem w wielu społeczeństwach i dzisiaj wciąż jeszcze istnieje w wielu krajach (szczególnie w krajach Trzeciego Świata, gdzie najpowszechniejszą jego formą jest przymusowa praca – tzn. gdzie długi są wykorzystywane do oddawania ludzi w niewolę). Wraz z narodzinami zakładów pracy niewolniczej i pracy dziecięcej w wielu “wysoko rozwiniętych” krajach, takich jak USA, “dobrowolne niewolnictwo” (być może za sprawą długów i pracy przymusowej) może stać się powszechne we wszystkich częściach świata – jest to ironiczny (jeśli nie zaskakujący) skutek “uwalniania” rynków. Nie jest on obojętny dla faktycznej wolności ludzi tam żyjących.

I zauważamy, że co ciekawe, nawet Murray Rothbard nie jest przeciwko sprzedawaniu ludzi. Rothbard wielokrotnie przekonywał, że dzieci stanowią własność swoich rodziców. Rodzice ci mogą zrobić z nimi, co tylko im się żywnie podoba (oprócz faktycznego uśmiercenia ich przemocą), nawet sprzedać je na “kwitnym wolnym rynku dzieci” [**The Ethics of Liberty (Etyka wolności)**, s. 102]. W połączeniu z udzielanym przez Rothbarda z całego serca poparciem dla pracy dziecięcej (w końcu dziecko może opuścić swoich rodziców, jeśli nie zechce dla nich pracować) nasuwa to wniosek, że taki “wolny rynek dzieci” łatwo przekształciłby się w “targ małych niewolników” – na którym przedsiębiorcy czerpaliby ładne

zyski ze sprzedawania niemowląt innym przedsiębiorcom, którzy z kolei mogliby ciągnąć zyski ze harówki “swoich” dzieci (i pamiętajmy, że taki proceder rzeczywiście kwitł w dziewiętnastowiecznej Anglii). Nie dziwi nas, że Rothbard przemilcza możliwość wystąpienia przykrych zjawisk na takim rynku ciał ludzkich (takich jak sprzedawanie dzieci do pracy w fabrykach, domach prywatnych i burdelach). I oczywiście rynek taki mógłby doprowadzić do tego, że niektóre kobiety “wyspecjalizują się” w produkowaniu dzieci na jego potrzeby (wykorzystywanie pracy dziecięcej podczas rewolucji przemysłowej tak naprawdę sprawiło, że posiadanie większej ilości dzieci stało się ekonomicznie opłacalne dla rodzin). Może zresztą w ogóle przyczyną nadmiaru albo niedostatku noworodków są zmiany warunków na rynku. Może to właśnie też dlatego polska prawica pragnie większej dzietności, aby siła robocza była jeszcze tańsza. Ale to tylko tak na marginesie.

Oczywiście teoretyczne usprawiedliwienie niewolnictwa jako sedno ideologii nazywanej się “libertarianizmem” bywa dla wielu prawicowych libertarian trudne do zaakceptowania. Przedstawiciele niektórych rodzajów “anarcho”-kapitalizmu przekonują, że takie kontrakty byłyby trudne do wyegzekwowania w kapitalizmie zbudowanym według ich teorii. Taka próba pozbycia się sprzeczności okazuje się niewypałem po prostu dlatego, że nie uwzględnia charakteru rynku kapitalistycznego. Jeśli będzie popyt na egzekwowanie umów o niewolnictwo, to wtedy rozwiną się przedsiębiorstwa dostarczające takich “usług” (i byłoby ciekawe zobaczyć, jak dwie firmy “obronne”, jedna broniąca umów o niewolnictwo, a druga nie, mogłyby dojść do kompromisu i pokojowo uzgodnić porozumienie w kwestii, czy umowy o niewolnictwo są ważne). Zatem ujrzelibyśmy tak zwane “anarchistyczne” czy też “wolne” społeczeństwo, tworzące przedsiębiorstwa, których zawodowym zadaniem byłoby wyłapywanie zbiegłych niewolników (tj. osób, które podpisały umowy o niewolnictwo i nie zapłaciły swoim właścicielom odszkodowań za wolność). Być może oczywiście Rothbard twierdziłby, że takie umowy o niewolnictwo zostałyby “zdelegalizowane” w jego “powszechnym wolnościowym kodeksie prawnym”. Ale stanowiłoby to zaprzeczenie rynkowej “wolności”. Gdyby umowy o niewolnictwo **zostały** “zakazane”, to wtedy na pewno byłby to paternalizm, powstrzymujący jednostki przed oferowaniem swoich “usług pracy” komu tylko i w jaki tylko sposób tego “zapragną”. Nie można jednocześnie zjeść ciastka i mieć ciastka.

Tak więc, jak na ironię, ideologia, która głosi obronę “wolności”, kończy na usprawiedliwieniu i obronie niewolnictwa. W istocie dla prawicowego libertarianina umowa o niewolnictwo stanowi nie zaprzeczenie, lecz urzeczywistnienie wolności osobistej! Jak to jest w ogóle możliwe? Jak można popierać niewolnictwo jako przejaw wolności? Po prostu poparcie prawicowych libertarian dla niewolnictwa stanowi przejaw **głębszego** autorytaryzmu, a mianowicie ich bezkrytycznego poparcia dla teorii umowy społecznej. Teoria ta została rozwinięta wokół tezy, że umowa stanowi środek sprzyjający osobistej wolności i zabezpieczający ją. Niewolnictwo jest przeciwieństwem wolności. A więc w teorii umowa i niewolnictwo muszą się wzajemnie wykluczać. Jednakże, jak to wykazaliśmy powyżej, niektórzy teoretycy umowy społecznej (przeszli i obecni) włączają umowy o niewolnictwo do kategorii prawowitych kontraktów. To zaś sugeruje, że teoria umowy społecznej nie może

dostarczyć teoretycznych podstaw, niezbędnych, by zabezpieczać wolność osobistą i jej sprzyjać. Dlaczego tak się dzieje?

Jak przekonuje Carole Pateman, *“teoria umowy społecznej dotyczy przede wszystkim sposobu tworzenia stosunków społecznych ustanawianych przez podporządkowanie, nie przez wymianę”* [The Sexual Contract (Kontrakt seksualny), s. 40]. Zamiast osłabiać podporządkowanie, teoretycy umowy społecznej usprawiedliwiają nowoczesne poddaństwo – *“doktryna umowy społecznej ogłosiła, że poddanie się panu – szefowi, mężowi – to wolność”* [Op. Cit., s. 146]. Najważniejszym pytaniem w teorii umowy społecznej (a więc i prawnicowego libertarianizmu) nie jest *“Czy ludzie są wolni?”* (jak można by było oczekiwać), lecz *“Czy ludzie mają wolność podporządkowywania się w taki sposób, jaki chcą?”*. Jest to pytanie diametralnie odmienne, takie, które przypada do gustu tylko komuś, kto w ogóle nie wie, co znaczy słowo *“wolność”*.

Anarchiści argumentują, że nie wszystkie kontrakty są prawomocne, a żadna wolna jednostka nie może podpisać umowy stanowiącej zaprzeczenie jej własnej wolności. Jeżeli dana osoba może wyrażać się przez zawieranie wolnych porozumień, to wtedy te porozumienia muszą też opierać się na wolności i same w sobie. Każde porozumienie, które tworzy dominację lub hierarchię, stanowi zaprzeczenie założeń, będących fundamentem wszelkich porozumień w ogóle. Sprawia to, że takie porozumienie od początku okazuje się nieważne i bezwartościowe. Nikt przyzwoity nie powinien też domagać się realizacji obietnic poczynionych pod przymusem.

Najłatwiej jest to dojrzeć w ekstremalnym przypadku umowy o niewolnictwo. John Stuart Mill stwierdził, że taki kontrakt byłby *“nieważny i bezwartościowy”*. Przekonywał on, że jednostka może dobrowolnie wybrać zawarcie takiej umowy, ale robiąc to *“rezygnuje ze swojej wolności; zrzeka się każdego jej przyszłego wykorzystania poza tym pojedynczym aktem. Dlatego też taki człowiek w przypadku siebie samego obala sam cel, dla którego usprawiedliwia się zezwolenie mu na wyrzeczenie się siebie samego [...] Zasada wolności nie może wymagać, aby było mu wolno nie być wolnym. Nie jest wolnością zezwolenie na wyalienowanie się od swojej wolności”*. John Stuart Mill dodaje, że *“te racje, których siła jest tak wyrazista w tym szczególnym wypadku, mają w oczywisty sposób o wiele szersze zastosowanie”* [cytat podany przez Pateman, Op. Cit., ss. 171-2].

I to właśnie tego szerszego zastosowania tak bardzo się obawiają obrońcy kapitalizmu (Mill faktycznie zastosował te racje szerzej, i nie powinno dziwić, że został zwolennikiem rynkowej syndykalistycznej formy socjalizmu). Jeżeli odrzucimy umowy o niewolnictwo jako nieprawomocne, to logicznie z tego wynika, że musimy też odrzucić **wszystkie** umowy, przejawiające cechy podobne do niewolnictwa (tzn. zawierające negację wolności), z umowami o pracę najemną włącznie.

Prawicowy libertarianin J. Philmore widzi, na co się tu zanosi i przekonuje, że *“zakontraktowane niewolnictwo [jest] [...] rozszerzeniem umowy między pracodawcą a pracobiorcą”*. Zapewnia on (i to słusznie), że *“każda dogłębna, stanowcza krytyka dobrowolnego niewolnictwa [...] zostałaaby przeniesiona na umowę o zatrudnienie [...] Taka krytyka stanowiłaby więc **sprawa-dzenie całej sprawy do absurdu**”* [Philmore, Op. Cit., s. 55]. Inaczej mówiąc, różnica między pracą najemną a niewolnictwem polega tylko na odmiennej skali czasu, zatem umowa o

niewolnictwo jest “po prostu” poszerzoną umową o zatrudnienie. Trudno jest znaleźć zwolennika kapitalizmu, który byłby tak uczciwy i szczerzy! (I jak zauważa Carole Pateman, “*ma tutaj miejsce szczerzy chichot historii. Na amerykańskim Południu niewolnicy zostali wyzwoleni i obrócenie w płatnych wyrobników, a teraz amerykańscy ideologowie umowy społecznej przekonują, że wszyscy pracownicy powinni mieć okazję do stania się obywatelskimi niewolnikami*” [Ibid., s. 63]).

Ale to wszystko wcale jeszcze nie znaczy, że musimy odrzucić wolne porozumienie. Bynajmniej! Wolne porozumienie ma **zasadnicze** znaczenie w społeczeństwie opierającym się na godności i wolności osobistej. Istnieje duża różnorodność form wolnego porozumienia. Anarchiści popierają te formy, które opierają się na współpracy i samorządności (tzn. w których jednostki pracują razem jako równe sobie). Anarchiści pragną stworzyć stosunki odzwierciedlające (a więc też wyrażające) wolność, która stanowi podstawę wolnego porozumienia. Kapitalizm wytwarza stosunki będące zaprzeczeniem wolności. Sprzeczność między autonomią a poddaństwem może zostać wiernie opisana dopiero w wyniku modyfikacji lub odrzucenia teorii umowy społecznej. Czegoś takiego kapitalizm zrobić nie może, a zatem pravicowy libertarianin odrzuca autonomię na rzecz poddaństwa (a więc odrzuca socjalizm na rzecz kapitalizmu).

Prawdziwa sprzeczność między anarchizmem a pravicowym libertarianizmem została wyrażona najdoskonalej w poglądach obu teorii na sprawę niewolnictwa. Anarchizm opiera się na idei osoby, której indywidualność zależy od utrzymywania wolnych relacji z innymi jednostkami. Jeżeli jednostki przeczą swojej zdolności do rządzenia samymi sobą przez zawarcie kontraktu, to tym samym powodują wystąpienie jakościowej zmiany w ich stosunkach z innymi ludźmi – wolność zostaje obrócona we władztwo i podporządkowanie. Dla anarchisty niewolnictwo jest obrazem tego, czym wolność **nie jest**, zamiast stanowić ucieleśnienie tego, czym ona jest (jak to twierdzą pravicowi libertarianie).

Proudhon tak przekonywał: “*Gdyby mnie się zapytano o odpowiedź na następujące pytanie: -Czym jest niewolnictwo?, a ja miałbym odpowiedzieć jednym słowem, odpowiedziałbym: -Morderstwem, i moja myśl została natychmiast zrozumiana. Nie trzeba by było żadnej dodatkowej argumentacji, aby wykazać, że odebranie człowiekowi jego myśli, jego woli, jego osobowości, jest władzą nad życiem i śmiercią; i że zniewolić człowieka to go zabić*” [What is Property? (Co to jest własność?), s. 37].

Prawicowy libertarianizm, przeciwnie, skutecznie argumentuje “Popieram niewolnictwo, ponieważ wierzę w wolność”. Skoro tego rodzaju “argumentacja” naprawdę jest traktowana na serio przez (niektórych) ludzi, to nasuwają się smutne refleksje o etycznym i intelektualnym bankructwie naszego społeczeństwa. Pojęcie “niewolnictwa jako wolności” jest stanowczo zbyt Orwellofskie, by wzbudzać krytykę – pozostawimy je pravicowym libertarianom, by próbując dowodzić jego słuszności, psuli dalej nasz język i standardy etyczne.

Wychodząc z tego podstawowego spostrzeżenia, że niewolnictwo jest przeciwieństwem wolności, anarchiści szybko przechodzą do odrzucenia autorytarnych stosunków społecznych (odrzucenia, którego Philmore i inni pravicowi libertarianie tak bardzo się boją):

*“Wolność jest nienaruszalna. Nie mogę ani jej sprzedać, ani wyobcować się od mojej wolności; każda umowa, każdy warunek umowy, który przewiduje wyobcowanie wolności lub jej zawieszenie, jest nieważny: niewolnik, w chwili, gdy postawi swoją stopę na glebie wolności, staje się wolnym człowiekiem [...] Wolność jest pierwotnym uwarunkowaniem człowieka; zrzekać się wolności to zrzec się ludzkiej natury: jak moglibyśmy po czymś takim dokonywać ludzkich dzieł?” [P.J. Proudhon, **Op. Cit.**, s. 67]*

Umowa o zatrudnienie (tzn. praca najemna) unieważnia wolność. Umowa ta opiera się na nierówności władzy, a *“wyzysk jest konsekwencją faktu, że sprzedaż siły roboczej pociąga za sobą podporządkowanie się pracownika”* [Carole Pateman, **Op. Cit.**, s. 149]. Toteż Proudhon (Mill zresztą też) popierał samorządność oraz sprzeciwiał się kapitalizmowi – każda więź, która przypomina niewolnictwo, jest nieprawomocna i żaden kontrakt stwarzający stosunek podporządkowania nie jest ważny. Dlatego w społeczeństwie prawdziwie anarchistycznym umowy o niewolnictwo byłyby nie do wyegzekwowania – ludzie w naprawdę wolnym (tzn. niekapitalistycznym) społeczeństwie **nigdy by nie ścierpieli** tak koszmarnej instytucji. Nie uznawaliby też takich umów za ważne. Gdyby ktoś okazał się wystarczająco głupi, żeby taki kontrakt podpisać, to po prostu musiałby powiedzieć, że teraz już go odrzuca, a żeby być wolnym – tego rodzaju umowy są po to, żeby je łamać. A bez będącej dla nich oparciem siły fizycznej systemu prawnego (i prywatnych firm obronnych) takie kontrakty **zostaną złamane**.

Poparcie prawicowych libertarian dla niewolniczych kontraktów (i płatnego niewolnictwa) dowodzi, że ich ideologia ma niewiele wspólnego z wolnością, natomiast o wiele więcej – z usprawiedliwianiem własności oraz rodzonego przez nią ucisku i wyzysku. Popieranie przez prawicowych libertarian niewolnictwa w życiu i w teorii jest dowodem ich bardzo głębokiego autorytaryzmu, zadającego kłam ich twierdzeniom, jakoby byli wolnościowcami.

F.2.7 Ale na pewno zniesienie kapitalizmu ograniczyłoby wolność!

Wielu “anarcho”-kapitalistów i innych zwolenników kapitalizmu przekonuje, że zniesienie kapitalizmu byłoby “autorytarne”, gdyż ograniczyłoby liczbę alternatyw, spośród których ludzie mogą dokonywać wyboru. Jeśli pracownicy stają się płatnymi wyrobnikami, to – jak się przekonuje – dzieje się tak dlatego, że “cenią sobie” oni bardziej inne rzeczy niż wolność – w przeciwnym bowiem razie nie zgodziliby się na taką transakcję. Ale tego rodzaju argumentacja wynika z niedostrzegania realiów kapitalizmu.

Utrzymując kapitalistyczną własność prywatną sprawiamy, że dostępne ludziom możliwości wyboru **zostają** ograniczone. We w pełni rozwiniętej gospodarce kapitalistycznej ogromna większość ma “wybór” sprzedawania swojej pracy albo głodowania i życia w nędzy – pracownicy zatrudnieni na własny rachunek stanowią niecałe 10% ludności zawodowo czynnej. Zazwyczaj pracownicy znajdują się w niekorzystnej sytuacji na rynku pracy wskutek istnienia bezrobocia. Zatem godzą się na pracę najemną, gdyż w innym wypadku

będą głodowali (patrz sekcja F.10.2, gdzie omawiamy, dlaczego tak się dzieje). I, jak przekonujemy w sekcjach J.5.11 i J.5.12, nawet **gdyby** większość pracującej ludności zapragnęła spółdzielczych zakładów pracy, to rynek kapitalistyczny i tak by im ich nie dał, co wynika z charakteru kapitalistycznego zakładu pracy (zobacz też znakomitą książkę Juliet C. Schor **The Overworked American (Przepracowani Amerykanie)**, omawiającą, dlaczego pragnienia pracowników, by mieć więcej wolnego czasu, nie znajdują odbicia na rynku pracy). Inaczej mówiąc, twierdzenia, że praca najemna istnieje, albo że zakłady pracy są hierarchiczne dlatego, że pracownicy cenią sobie inne rzeczy, są mitem – zakłady pracy są hierarchiczne, ponieważ szefowie mają większe pole do popisu na rynku niż pracownicy i, używając powiedzenia Schor, pracownicy kończą chcąc tego, co dostają, a nie dostając to, co chcą.

Patrząc na kapitalistyczną rzeczywistość odkrywamy, że z powodu nierówności zasobów (chronionej z całą mocą przez system prawny, powinniśmy zauważyć) mający własność dochodzą do rządzenia tymi, którzy jej nie mają. Ma to miejsce w godzinach pracy (a w wielu wypadkach i poza nimi). Gdyby zwolennicy kapitalizmu naprawdę troszczyli się o wolność (w przeciwieństwie do własności), to taka sytuacja byłaby dla nich odrażająca – bądź co bądź jednostki wtedy już nie mogą realizować swoich zdolności do podejmowania decyzji, dokonywania wyborów, i zostają sprowadzone do roli wykonawców poleceń. Jeśli rzeczami, które sobie cenimy, są prawo wyboru i wolność, to wtedy automatycznie z tego wynika zdolność do dokonywania wyborów we wszystkich dziedzinach życia (z godzinami pracy włącznie). Jednakże niezbędne w pracy najemnej autorytarne stosunki i ciągłe naruszanie autonomii nie mają znaczenia dla “anarcho”-kapitalistów (owszem, usiłowania zmiany tej sytuacji są atakowane jako naruszanie autonomii posiadacza własności!). Koncentrując się jedynie na chwili podpisywania umowy stają się oni ślepi na ograniczenia wolności, stwarzane przez umowy o pracę.

Oczywiście anarchiści nie mają zamiaru **zakazywać** pracy najemnej – naszym celem jest stworzenie społeczeństwa, w którym ludzie nie będą zmuszani przez warunki życia do sprzedawania swojej wolności innym. Aby tak się stało, anarchiści proponują modyfikację własności jako pojęcia i praw własności, w taki sposób, by zapewnić prawdziwą swobodę wyboru (swobodę wyboru, jakiej kapitalizm nam odmawia). Jak już zwracaliśmy uwagę wiele razy, “transakcje dwustronne” mogą wpływać niepomyślnie i wpływają tak na położenie stron trzecich, jeżeli ich skutkiem jest rozrost władzy/majątku w rękach nielicznych. A jednym z tych niepomyślnych skutków może być ograniczenie możliwości wyboru dla pracowników na skutek wzmocnienia się władzy ekonomicznej. Dlatego to właśnie zwolennik kapitalizmu jest tym, kto ogranicza pole wyboru wspierając system gospodarczy i ramy prawne, które przez same swoje funkcjonowanie zmniejszają zasób dostępnych większości ludzi możliwości. Od tej pory większość ma “wolność wyboru” z tego, co pozostanie (patrz też sekcja B.4). Anarchiści, przeciwnie, pragną rozszerzania dostępu ludzi do różnych możliwości wyboru przez zniesienie kapitalistycznych praw własności prywatnej i usunięcie nierówności bogactwa i władzy, sztucznie sprzyjających ograniczaniu naszego pola wyboru i naszych swobód.

A więc czy anarchistyczne społeczeństwo bardzo musiałyby się bać rozpowszechniania pracy najemnej w swoim obrębie? Prawdopodobnie nie. Jeżeli spojrzemy na przykład na takie społeczeństwa jak wczesne Stany Zjednoczone albo na początki rewolucji przemysłowej w Wielkiej Brytanii, to odkrywamy, że mając taką możliwość, większość ludzi wolała pracować dla siebie samych. Kapitałiści napotykali na trudności przy znajdowaniu dostatecznej liczby pracowników gotowych na zatrudnienie. Musieli im proponować tak wysokie stawki płac, że niszczyły one jakiegokolwiek marże zysku. Ponadto mobilność pracowników i ich "lenistwo" były często komentowane. Pracodawcy rozpaczali z powodu faktu, że robotnicy pracowali tylko tyle, by związać koniec z końcem, a potem znikali. Dlatego gdyby pozostawić wszystko działaniu "wolnego rynku", to byłoby bardzo wątpliwe, czy praca najemna rozpowszechniłaby się. Ale nie pozostawiono wszystkiego działaniu "wolnego rynku".

W odpowiedzi na powyższe "kłopoty" kapitałiści zwrócili się do państwa i narzucili społeczeństwu rozmaite ograniczenia (najważniejszymi z nich były monopole na ziemię, cła i pieniądze – patrz sekcje B.3 i F.8). W wolnej konkurencji między pracą rzemieślniczą a najemną, praca najemna zwyciężyła tylko dlatego, że wykorzystano działania państwa, by stworzyć warunki życia niezbędne do zdyscyplinowania siły roboczej i do nagromadzenia wystarczających ilości kapitału, aby kapitałiści zdobyli przewagę nad produkcją rzemieślniczą (przeczytaj więcej szczegółów w sekcji F.8).

Zatem społeczeństwo anarchistyczne nie musiałyby się obawiać rozpowszechnienia się pracy najemnej w jego obrębie. A to po prostu dlatego, że niedoszli kapitałiści (tacy jak ci we wczesnych Stanach Zjednoczonych) musieliby oferować tak wyśmienite warunki pracy, kontrolę pracowniczą i wysokie pensje, że możliwość czerpania dużych zysków z wysiłku ich pracowników stałaby się niemal nierealna. Bez popierającego ich państwa nie byłoby w stanie nagromadzić dostatecznej ilości kapitału, by uzyskać dla siebie przewagę w wolnym społeczeństwie. Ponadto nieco zakrawa na ironię to, że słyszymy, jak kapitałiści mówią o anarchizmie odbierającym prawo wyboru, w sytuacji, gdy my zwalczamy pracę najemną rozważając czasy, kiedy to robotnikom nie zostawiono żadnego wyboru, ponieważ kapitałiści wykorzystali państwo, po to, by rozwinęła się przede wszystkim praca najemna!

F.2.8 Dlaczego powinniśmy odrzucić "anarcho"-kapitalistyczne definicje "wolności" i "sprawiedliwości"?

Po prostu dlatego, że prowadzą one do autorytarnych stosunków społecznych, a więc do ograniczania wolności. Jeśli konsekwentne wprowadzanie w życie jakiejś teorii politycznej ma złe albo nieczne skutki, to jest to zła teoria.

Na przykład powinno być oczywiste, że każda teoria, przy pomocy której można usprawiedliwić niewolnictwo, jest złą teorią – niewolnictwo nie przestaje śmierdzieć w chwili, gdy się zaczyna dostrzegać, że wynika ono z tej teorii. Ponieważ pravicowi libertarianie mogą usprawiedliwiać umowy o niewolnictwo jako typ pracy najemnej (patrz sekcja F.2.6),

jak również wiele innych autorytarnych więzi społecznych, to chyba jest oczywiste, że ich teoria jest zła.

Warto zacytować w całości wypowiedź Noama Chomsky'ego na ten temat:

“Rozważmy na przykład ‘teorię sprawiedliwości opartą na prawomocności’ [...] Według tej teorii, dana osoba ma prawo do wszystkiego, co tylko nabyła sposobami uznanymi za sprawiedliwe. Jeżeli dzięki fartowi, ciężkiej pracy albo pomysłowości dana osoba nabywa to i owo, to wtedy jest ona upoważniona do zatrzymania tego lub wyrzucenia wedle własnego widzimisię. Sprawiedliwe społeczeństwo nie będzie naruszać tego prawa”

“Można łatwo określić, dokąd taka zasada mogłaby doprowadzić. Jest całkiem możliwe, że prawomocnymi środkami – powiedzmy przy odrobinie szczęścia uzupełnionej warunkami umów ‘zawartych dobrowolnie’ pod presją potrzeb – jedna osoba mogłaby zdobyć kontrolę nad potrzebami niezbędnymi do życia innych. Wtedy będzie im wolno sprzedać tej osobie siebie samych jako niewolników, jeżeli ona zechce tylko ich przyjąć. W przeciwnym wypadku będzie im wolno zniknąć. Takie społeczeństwo jest [uważane za] sprawiedliwe bez warunku postawienia dodatkowych pytań”

*“Argumentacja ta ma wszystkie cechy dowodu na to, że $2 + 2 = 5$ [...] Przypuśćmy, że jakieś pojęcie ‘sprawiedliwego społeczeństwa’ jest tak rozwinięte, że nie charakteryzuje sytuacji opisanej powyżej jako niesprawiedliwej [...] Wtedy nasuwa się jeden z dwu wniosków. Możemy wywnioskować, że pojęcie to jest po prostu nieważne i nieciekawe jako wskazówka co do myślenia i działania. Albo też możemy stwierdzić, że tak rozwinięte pojęcie należy odrzucić, jako że nie zgadza się ono z pierwotnym pojęciem sprawiedliwości, które w przypadkach nie budzących wątpliwości próbuje się przechwycić do pojęcia wypracowanego przez teorię. Jeżeli nasza intuicyjna koncepcja sprawiedliwości jest wystarczająco wyraźna, by zaszufłdkować układy społeczne opisanego rodzaju jako mocno niesprawiedliwe, to jedyny sens udowadniania, że taki skutek byłby ‘sprawiedliwy’ dla danej ‘teorii sprawiedliwości’, polega na wyprowadzeniu poprzez **srowadzenie teorii do absurdu** wniosku, że cała teoria jest beznadziejnie nieprzystająca do rzeczywistości. Chociaż może ona przechwytywać pewne częściowe wyobrażenia intuicyjne dotyczące sprawiedliwości, to w ewidentny sposób zaniedbuje inne”*

“Prawdziwym pytaniem, które trzeba sobie zadać na temat teorii, tak kompletnie niezdolnych do przyjęcia koncepcji sprawiedliwości w jego istotnym, intuicyjnym znaczeniu, jest pytanie, dlaczego wzbudzają one aż tak wielkie zainteresowanie. Dlaczego po prostu nie odrzuca się ich od ręki na podstawie tej ułomności, która uderza w oczy w pewnych przypadkach? Być może odpowiedź, przynajmniej częściowa, została udzielona przez Edwarda Greenberga w omówieniu pewnej nowej pracy na temat teorii sprawiedliwości opartej na prawomocności. Po przeanalizowaniu braków doświadczalnych

i pojęciowych w tej pracy, Greenberg zauważa, że tego typu dzieła ‘pełnią ważną funkcję w procederze [...] ‘zrzucania winy na ofiarę’ i chronienia własności przed egalitarnymi atakami ze strony rozmaitych grup nie posiadających własności’. Ideologiczna obrona przywilejów, wyzysku i prywatnej władzy zawsze będzie mile widziana, niezależnie od jej merytorycznej jakości”

“Wszystkie te sprawy nie mają najmniejszego znaczenia dla ludzi ubogich i uciskanych, ani u nas, ani nigdzie indziej” [The Chomsky Reader, ss. 187-188].

Można by tłumaczyć, że ograniczenia wolności towarzyszące kapitalizmowi tak naprawdę nie są obrzydliwym skutkiem, ale trudno jest uznać, że tego typu argumentacja przystoi teorii mieniącej się “wolnościową”. A skutki tych autorytarnych stosunków społecznych? Cytując Adama Smitha, w kapitalistycznym podziale pracy robotnik “nie ma okazji urzeczywistniać swojego rozumowania, ani też ćwiczyć swojej pomysłowości” i “dlatego naturalnie traci nawyk takich ćwiczeń i na ogół staje się tak głupi i nieświadomy, jak tylko stworzenie ludzkie stać się może”. Umysł pracownika popada “w tę ospałą głupotę, która w cywilizowanym społeczeństwie zdaje się paraliżować rozumowanie niemal wszystkich podległych [tak!] kręgów ludzkich” [cytat podany przez Chomsky’ego, **Op. Cit.**, s. 186].

Oczywiście można przekonywać, że ten zły wpływ kapitalistycznych stosunków władzy na jednostki też nie jest czymś obrzydliwym (albo że bardzo realne panowanie szefów nad pracownikami nie jest wcale dominacją). Ale taki punkt widzenia wskazuje na pragnienie poświęcania żywych ludzi, ich życia, ich nadziei i marzeń jakiejś abstrakcyjnej koncepcji wolności, której skumulowanym skutkiem byłoby zubożenie życia nas wszystkich. Rodzaj więzi, jakie tworzymy **wewnątrz** organizacji społecznych, do których wступujemy, ma równie wielkie znaczenie, co dobrowolność wstępowania do tych struktur. Stosunki społeczne **kształtują** jednostkę na wiele sposobów, ograniczając jej wolność, jej postrzeganie, czym jest wolność i jakie są naprawdę jej interesy. Oznacza to, że aby nie popaść w jakąś farsę, wszystkie tworzone przez nas więzi muszą w swoim wewnętrznym funkcjonowaniu odzwierciedlać przede wszystkim krytyczną ocenę rzeczywistości i zasadę samorządności. Smutne jest zatem, że kapitalistyczny indywidualizm maskuje struktury władzy oraz stosunki panowania i podporządkowania w obrębie na pozór “dobrowolnych” stowarzyszeń – jest on niezdolny zauważyć stosunków panowania wynikających z własności prywatnej, a więc “to, co aż do tej pory było nazywane ‘indywidualizmem’, jest jedynie egoizmem głupców, umniejszającym jednostkę. Głupim, ponieważ nie jest to indywidualizm wcale. Nie doprowadził on do tego, co sobie ustanowił za cel; to jest do kompletnego, powszechnego i najdoskonalszego z możliwych rozwoju indywidualności” [Piotr Kropotkin, **Selected Writings (Pisma wybrane)**, s. 297].

Ten brak troski pravicowych libertarian o wolność i indywidualność konkretnych osób stanowi odbicie ich poparcia dla “wolnego rynku” (albo, jak oni czasem to deklamują, “wolności gospodarczej”). Jednak, jak już zauważył Max Stirner, zajmując takie stanowisko nie jest się w stanie zrozumieć, że “wolność polityczna oznacza, iż **polis**, Państwo, jest wolne; [...] zatem wcale to nie ja jestem wolny od Państwa [...] Nie oznacza ona **mojej** wolności, lecz wolność

dla sił, które mną rządzą i mnie sobie podporządkowują; oznacza ona, że jeden z moich **despotów** [...] jest wolny” [The Ego and Its Own (Jedyny i jego własność), s. 107]. Dlatego pragnienie “wolnych rynków” doprowadza do ślepoty na to, że choć rynek może być “wolny”, to jednostki na tym rynku mogą zarazem wolne już nie być (czego Stirner był doskonale świadomy: “pod rządami **reżimu** wspólnego dobra wyrobnicy zawsze wpadają w łapy posiadaczy [...], będących stąd kapitalistami” [Op. Cit., s. 115]).

Mówiąc inaczej, pravicowi libertarianie przyznają największe znaczenie abstrakcyjnemu pojęciu wolności. Nie są zdolni brać pod uwagę faktu, że rzeczywiste, konkretne swobody są wynikiem samorządnej działalności, solidarności i dobrowolnej współpracy. A żeby wolność była realna, musi ona istnieć we wszystkich dziedzinach naszego codziennego życia. Nie można jej przehandlować bez poważnego wpływu na nasz umysł, ciało i całe życie. Dlatego uprawiana przez pravicowych libertarian “obrona wolności ulega osłabieniu przez ich obstawanie przy pojęciu wolności negatywnej, która zbyt łatwo w praktyce zostaje całościowo przetłumaczona jako negacja wolności” [Stephan L. Newman, **Liberalism as Wit’s End (Liberalizm w ślepych zaułku)**, s. 161].

Dlatego też fundamentalny błąd pravicowych libertarian polega na tym, że “umowa społeczna” nie doprowadza do ukrócenia władzy ani panowania (zwłaszcza wtedy, gdy siła przetargowa albo majątek ewentualnych kontrahentów nie są sobie równe). Jak zauważa Carole Pateman, “jak na ironię, ideał umowy społecznej nie może objąć swoim zasięgiem kapitalistycznego zatrudnienia. Zatrudnienie nie stanowi serii ciągłych dyskretnych umów między pracodawcą a zatrudnionym, lecz [...] jeden kontrakt, w którym pracownik zobowiązuje się do wstąpienia do przedsiębiorstwa i wypełniania poleceń pracodawcy przez cały czas trwania umowy. Jak dosadnie stwierdził Huw Benyon, ‘pracownikom płaci się za posłuszeństwo’” [The Sexual Contract (Kontrakt seksualny), s. 148]. Oznacza to, że “umowa o zatrudnienie (podobnie jak kontrakt małżeński) nie polega na wymianie; obydwa rodzaje umów tworzą stosunki społeczne, które będą trwały przez długi czas – społeczne stosunki podporządkowania” [Ibid.].

Władza nas zubaża. Dlatego musi być zwalczana wszędzie, gdzie tylko się pojawi. I to właśnie dlatego anarchiści sprzeciwiają się kapitalizmowi, tak, żeby “nie było już rządów człowieka nad człowiekiem za sprawą akumulacji kapitału” [P-J Proudhon, cytowany przez Wo odcocka w książce **Anarchism**, s. 110]. Jeżeli, jak to streścił Murray Bookchin, “celem anarchizmu jest zwiększenie pola wyboru” [The Ecology of Freedom (Ekologia wolności), s. 70], to wtedy odnosi się to zarówno do tworzenia więzi/stowarzyszeń z innymi ludźmi, jak i przebywania w **obrębie** tych stowarzyszeń/więzi – tzn. że mają one pozostawać w zgodzie z wolnością dla wszystkich, i że wynika z tego uczestnictwo i samorządność, **nie** hierarchia. “Anarcho”-kapitalizm nie potrafi zrozumieć tej zasadniczej kwestii. Skupiając się wyłącznie na pierwszym warunku wolności, staje się gwarantem społeczeństwa opartego na dominacji, ucisku i hierarchii, a nie wolności.

Dlatego nie powinno stanowić niespodzianki odkrycie, że podstawową jednostką analizy dla “anarcho”-kapitalisty czy pravicowego libertarianina jest transakcja (“handel”, “umowa”). Wolność jednostki jest postrzegana jako coś, co się rozwija wokół jakiegoś aktu, umowy, **nie zaś** w naszych relacjach z innymi. Wszystkie fakty społeczne, które poprzedzają transakcję, towarzyszą jej i z niej wynikają, zostają pominięte. W szczególności pomija

się stosunki społeczne, będące wynikiem transakcji (one i okoliczności, które sprawiają, że ludzie zawierają umowę, stanowią dwa tematy tabu dla pravicowego libertarianizmu).

Skupianie się na chwili podpisywania umowy i pomijanie o wiele dłuższego okresu, przez który kontrakt obowiązuje, wydaje się anarchistom rzeczą dziwną (jak zauważyliśmy to już w sekcji A.2.14, jeśli pracownik jest wolny w chwili podpisywania kontraktu, niewolnictwo wkrótce weźmie nad nim górę). Owszem, dobrowolny charakter danej decyzji jest ważny, ale ważne są też stosunki społeczne, jakich będziemy doświadczać za sprawą tej decyzji.

Według anarchisty wolność opiera się na dostrzeżeniu, że inni ludzie, oprócz tego, że (doprawdy, **właśnie dlatego, że**) mają swoją własną przyrodzoną wartość, są także “środkiem do osiągnięcia mojego celu”, tzn. to właśnie poprzez ich wolność ja uzyskuję moją własną – a więc wzbogacają moje życie. Bakunin ujął to tak:

“Ja, który chcę być wolny, nie mogę być wolny, ponieważ wszyscy ludzie wokół mnie jeszcze nie chcą być wolni, i w konsekwencji stają się narzędziami ucisku skierowanego przeciwko mnie” [cytat podany przez Errico Malatestę w **Anarchy**, s. 27].

Z tego powodu anarchiści przekonują, że musimy odrzucić pravicowo-libertariańskie teorie wolności i sprawiedliwości, ponieważ ich końcowym skutkiem jest poparcie dla negacji wolności jako dla rzeczy będącej wyrazem wolności. Tym, do czego te teorie są niezdolne, jest przyznanie, że wolność jest wytworem życia społecznego oraz że (powtarzając za Bakuninem) *“żaden człowiek nie może osiągnąć swojej własnej emancypacji bez równoczesnej pracy nad emancypacją wszystkich ludzi dookoła niego. Moja wolność jest wolnością wszystkich, ponieważ nie jestem prawdziwie wolny w moich myślach i w czynach, za wyjątkiem sytuacji, kiedy to moja wolność i moje prawa zostaną potwierdzone i zaakrobowane przez wolność i prawa wszystkich ludzi, którzy są równi wobec mnie”* [**Ibid.**].

Inni ludzie dają nam możliwości rozwijania pełnego potencjału naszego człowieczeństwa, a przez to i naszej wolności. Zatem gdy zniszczymy swobody innych, ograniczymy też swoje własne. *“Traktowanie innych ludzi i siebie samego jako własności”*, przekonuje anarchistka L. Susan Brown, *“sprowadza osobę ludzką do roli przedmiotu, przeczy jedności podmiotu i przedmiotu i stanowi negację [odrębności] woli jednostki [...] nawet wolność zdobyta przez drugiego zostaje umniejszona przez taką więź, ponieważ negacja [odrębności] woli innego człowieka w celu osiągnięcia swojej własnej wolności niszczy przede wszystkim tę właśnie wolność, której się pragnie”* [**The Politics of Individualism (Polityka indywidualizmu)**, s. 3].

Fundamentem dla nas jest to, że właśnie z tego powodu anarchiści odrzucają teorie wolności i sprawiedliwości tworzone przez pravicowych libertarian – one wcale nie gwarantują wolności osobistej ani indywidualnej odrębności.

F.3 Co “anarcho”-kapitaliści rozumieją przez “równość” i dlaczego ma ona dla nich bardzo małą wartość?

Murray Rothbard przekonuje, że “prawicowy’ libertarianin nie jest przeciwny nierównościom” [For a New Liberty (O nową wolność), s. 47]. “Lewicowi” wolnościowcy – przeciwnie – zwalczają nierówności, ponieważ mają one zgubny wpływ na wolność osobistą.

Przyczyna, dla której “anarcho”-kapitalizm przyznaje bardzo małą wartość “równości”, po części wynika z podawanej przez zwolenników tej ideologii definicji tego terminu. Murray Rothbard określa równość jako:

“A i B są ‘równi’, jeśli są identyczni wobec siebie nawzajem pod względem danej cechy [...] Istnieje zatem tylko jeden sposób, dzięki któremu jakichś dwóch ludzi może naprawdę być ‘równymi’ w najpełniejszym znaczeniu: muszą być oni identyczni pod względem **wszystkich** swoich cech”. Następnie zaś wskazuje na oczywisty fakt, że “ludzie nie są tacy sami, [...] nasz gatunek, ludzkość, posiada wyjątkową cechę wysokiego stopnia zmienności, różnorodności, zróżnicowania: w skrócie, nierówności” [Egalitarianism as a Revolt against Nature and Other Essays (Egalitaryzm jako bunt przeciwko naturze i inne eseje), s. 4, s. 5].

Mówiąc prościej, każda osoba jest wyjątkowa. Jest to coś, czemu żaden egalitarysta jeszcze nigdy nie zaprzeczył. Na podstawie tego zdumiewającego odkrycia Rothbard dochodzi do wniosku, że równość jest niemożliwa (oprócz “równych praw”), i że próba osiągnięcia “równości” jest “buntem przeciw naturze” – tak, jakby jakikolwiek anarchista kiedykolwiek zalecał taką równość, pojmowaną jako bycie identycznymi!

A więc, ponieważ wszyscy jesteśmy wyjątkowi, rezultaty naszych działań nie będą identyczne, czyli nierówności społeczne wynikają z naturalnych różnic, a nie z ustroju ekonomicznego, w jakim żyjemy. Nierówność wyposażenia przez naturę zakłada nierówność dochodów, czyli nierówności społeczne. Ponieważ różnice między jednostkami są faktem naturalnym, próby stworzenia społeczeństwa opartego na “równości” (tzn. sprawieniu, aby każdy miał tak samo pod względem mienia osobistego itp.) są niemożliwością i “nie-naturalne”.

Zanim przejdziemy dalej, musimy zauważyć, że Rothbard niszczy język, aby dojść do swojego wniosku, i że nie jest on pierwszym, który nadużywa sztuczek językowych w ten konkretny sposób. W książce George’a Orwella **Rok 1984**, wyrażenie “wszyscy ludzie zostali stworzeni równi” można by przełożyć na język Nowomowy, ale miałoby to tyle samo sensu, co powiedzenie “wszyscy ludzie mają rude włosy”, co jest oczywistym fałszem (patrz w tej książce Dodatek “Zasady Nowomowy”). Miło wiedzieć, że “Pan Libertarianin” kradnie pomysły Wielkiemu Bratu, z tego samego powodu, dla którego tamten na nie wpada: ażeby uniemożliwić krytyczne myślenie zawężając znaczenie słów.

“Równość” w odniesieniu do dyskusji politycznej nie znaczy “identyczność”, oznacza zazwyczaj równość praw, szacunku, godności, władzy itp. Nie zakłada, że każdego należy traktować identycznie (na przykład oczekiwanie, że osiemdziesięciolatek będzie wykonywał identyczną pracę jak osiemnastolatek uwłacza szacunkowi wobec każdego z nich jako wyjątkowej jednostki). Zdaniem anarchistów, jak pisze Alexander Berkman, “równość nie

oznacza równej ilości, lecz równą **szansę** [...] Proszę nie popełniać błędu utożsamiania równości wolnych ludzi z wymuszoną równością obozu skazańców. Nie oznacza ona, że każdy musi jeść, pić, czy ubierać się tak samo, wykonywać taką samą pracę, czy też żyć w taki sam sposób. Bynajmniej – faktycznie dokładnie na odwrót. Osobiste potrzeby i gusta różnią się, i żądze też różnią się. To właśnie **równe** szanse ich zaspokajania są tym, co stanowi prawdziwą równość. Daleka od równania na siłę, taka równość otwiera drzwi największej z możliwych różnorodności działań i dróg rozwoju. A to dlatego, że ludzki charakter jest zróżnicowany, i tylko stłumienie tej swobodnej różnorodności skutkuje równaniem na siłę, uniformizacją i identycznością. Swoboda wyboru możliwości rozwoju i działanie podług swojej indywidualności oznacza rozwój naturalnych odmienności i zróżnicowań [...] Życie w wolności, w anarchii, uczyni znacznie więcej niż tylko po prostu uwolni człowieka od jego obecnej niewoli politycznej i ekonomicznej. To będzie dopiero pierwszy krok, wstęp do naprawdę ludzkiego bytu” [**The ABC of Anarchism (ABC anarchizmu)**, s. 25].

Dlatego anarchiści odrzucają definicję równości w Rothbardowskiej nowomowie jako nie mającą żadnego znaczenia w dyskusji politycznej. Nie istnieje dwóch identycznych ludzi, a więc narzucanie im równości polegającej na “identyczności” oznaczałoby traktowanie ich jako **nierównych**, tzn. nie mających równej wartości, albo nie zasługujących na równy szacunek, jaki przystoi im jako istotom ludzkim i wyjątkowym osobom, będącym dla siebie bliźniami.

Zatem co powinniśmy odczuwać w stosunku do tezy Rothbarda? Kusi nas tylko, aby zacytować Rousseau, przekonującego, że “jest [...] bezużyteczne pytanie, czy istnieje jakiś istotny związek między tymi dwoma rodzajami nierówności [społeczną i naturalną]; ponieważ, mówiąc inaczej, byłoby to tylko pytanie się, czy ci, którzy wydają rozkazy, koniecznie są lepsi od tych, którzy je spełniają, i czy siłę cielesną bądź umysłową, mądrość albo cnotę zawsze znajdujemy w poszczególnych osobach proporcjonalnie do ich władzy czy bogactwa: może godzi się, by to pytanie było rozważane przez niewolników, gdy właściciele słuchają, co oni mówią, ale jest ono wysoce niesłowne dla rozsądnych, wolnych ludzi poszukujących prawdy” [**The Social Contract and Discourses (Umowa społeczna)**, s. 49]. Lecz niewiele więcej kwestii powinno się poruszać w tej sprawie.

Wyjątkowość poszczególnych osób miała miejsce zawsze, lecz przez ogromną większość swojej historii człowiek żył w bardzo egalitarnych społecznościach. Gdyby nierówności społeczne rzeczywiście wynikały z nierówności naturalnych, to wtedy **wszystkie** społeczeństwa byłyby nimi naznaczone. Tak jednak nie jest. W istocie, podając stosunkowo niedawny przykład, wielu odwiedzających wczesne Stany Zjednoczone zauważało ich egalitarny charakter, coś, co uległo zmianie wraz z rozwojem pracy najemnej i przemysłowego kapitalizmu (musimy dodać, że rozwój ten był uzależniony od działań państwa – patrz sekcja F.8). Wynika z tego, że społeczeństwo, w którym żyjemy (jego ramy prawne, rodzone przez nie stosunki społeczne itp.) ma o wiele bardziej decydujący wpływ na nierówności niż różnice między jednostkami. Dlatego określone ramy prawne będą sprzyjały wyolbrzymianiu “naturalnych” nierówności (nawet jeśli przyjmujemy, że to one są źródłem początkowej nierówności, a nie, powiedzmy, siła i przemoc). Jak przekonuje Noam Chomsky:

“Przypuszczalnie naprawdę jest tak, że w naszym ‘rzeczywistym świecie’ pewne połączenie cech charakteru sprzyja sukcesowi w odpowiedzi na ‘wymogi systemu ekonomicznego’ [...] Można przy-

puszczać, że pewna mieszanina skąpstwa, egoizmu, braku troski o innych, agresywności i cech im podobnych ma swój udział w wybijaniu się na czoło [w kapitalizmie] [...] Jaki by nie był prawdziwość zbiór cech, możemy zapytać, co wynika z faktu, jeśli istotnie jest to fakt, że pewne częściowo odziedziczone kombinacje cech charakteru sprzyjają sukcesowi materialnemu? Wszystkim, co z niego wynika [...] są tylko wnioski na temat poszczególnych naszych porządków społecznych i ekonomicznych [...] We wszystkich takich przypadkach egalitarysta mógłby odpowiedzieć, że porządek społeczny powinien ulec zmianie, tak, aby zbiór cech sprzyjających odniesieniu sukcesu więcej już mu nie sprzyjał [...] [The Chomsky Reader, s. 190].

Tak więc, gdybyśmy zmienili społeczeństwo, to być może nierówności społeczne, jakie widzimy dzisiaj, znikłyby. Jest niezwykle prawdopodobne, że naturalne różnice już dawno temu zostały zastąpione nierównościami **społecznymi**, zwłaszcza pod względem własności (która będzie sprzyjała zwiększaniu, a nie zmniejszaniu nierówności). I jak przekonujemy w sekcji F.8, te nierówności pod względem własności były początkowo skutkiem używania siły, a nie różnic zdolności. Dlatego twierdzenie, że nierówności społeczne wynikają z naturalnych różnic, jest fałszem, gdyż większość nierówności społecznych wytworzyła się z przemocy i siły. Te początkowe nierówności zostały wzmocnione przez ramy kapitalistycznych praw własności, a więc nierówności w obrębie kapitalizmu zależą o wiele bardziej od, dajmy na to, istnienia pracy najemnej, niż “naturalnych” różnic między jednostkami.

Jeśli spojrzymy na kapitalizm, zobaczymy, że w zakładach pracy i w poszczególnych branżach przemysłu wyjątkowe jednostki otrzymują identyczną płacę za identyczną pracę (choć często tak nie jest w przypadku kobiet i Czarnych, którzy dostają niższe płace od białych pracowników płci męskiej). W podobny sposób kapitałiści rozmyślnie wprowadzali nierówności płacowe i hierarchie w zakładach pracy. Jedynym tego powodem była chęć podzielenia siły roboczej, a przez to rządzenia nią (patrz sekcja D.10). Zatem jeśli przyjmiemy, że egalitaryzm **jest** buntem przeciwko naturze, to dojdziemy do wniosku, że życie gospodarcze w kapitalizmie w znacznym stopniu jest takim buntem (a tam, gdzie nie jest, “naturalne” nierówności zostały narzucone sztucznie przez tych u władzy).

Zatem “naturalne” różnice niekoniecznie muszą skutkować nierównościami jako takimi. Gdybyśmy mieli odmienny ustrój społeczny, zachęcano by do eksponowania “naturalnych” różnic i wychwalano je w o wiele szerszym zakresie niż ma to miejsce w kapitalizmie (w którym, jak przekonywaliśmy w sekcji B.1, hierarchia zapewnia raczej tłamszenie indywidualności niż zachęca do jej wyrażania) bez żadnej szkody dla równości społecznej. Twierdzenie, że “naturalne” różnice rodzą nierówności społeczne, przesądza sprawę w sposób skrajny – bierze ono ramy prawne społeczeństwa za naturalny pewnik i pomija pierwotne źródło nierówności w postaci własności i władzy. Rzeczywiście, nierówność dochodów czy wynagrodzenia z o wiele większym prawdopodobieństwem podlega wpływowi położenia społecznego niż różnic indywidualnych (ma to miejsce w społeczeństwach opierających się na pracy najemnej czy innych formach wyzysku).

Innym powodem braku troski “anarcho”-kapitalistów o równość jest myślenie, że “wolność obala wzorce” (patrz np. sekcja F.2.5). Przekonuje się, że równość może być utrzymywana jedynie przez ograniczanie osobistej wolności prowadzenia wymiany albo opodatkowanie

wanie dochodów. Argumentujący w ten sposób nie chcą jednak przyznać, że nierówność też ogranicza wolność osobistą (patrz na przykład następna sekcja), i że ramy kapitalistycznych praw własności nie są jedynymi możliwymi. W końcu pieniądz to władza, a nierówności pod względem posiadanej władzy łatwo prowadzą do ograniczania wolności i przekształcania większości w wykonawców poleceń, a nie wolnych producentów. Mówią inaczej, kiedy się osiągnie pewien poziom nierówności, własność przestaje sprzyjać, a tak naprawdę kłóci się z celami, mającymi ją uprawomocnić. Ponadto Nozick (w swoich wywodach typu “wolność obala wzorce”) “stworzył [...] argumentację na rzecz nieograniczonej własności prywatnej wykorzystując nieograniczoną własność prywatną, a więc z góry rozstrzyga kwestię, w której [rzekomo] próbuje szukać odpowiedzi” [Andrew Kerhohan, “Capitalism and Self-Ownership” (“Kapitalizm a posiadanie samego siebie”), w pracy **Capitalism**, s. 71]. Na przykład pracownik zatrudniony przez kapitalistę nie może dokonywać wolnej wymiany maszyn czy surowców, które mu dostarczono do wykorzystywania, ale Nozick nie klasyfikuje takiego przydziału “ograniczonych” praw własności jako gwałcącego wolność (oczywiście też nie przekonuje, że praca najemna sama w sobie ogranicza swobodę).

Zatem w odpowiedzi na twierdzenia, że równość mogłaby być utrzymywana wyłącznie na drodze ciągłego wtrącania się w ludzkie życie, anarchiści odpowiedzieliby, że nierówności wytwarzane przez kapitalistyczne prawa własności także oznaczają ciągłe i wszechstronne wtrącanie się w ludzkie życie. W końcu, jak zauważa Bob Black, “twój brygadzysta czy nadzorca wydaje ci sto razy więcej rozkazów w ciągu tygodnia niż policja przez dziesięć lat”, nie wspominając już o innych skutkach nierówności, takich jak stres, zmarnowane zdrowie itp. [**The Libertarian as Conservative (Libertarianie jako konserwatyści)**]. Dlatego twierdzący, że równość zawiera w sobie pogwałcenie wolności, zapominają o tym, że nierówności również naruszają wolność. Reorganizacja społeczeństwa mogłaby skutecznie zminimalizować nierówności, usuwając ich główne źródło (pracę najemną) za pomocą samorządności (zobacz o tym w sekcji I.5.12, gdzie przeprowadzamy dyskusję na temat “kapitalistycznych działań” w anarchistycznym społeczeństwie). Nie mamy najmniejszych chęci ograniczać dobrowolnej wymiany (bądź co bądź, większość anarchistów pragnie wcześniej czy później ujrzeć, jak “ekonomia prezentu” staje się rzeczywistością), ale przekonujemy, że dobrowolna wymiana nie obejmuje zakładanych przez Nozicka nieograniczonych praw własności. Jak przekonujemy w sekcjach F.2 i F.3.1, nierówność może łatwo doprowadzić do sytuacji, w której posiadanie samego siebie zostanie wykorzystane do usprawiedliwiania swojego własnego zaprzeczenia, a więc nieograniczone prawa własności mogą podkopać znaczenie samookreślenia (które, zamiast posiadania samego siebie, anarchiści zapewne nazwaliby “wolnością”). Wielu ludzi zresztą przez “posiadanie samego siebie” intuicyjnie rozumie samookreślenie.

Zatem zdaniem anarchistów, sprzeciw “anarcho”-kapitalistów wobec równości mija się z sensem, i rozstrzyga sprawę w sposób skrajny. Anarchiści nie pragną uczynić ludzkości “identyczną” (co byłoby niemożliwe, a nawet jeśli, to byłoby totalnym zaprzeczeniem wolności **a i równości też**), ale stworzyć stosunki społeczne między jednostkami mającymi równą **władzę**. Mówiąc inaczej, pragną oni takiej sytuacji, w której ludzie oddziałują na siebie bez zinstytucjonalizowanej władzy czy hierarchii i wpływają na siebie nawzajem w

sposób “naturalny”, proporcjonalnie do tego, jak w danej chwili zastosują **różnice** (indywidualne) między **równymi** (w społeczeństwie). Cytując Michaiła Bakunina, “najwybitniejszy nawet umysł nie zdołałby zrozumieć całości. Wynika z tego [...] konieczność podziału i stowarzyszenia pracy. Dostają i dają – oto jest ludzkie życie. Każdy po kolei kieruje i jest kierowany. Dlatego też nie ma stałej, sztywnej władzy, ale stała wymiana obopólnej, tymczasowej, a przede wszystkim dobrowolnej władzy i podporządkowania” [**God and the State (Bóg i Państwo)**, s. 33].

Takie środowisko może istnieć wyłącznie w obrębie samorządnych stowarzyszeń, ponieważ kapitalizm (tzn. praca najemna) wytwarza bardzo specyficzne stosunki i instytucje władzy. I to właśnie dlatego anarchiści są socjalistami (tzn. przeciwni pracy najemnej i istnieniu proletariatu, czyli klasy robotniczej). Mówiąc inaczej, anarchiści popierają równość dokładnie z tego powodu, że **przyznają**, iż każdy człowiek jest wyjątkowy. Jeżeli traktujemy na serio “równość praw” czy też “równe swobody”, to znaczy, że muszą zaistnieć takie warunki, aby ludzie mogli się cieszyć tymi prawami i swobodami. Jeśli np. w imię wyjątkowości założymy prawo do pełnego rozwoju czyichś możliwości, to nierówność zasobów (a więc władzy) w społeczeństwie zniszczy to prawo, po prostu dlatego, że ludzie nie będą mieli środków do swobodnego wykorzystywania tych możliwości (bo np. są poddani władzy szefa w godzinach pracy).

Dlatego, dokładnie przeciwnie do anarchizmu, prawicowy libertarianizm nie wykazuje żadnej troski o żadną formę równości, za wyjątkiem “równych praw”. To zaś sprawia, że jego zwolennicy są ślepi na realia życia, w szczególności na wpływ władzy ekonomicznej i społecznej na jednostki w obrębie społeczeństwa i na tworzone przez nią stosunki panowania. Różne osoby mogą być “równe” wobec prawa i pod względem posiadanych praw, ale mogą nie być wolne na skutek wpływu nierówności społecznych, stosunków przez nie tworzonych i tego, jak one wpływają na przepisy prawne i na możliwość ich wykorzystywania przez uciskanych. Z tego powodu wszyscy anarchiści upierają się, że równość ma zasadnicze znaczenie dla wolności – włącznie z przedstawicielami tradycji anarchoindywidualistycznej, którą “anarcho”-kapitaliści próbują wcielić do swojej ideologii – “*Spooner i Godwin upierają się, że nierówności psują wolność. Ich anarchizm jest skierowany w równym stopniu przeciwko nierównościom, co przeciw tyranii*” i “[Rothbard i David Friedman], chociaż okazują sympatię indywidualistycznemu anarchizmowi Spoonera, nie potrafią zauważyć albo dla wygody przeocząją jego egalitarystyczne implikacje” [Stephen L. Newman, **Liberalism at Wit's End (Liberalizm w ślepym zaułku)**, s. 74, s. 76].

W następnej sekcji omawiamy pełniej, dlaczego równość jest ważna. Tutaj tylko podkreślimy, że bez równości społecznej wolność osobista zostaje tak ograniczona, że staje się kpiną (w szczególności jest nią ograniczenie wolności większości ludzi do wyboru, **który** pracodawca będzie nimi rządził, zamiast bycia wolnymi w pracy i poza nią).

Oczywiście, w tak ograniczający sposób definiując “równość”, Rothbard udowodnił, że jego własna ideologia jest nonsensem. Jak zauważa L.A. Rollins, “*Libertarianizm, rzecznictwo ‘wolnego społeczeństwa’, w którym ludzie cieszą się ‘równą wolnością’ i ‘równymi prawami’, tak naprawdę jest bardzo specyficzną formą egalitaryzmu. Jako taki, libertarianizm jest więc sam w sobie buntem przeciwko naturze. Jeżeli ludzie, z samej swojej biologicznej natury, są nierówni pod względem wszystkich swoich cech niezbędnych do osiągnięcia i uchronienia ‘swobód’ i ‘praw’ [...]*”

to w żaden sposób nie mogą się cieszyć ‘równą wolnością’ ani ‘równymi prawami’. Jeśli przez wolne społeczeństwo rozumie się społeczeństwo ‘równej wolności’, to nie możemy mieć żadnej takiej rzeczy, jak ‘wolne społeczeństwo’” [The Myth of Natural Law (Mit prawa naturalnego), s. 36].

W kapitalizmie wolność jest towarem, tak jak wszystko inne. Im więcej masz pieniędzy, tym większa twoja wolność. “Równa” wolność, w znaczeniu nadanym jej przez Rothbardowską nowomowę, **nie może** istnieć! Co do “równości wobec prawa”, to jasne jest, że tego rodzaju nadzieja zawsze roztrzaska się o skały bogactwa i siły rynkowej (zobacz więcej na ten temat w następnej sekcji). A wracając jeszcze do kwestii praw – oczywiście zarówno bogaci, jak i biedni mają “równe prawo” do spania pod mostem (oczywiście zakładając, że właściciel mostu wyrazi na to zgodę!); ale tu właściciel mostu i bezdomny mają **odmienne** prawa, a więc nie można mówić, że mają “równe prawa”, nawet w sensie nadanym przez Rothbardowską nowomowę. Nie trzeba też powtarzać, że biedni i bogaci nie będą w “równym” stopniu korzystali z “prawa” do spania pod mostem.

Bob Black zauważa w książce **The Libertarian as Conservative (Libertarianie jako konserwatyści)**, że “czas twojego życia jest tym jedynym towarem, który możesz sprzedać, ale nigdy go nie odkupisz. Murray Rothbard uważa, że egalitaryzm to bunt przeciwko naturze, ale jego dzień trwa 24 godziny, tak samo jak każdego innego człowieka”.

Jeśli przekreścimy język debaty politycznej, “winy” za ogromne różnice władzy w społeczeństwie kapitalistycznym nie będzie ponosił niesprawiedliwy i autorytarny system, ale “biologia” (ostatecznie wszyscy jesteśmy przecież wyjątkowymi jednostkami). W przeciwieństwie do genów (choć koncerny biotechnologiczne pracują i nad tym!), ludzkie społeczeństwo **może** zostać zmienione przez jednostki składające się na nie, tak, aby odzwierciedlało podstawowe cechy, które dzielimy wspólnie – nasze człowieczeństwo, naszą zdolność do myślenia i odczuwania, i naszą potrzebę wolności.

F.3.1 Dlaczego to lekceważenie równości jest ważne?

Po prostu dlatego, że brak poszanowania równości szybko doprowadza do zanegowania wolności większości ludzi, na wiele ważnych sposobów. Większość “anarcho”-kapitalistów i pravicowych libertarian zaprzecza istnieniu władzy na rynku, albo w najlepszym razie pomija ją milczeniem. Na przykład Rothbard twierdzi, że władza ekonomiczna nie istnieje; to, co ludzie nazywają “władzą ekonomiczną”, jest “po prostu istniejącym w warunkach wolności prawem do odmowy przeprowadzenia transakcji” [The Ethics of Liberty (Etyka wolności), s. 222], a więc takie pojęcie jest bez sensu.

Jednakże faktem jest, że istnieją znaczące ośrodki władzy w społeczeństwie (a więc są one źródłem władzy hierarchicznej i autorytarnych stosunków społecznych), **nie będące państwem**. Centralnym błędem “anarcho”-kapitalizmu jest (niewypowiedziane) założenie, że różni aktorzy grający na scenie gospodarki mają względnie równą siłę. To założenie zostało zauważone przez wielu czytelników dzieł “anarcho”-kapitalistów. Na przykład Peter Marshall odnotowuje, że ““anarcho-kapitaliści”, tacy jak Murray Rothbard zakładają, że jednostki miałyby równą pozycję przetargową w społeczeństwie opartym na rynku [kapitalistycznym]” [Demanding the Impossible (Żądanie niemożliwego), s. 46]. Dla George’a Walfor-

da także jest to oczywiste przy komentowaniu pracy Davida Friedmana **The Machinery of Freedom**:

“Własność prywatna z wyobrażeń anarcho-kapitalistów byłaby jakoś dziwnie odmienna od tego, co znamy obecnie. Nie pójde specjalnie za daleko mówiąc, że chociaż ta obecna jest przykra, to przyszła byłaby miła. W anarcho-kapitalizmie nie byłoby państwowych ubezpieczeń, nie byłoby bezpieczeństwa socjalnego, nie byłoby państwowej służby zdrowia, ani nawet niczego odpowiadającego prawom ubogich; w ogóle nie byłoby publicznej sieci zabezpieczeń. Byłoby to rygorystycznie konkurencyjne społeczeństwo: pracuj, żebrz, albo umieraj. Ale jeśli ktoś poczyta sobie dalej, dowie się, że każda osoba musiałaby samemu kupować wszystkie niezbędne dobra i usługi, nie tylko żywność, ubrania i mieszkanie, ale też edukację, opiekę lekarską, usuwanie nieczystości, wymiar sprawiedliwości, usługi policji, wszystkie formy ochrony i ubezpieczeń, a nawet zezwolenia na chodzenie po ulicach (ponieważ także stanowiłyby one własność prywatną). Gdy się czyta o tym wszystkim, wyłania się dziwna właściwość: każdy ma dość pieniędzy, by kupić te wszystkie rzeczy.

“Nie ma publicznych oddziałów ratowniczych, szpitali ani hospicjów, ale też nikt nie umiera na ulicach. Nie ma publicznego systemu szkolnictwa, ale nie ma też niedouczonych dzieci; nie ma publicznych usług policyjnych, ale nie ma też nikogo nie będącego w stanie kupić sobie usług skutecznej firmy ochroniarskiej; nie ma publicznego prawa, ale nie ma też nikogo nie mogącego kupić sobie pożytku z prywatnego systemu prawnego. Ani też nie ma nikogo będącego w stanie kupić sobie o wiele więcej niż ktoś inny; żadna osoba ani grupa nie posiada władzy ekonomicznej nad innymi.

“Nie proponuje się nam żadnego wyjaśnienia tego niezwykłego zjawiska. Anarcho-kapitaliści po prostu biorą za pewnik, że w ulubionym przez nich rodzaju społeczeństwa, chociaż nie posiada ono żadnych mechanizmów powstrzymujących konkurencję (w tym celu musiałoby ono sprawować władzę nad konkurującymi podmiotami, a to jest przecież społeczeństwo **anarcho-kapitalistyczne**), to nie zostanie ona doprowadzona do takiego punktu, w którym każdy będzie tak naprawdę cierpieł z jej powodu. Chociaż anarcho-kapitaliści ogłaszają swój system konkurencyjnym, takim, w którym reguły prywatnego interesu pozostają niepokoskromione, to ukazują jego funkcjonowanie jako systemu opartego na współpracy, w którym żadna osoba ani grupa nie czerpie zysków kosztem innej” [On the Capitalist Anarchists].

To zakładanie (względnej) równości wysuwa się na czoło w “gospodarskiej” koncepcji własności Murraya Rothbarda (omówionej w sekcji F.4.1). Koncepcja “gospodarska” roztacza przed nami obraz jednostek i rodzin zapuszczających się w dzicz, aby zbudować dla siebie dom, walcząc z żywiołami itp. **Nie przywołuje** obrazu ponadnarodowych korporacji zatrudniających dziesiątki tysięcy ludzi ani ludności bez ziemi i zasobów, sprzedającej swoją pracę innym. W istocie Rothbard przekonuje, że władza ekonomiczna nie istnieje (przynajmniej w kapitalizmie; jak przedstawiliśmy to w sekcji F.2.1, robi on od tego – bardzo nielogiczne – wyjątki). Podobnie, podawany przez Davida Friedmana przykład dochodzących do porozumienia firm “ochroniarskich”: popierających karę śmierci i zwalczających ją (patrz sekcja F.6.3), opiera się na założeniu, że firmy te mają równą pozycję przetargową i równe zasoby – w przeciwnym wypadku proces targowania się byłby bardzo jednostronny i mniejsze przedsiębiorstwo musiałoby pomyśleć dwa razy, zanim wyzwałoby większe do bitwy (prawdopodobny rezultat w razie niemożności dojścia do porozumienia w tej kwestii), a więc musiałoby ustąpić.

Jednakże zaprzeczanie przez prawicowych libertarian istnieniu władzy na rynku nie jest niespodzianką. Równość jest koniecznością, a nie zbytkiem, jeżeli chcemy, żeby problemy przyrodzone wszystkim kontraktom nie stały się zbyt oczywiste. Jeśli **przypuszcza się**, że niektóre osoby mają znacznie większą władzę niż inne, i jeśli zawsze działają one zgodnie ze swoimi egoistycznymi interesami, to wtedy kontrakt czyniący z nich równych partnerów jest niemożliwy – transakcja ustanowi stowarzyszenie panów i sług. Nie trzeba powtarzać, że silni będą przedstawiać umowę jako korzystną dla obu stron: silni nie będą już musieli harować (i wzbogacą się, tzn. staną się jeszcze silniejsi), a słabi będą otrzymywali dochód i nie będą głodować.

Jeśli rozważa się wolność jako funkcję posiadania własności, to staje się niezwykle jasne, że jednostki, którym brakuje własności (poza, oczywiście, swoim własnym ciałem) tracą skuteczną kontrolę nad swoją własną osobą i pracą (nie zapominajmy, że kontrola ta była podstawą posiadania przez nich równych praw naturalnych). Gdy czyjaś pozycja przetargowa jest słaba (co jest typowym przypadkiem na rynku pracy), transakcje wykazują skłonność do powiększania nierówności bogactwa i władzy z biegiem czasu – nie działają na rzecz wyrównywania sił.

Mówiąc inaczej, jeśli pozycje przetargowe i bogactwo przyszłych partnerów nie są równe, to “umowa” niekoniecznie zastępuje władzę jednego z nich (gdyby bowiem zawierający transakcję mieli równą siłę, jest wątpliwe, czy któryś z nich zgodziłby się na sprzedaż kontroli nad swoją wolnością/czasem temu drugiemu). To oznacza zaś, że “rynek” i “władza” nie są terminami przeciwstawnymi sobie. Chociaż w rozumieniu abstrakcyjnym wszystkie stosunki na rynku są dobrowolne, to w praktyce nie jest to prawdą na rynku kapitalistycznym. Na przykład wielkie przedsiębiorstwo ma przewagę w konkurencji nad małymi firmami i społecznościami. To ostatecznie będzie przesądzało o rezultatach jakiegokolwiek umowy. Wielkie przedsiębiorstwo albo bogaty człowiek będzie miał dostęp do większej ilości źródeł finansowania, a więc przeczeka rozprawy sądowe i strajki, aż wyczerpią się zasoby jego przeciwników. Albo jeśli lokalne przedsiębiorstwo zatruwa środowisko, to miejscowa społeczność może tolerować te spustoszenia z powodu strachu, że przemysł (od którego jest ona zależna), zostanie przeniesiony na inne tereny. Gdyby członkowie społeczności **zdecydowali się** na sądzenie się, to wtedy przedsiębiorstwo po prostu wykorzystałoby swoje prawa własności, grożąc przeniesieniem się w inne miejsce. W takich okolicznościach społeczność “dobrowolnie” zgodzi się na stawiane przez nie warunki, albo też stanie w obliczu katastrofy społecznej i ekonomicznej. Podobnie *“najemnicy właścicieli ziemskich, którzy grozili wyrzucaniem robotników rolnych i dzierżawców odmawiających wrzucenia do urny kartki do głosowania z poparciem dla reakcjonistów”* podczas wyborów 1936 roku w Hiszpanii, tylko realizowali swoje słuszne prawa własności grożąc ludziom pracy i ich rodzinom niepewnością bytu i nędzą [Murray Bookchin, **The Spanish Anarchists**, s. 260].

Jeżeli weźmiemy rynek pracy, to stanie się oczywiste, że “sprzedawcy” i “nabywcy” siły roboczej rzadko kiedy znajdują się na równej stopie (a gdyby się znaleźli, to niebawem kapitalizm pogrążyłby się w kryzysie – patrz sekcja F.10.2). Faktycznie konkurencja *“na rynkach pracy zazwyczaj jest wykrzywiona na korzyść pracodawców: jest to rynek nabywcy. A na rynku nabywcy to sprzedawca jest tym, który ustępuje”* [Juliet B. Schor, **The Overworked American**

(Przepracowani Amerykanie), s. 129]. Dlatego możliwość odmowy zawarcia transakcji ciąży mocniej na jednej z klas niż na drugiej, a przez to zapewnia, że “dobrowolna wymiana” będzie działała na rzecz gwarantowania dominacji (a więc i wyzysku) jednej strony przez drugą.

Nierówność na rynku zapewnia, że decyzje większości jego uczestników są kształtowane w zgodzie z potrzebami silnych, nie z potrzebami ogółu. I to właśnie z tego powodu indywidualistyczny anarchista J.K. Ingalls sprzeciwiał się propozycji Henry’ego George’a, by upaństwowić ziemię. Ingalls był dobrze świadomy, że bogaci mogliby przelicytować biednych w staraniach o dzierżawę ziemi, a więc wydziedziczenie klas pracujących trwałoby nadal.

Dlatego rynek nie stanowi końca władzy ani braku wolności – są one na nim w dalszym ciągu, tylko w odmiennych formach. Zaś aby jakaś wymiana była prawdziwie dobrowolna, obydwie strony muszą mieć równą władzę akceptowania, odrzucania i wpływania na jej warunki. Niestety, taką sytuację rzadko się spotyka na rynku pracy czy też na rynku kapitalistycznym w ogóle. Dlatego w argumentacji Rothbarda, że władza ekonomiczna tam nie istnieje, brakuje przyznania faktu, że bogaci mogą przelicytować biednych w staraniach o zasoby, i że korporacja na ogół ma większą możliwość odmowy zawarcia kontraktu (z jednostką, związkiem zawodowym czy społecznością) niż na odwrót (oraz że wpływ takiej odmowy będzie skłaniał innych zainteresowanych do o wiele szybszego “ustąpienia”). A w takich okolicznościach osoby, które formalnie są wolne, będą musiały “wyrzucić zgodę” na brak wolności, aby przeżyć.

Jak już w latach czterdziestych XIX wieku zaznaczył Max Stirner, wolna konkurencja “nie jest ‘wolna’, ponieważ brakuje mi **rzeczy**, przy pomocy których konkurowałbym” [**The Ego and Its Own (Jedyny i jego własność)**, s. 262]. Wskutek tej leżącej u podstaw nierówności bogactwa (czyli “rzeczy”), odkrywamy, że “pod **panowaniem** wspólnego dobra robotnicy zawsze wpadają w łapy posiadaczy [...], kapitalistów. Wyrobnik nie może **zmaterializować** swojej pracy do tego stopnia, by odzyskała ona taką wartość, jaką ma ona dla klienta” [**Op. Cit.**, s. 115]. Co ciekawe, zauważamy, że nawet Stirner przyznaje, iż skutkiem kapitalizmu jest wyzysk. I możemy dodać, że wartość, której robotnik nie “materializuje”, przechodzi do rąk kapitalistów, którzy inwestują ją w większą ilość “rzeczy”, i która umacnia i powiększa ich przewagę w “wolnej” konkurencji.

Zacytujmy Stephana L. Newmana:

“Jeszcze innym niepokojącym aspektem odmawiania przez libertarian przyznania się do istnienia władzy na rynku jest ich niezdolność do zmierzenia się z napięciem między wolnością a autonomią [...] Praca najemna w kapitalizmie oczywiście jest formalnie pracą dobrowolną. Nikt nie jest zmuszany do pracy pistoletem przyłożonym do skroni. Jednakże warunki ekonomiczne często dają taki sam efekt, jak siła fizyczna; zmusza ona względnie uboższych do przyjęcia pracy na warunkach podyktowanych przez właścicieli i dyrektorów. Pojedynczy pracownik zachowuje wolność [w sensie negatywnym – wolność od czegoś], ale traci autonomię [wolność w sensie pozytywnym – do czegoś]” [**Liberalism at Wit’s End (Liberalizm w ślepej uliczce)**, ss. 122-123].

(Odchodząc nieco od tematu, naszą powinnością jest pokazanie, że cytowana powyżej wypowiedź Stirnera w całej pełni brzmi tak: “pod **panowaniem** wspólnego dobra robotnicy

zawsze wpadają w łapy posiadaczy, tych, którzy mają do swojej dyspozycji pewne kawałki państwowych posiadłości ziemskich (a wszystko, co jest do posiadania w państwowych majątkach, należy do państwa i jest jednostce tylko nadane w lenno), zwłaszcza pieniądze i ziemię; w łapy kapitalistów. Wyrobnik nie może **zmaterializować** swojej pracy do tego stopnia, by odzyskała ona taką wartość, jaką ma ona dla klienta”.

Można przekonywać, że przedstawiamy poglądy Stirnera błędnie, okrajając cytaty z jego dzieła. Czujemy jednak, że taka teza jest niewłaściwa. Z jego książki jasno wynika, że Stirner analizuje państwo “minimalne” (“Państwo jest państwem ludzi z gminu [...] Chroni ono człowieka [...] w zależności od tego, czy cieszy się on i zarządza prawami powierzonymi mu przez Państwo w zgodzie z wolą Państwa, to jest przepisami prawa”). Państwo “przygląda się obojętnie, jak jeden biedniejszy a drugi się bogaci, niewzruszone tą przemianą. Jako **jednostki** są oni naprawdę równi przed jego obliczem” [Op. Cit., s. 115, s. 252]). Ponieważ “anarcho”-kapitaliści mówią o swoim systemie jako o systemie przyrodzonych i stanowionych praw (w szczególności praw własności), czujemy, że uczciwe jest uogólnienie komentarza Stirnera na kapitalizm **jako taki**, w przeciwieństwie do kapitalizmu “państwa minimalnego”. Jeśli zastąpimy Państwo “wolnościowym kodeksem prawnym”, to dostrzeżecie, co mamy na myśli. Dołączyliśmy tę dygresję zanim jacyś prawnicy libertarianie zaczęli twierdzić, że błędnie przedstawiamy argumentację Stirnera).

Jeżeli rozważymy “równość wobec prawa”, to stanie się oczywiste, że ona także ma swoje ograniczenia w nierównym (materialnie) społeczeństwie. Brian Morris zauważa, że dla Ayn Rand, “w kapitalizmie [...] polityka (państwo) i ekonomia (kapitalizm) pozostają rozdzielone [...] Jest to oczywiście czysta ideologia, ponieważ Rand usprawiedliwia państwo tym, że ‘chroni’ ono własność prywatną, czyli popiera i podtrzymuje władzę ekonomiczną kapitalistów środkami przymusu” [Ecology & Anarchism, s. 189]. To samo można powiedzieć o “anarcho”-kapitalizmie i jego “firmach ochroniarskich” i “powszechnym wolnościowym kodeksie prawnym”. Jeżeli w społeczeństwie nieliczni posiadają wszystkie zasoby, a większość pozostaje wywłaszczona, to wtedy każdy kodeks prawny chroniący własność prywatną **automatycznie** przyznaje uprawnienia klasom posiadającym. Pracownicy **zawsze** będą wyczynali stosowanie siły, ilekroć będą działali przeciwko kodeksowi, a więc “równość wobec prawa” będzie tylko wzmacniała nierówność władzy i bogactwa.

Znaczy to, że system praw własności chroni swobody niektórych ludzi w sposób dający im stopień władzy nad innymi, będący nie do przyjęcia. I nie można się do tego odnieść po prostu ustanawiając jeszcze raz omawiane prawa, musimy też ocenić wagę różnych rodzajów wolności w stosunku do siebie nawzajem i to, jak inne wartości są nam drogie.

Dlatego lekceważenie równości przez prawników libertarian jest ważne. Pozwala ono “anarcho”-kapitalistom na pomijanie milczeniem wielu ważnych ograniczeń wolności w społeczeństwie. Do tego jeszcze pozwala im na rozmydlenie obrazu niekorzystnych skutków ich systemu przez malowanie nierealnych portretów społeczeństwa kapitalistycznego bez wielkich kontrastów bogactwa i władzy (a wręcz często oni konstruują społeczeństwo kapitalistyczne na podstawie ideału – mianowicie produkcji rzemieślniczej – który tak naprawdę jest **przedkapitalistyczny**, i którego baza społeczna została nadwątlona przez rozwój kapitalizmu). Nierówności kształtują to, jakie decyzje są dla nas dostępne i które z

nich podejmujemy – “W warunkach znacznych nierówności społecznych zawsze dostępne są nam ‘bodźce’, zapewniające, że ‘słaby’ zawrze transakcję. Gdy przeważają nierówności społeczne, rodzi się pytanie, co trzeba zaliczać jako dobrowolne wejście w umowę [...] Mężczyźni i kobiety [...] są obecnie z prawnego punktu widzenia wolnymi i równymi obywatelami, ale, w nierównych warunkach społecznych, nie można wykluczyć możliwości, iż niektóre kontrakty (albo większość z nich) stworzą stosunki, zawierające niemiłe podobieństwa do umowy poddaństwa” [Carole Pateman, *The Sexual Contract (Kontrakt seksualny)*, s. 62].

To pomieszczenie pojęć w ideologii prawicowego libertarianizmu można także zauważyć w zwalczaniu przez nią podatków. Z jednej strony, jej zwolennicy przekonują, że opodatkowanie jest złe, ponieważ odbiera ono pieniądze tym, którzy je “zarabiają” i daje je biednym. Z drugiej strony, zakłada się, że “wolnorynkowy” kapitalizm będzie społeczeństwem większej równości! (Jako żywo przypomina to program Akcji Wyborczej Solidarność przed wyborami 1997 roku. Ugrupowanie to obiecywało, że w wyniku “reform” wolnorynkowych nastanie większa równość i dobrobyt, a bezrobocie się zmniejszy. Stało się dokładnie na odwrót). Jeżeli system podatkowy zabiera bogatym, a daje biednym, to jakim cudem w “anarcho”-kapitalizmie zapanuje większa równość? Ten wyrównujący mechanizm zostałby stracony (oczywiście, można twierdzić, że wszystkie wielkie fortuny są wyłącznie rezultatem interwencji państwa, wypaczającej “wolny rynek”, ale takie stanowisko postawiłoby wszystkie opowieści o karierach “od pucybuta do milionera” w dziwnym świetle). Zatem mamy problem: albo mamy względną równość, albo też nie. Albo mamy wielkie fortuny, a więc i władzę na rynku, albo ich nie mamy. A z pism ludzi podobnych Rothbardowi jasno wynika, że “anarcho”-kapitalizm będzie miał swoich milionerów (bądź co bądź, jest oczywiste, że nie ma niczego niewolnościowego w “organizacji, hierarchii, pracy najemnej, finansowaniu z funduszy libertariańskich milionerów i w partii libertariańskiej”). A zatem pozostawi nas się z władzą na rynku, a przez to z dużymi brakami wolności.

Dlatego jak na ideologię, która oskarża egalitaryzm o bycie “buntem przeciwko naturze”, jest dosyć zabawne, że maluje ona obraz “anarcho”-kapitalizmu jako społeczeństwa ludzi (względnie) równych. Mówiąc prościej, jego propaganda opiera się na czymś, co nigdy nie istniało i nigdy istnieć nie będzie: mianowicie na egalitarnym społeczeństwie kapitalistycznym.

F.3.2 Ale co z popieraniem dobroczynności przez “anarcho”-kapitalistów?

Tak, większość prawicowych libertarian, chociaż jest ślepa na piętno wywierane przez nierówności w zakresie władzy ekonomicznej i społecznej oraz wpływu na ludzi, to **istotnie** przekonuje, że ludzie bardzo biedni mogliby w ich ustroju polegać na dobroczynności. Ale takie przyznanie się do istnienia ubóstwa nie odzwierciedla świadomości występowania potrzeby równości czy też wpływu nierówności na podejmowane przez nas umowy. Faktycznie jest dokładnie na odwrót, skoro zakłada się istnienie ogromnych nierówności –

bądź co bądź, w społeczeństwie ludzi względnie równych nędza by nie istniała, ani nie byłaby potrzebna dobroczynność.

Pomijając fakt, iż trudno uznać, że ich ideologia lansuje miłosierny punkt widzenia, poruszymy cztery kwestie. Po pierwsze, dobroczynność nie będzie wystarczająca do likwidacji istnienia olbrzymich nierówności bogactwa (a więc i władzy) oraz ich wpływu na życie ludzkie. Po drugie, jest bardzo prawdopodobne, że działania dobroczynne będą związane z “poprawianiem” cnót moralnych ubogich, a więc podzielią ich na “zasługujących” (tzn. posłusznych) i “niezasługujących” (tzn. buntowniczych). Dobroczynność będzie przychodziła do tych pierwszych, którzy będą się zgadzali na wtykanie przez wścibskich plotkarzy nosa do ich życia. W ten sposób dobroczynność mogłaby się stać jeszcze jednym narzędziem władzy ekonomicznej i społecznej (więcej o dobroczynności przeczytaj w książce Oscara Wilde’a **The Soul of Man Under Socialism**). Po trzecie, wydaje się nieprawdopodobne, żeby dobroczynność była w stanie zastąpić wszystkie wydatki na cele socjalne, ponoszone przez państwo – aby tak się stało, musiałby nastąpić dziesięciokrotny wzrost dotacji na cele charytatywne (a zważywszy, że większość prawicowych libertarian oskarża rząd o to, że zmusza ich do płacenia podatków aby pomagać ubogim, wydaje się nieprawdopodobne, że nagle zmienią oni zdanie i **zwiększą** tyle razy dawane przez siebie sumy). I wreszcie po czwarte, dobroczynność to przyznanie się po cichu, że w kapitalizmie nikt nie ma prawa do życia – jest to przywilej, za który trzeba płacić. To wszystko samo w sobie jest wystarczające do odrzucenia wyboru dobroczynności jako sposobu rozwiązywania problemów społecznych. I, oczywiście, w ustroju wymyślonym, aby zabezpieczyć życie i wolność każdej osoby, jak można poczytywać za dopuszczalne pozostawienie życia i ochrony choćby jednej osoby na łaskę dobroczynnych kaprysów innych ludzi? (Być może będzie się przekonywać, że jednostka ma prawo do życia, ale nie ma prawa do bycia pasożytem. W ten sposób pominie się fakt, że niektórzy ludzie **nie mogą** pracować – małe dzieci i niektórzy niepełnosprawni – i że w funkcjonującej gospodarce kapitalistycznej wielu ludzi przez cały czas nie może znaleźć żadnej pracy. Czy to właśnie uznanie faktu, że małe dzieci nie mogą pracować, jest tym, co skłania wielu prawicowych libertarian do obrócenia ich we własność? Oczywiście bogate gnojki, które nigdy nie przepracowały ani jednego dnia w swoim życiu, nigdy nie są zaliczane do pasożytów, nawet jeśli wszystkie swoje pieniądze odziedziczyły). Mając na uwadze te wszystkie rzeczy, trudno się dziwić, iż Proudhon przekonywał, że:

“Nawet instytucje dobroczynne w cudownie dobry sposób służą celom tych u władzy.

“Dobroczynność to najmocniejszy łańcuch, którym przywilej i rząd, przeznaczony do jego ochrony, uciska niższe klasy. Dzięki dobroczynności, słodszej ludzkiemu sercu, bardziej zrozumiałej dla ubogiego człowieka niż zawile prawa ekonomii politycznej, można się uwolnić od sprawiedliwości” [**The General Idea of the Revolution (Ogólna idea rewolucji)**, ss. 69-70].

Jak już odnotowaliśmy, przyznanie się (mimoходом) przez prawicowych libertarian do istnienia nędzy w ich ustroju nie oznacza jeszcze uznania przez nich istnienia władzy na rynku. Nigdy oni nie pytają samych siebie, jak ktoś może być wolny, gdy jego położenie społeczne jest takie, że zostaje zatopiony w morzu lichwy i musi sprzedawać swoją pracę (a więc wolność), by przeżyć.

F.4 Jaki jest stosunek pravicowych libertarian do własności prywatnej?

Prawicowi libertarianie nie są zainteresowani wyeliminowaniem kapitalistycznej własności prywatnej, a więc także i towarzyszącej jej władzy, ucisku i wyzysku. Jest prawdą, że nawołują oni do skończenia z państwem, ale nie wynika to z troski o wyzyskiwanych czy uciskanych pracowników, ale z tego, że nie chcą oni, by państwo hamowało “wolność” jeszcze większego, niż ma to miejsce teraz, wyzyskiwania i uciskania pracowników przez kapitalistów!

Prawicowi libertarianie robią z własności prywatnej bożka. Twierdzą, że bronią absolutnych, “nieograniczonych” praw własności (tzn. że posiadacze własności mogą robić, co tylko chcą ze swoją własnością, byleby tylko nie szkodziło to własności innych. W szczególności opodatkowanie i kradzież należą do największego z możliwych zła, ponieważ obejmują przemoc przeciwko “sprawiedliwie utrzymywanej” własności). Zgadniają się oni z Johnem Adamsem, drugim z kolei prezydentem Stanów Zjednoczonych, urzędującym w l. 1797 – 1801, który powiedział, że “w chwili, gdy dopuści się w społeczeństwie myśl, że własność nie jest tak samo święta jak Prawa Boga, i że nie ma siły prawa i publicznej sprawiedliwości, by ją chronić, zacznie się anarchia i tyrania. Własność musi być święta albo wolność nie będzie mogła istnieć”.

Ale wychwalając własność jako źródło wolności zaniedbują oni fakt, że własność prywatna sama w sobie jest źródłem “tyranii” (patrz na przykład sekcje B.1 i B.4 – i proszę zauważyć, że anarchiści sprzeciwiają się jedynie prywatnej własności środków produkcji, **nie zaś** mieniu osobistemu, co jest omawiane w sekcji B.3.1). Pomimo tego, że wielu anarchistów może się nie zgadzać w innych kwestiach, to są oni jednak jednomyślni w potępieniu własności prywatnej. Dlatego Proudhon przekonywał, że własność to “kradzież” i “despotyzm”, podczas gdy Stirner dowodził religijnego i państwowego charakteru własności prywatnej i jej ujemnego wpływu na wolność osobistą, gdy pisał:

“Własność w rozumieniu obywatelskim oznacza **uświęconą** własność, taką, że ja muszę **szanować** twoją własność... Jeśli ktoś ma coś swojego własnego, choćby to było najmniejsze na świecie, – to patrzcie, ma, **szanowaną** własność: Im więcej takich właścicieli... tym więcej ‘wolnych ludzi i dobrych patriotów’ ma Państwo.

“Liberalizm polityczny, jak wszystko, co religijne, liczy na **szacunek**, ludzkość, cnoty miłości (...) A to dlatego, że w praktyce ludzie nie szanują niczego, i każdego dnia na nowo drobne majątki są wykupywane przez większych drapieżników, a ‘wolni ludzie’ zmieniają się w całodniowych wyrobników” [The Ego and Its Own (Jedyny i jego własność), s. 248].

Zatem “anarcho”-kapitaliści totalnie odrzucają jedną z powszechnych cech wszystkich tradycji anarchistycznych (a więc jedną z cech definiujących anarchizm) – sprzeciw wobec kapitalistycznej własności. Począwszy od indywidualistycznych anarchistów takich jak Tucker, aż do anarcho-komunistów jak Bookchin, anarchiści sprzeciwiali się temu, co Godwin określił jako “skumulowaną własność”. A to dlatego, że znajduje się ona w “bezpośredniej sprzeczności” z własnością w formie “owoców swej własnej [tzn. pracownika] pracowitości”, a więc pozwala “jednemu człowiekowi (...) na dysponowanie owocami pracowitości innego człowie-

ka” [The Anarchist Reader, ss. 129-131]. Dlatego zdaniem anarchistów kapitalistyczna własność jest źródłem wyzysku i dominacji, a nie wolności (osłabia ona wolność związaną z mieniem osobistym, tworząc stosunki panowania między właścicielem a pracownikiem).

Trudno zatem uznać jest za niespodziankę fakt, że jak wspomina Murray Bookchin, Murray Rothbard “z mocą zaatakował mnie [Bookchina] jako anarchistę, ponieważ, jak to wyłożył, jestem przeciwny własności prywatnej” [The Raven, no. 29, p. 343].

Będziemy omawiali przedstawione przez Rothbarda “gospodarskie” usprawiedliwienie własności w następnej sekcji. Jednak już tutaj zwrócimy uwagę na pewien aspekt prawicowo-libertariańskiej obrony “nieograniczonych” praw własności, mianowicie taki, że łatwo one rodzą złe skutki uboczne, takie jak hierarchia i głodowanie. Amartya Sen, ekspert od głodu, laureat ekonomicznej nagrody Nobla, zauważa:

“Weźmy teorię uprawnienia opierającą się na zbiorze praw ‘własności, przenoszenia uprawnień i naprawiania krzywd’. W takim systemie zespół posiadłości należących do różnych ludzi ma być osądzony jako sprawiedliwy (bądź niesprawiedliwy) na podstawie wglądu w minione dzieje, a nie na podstawie sprawdzania konsekwencji jego istnienia. Ale co, jeśli łatwo zauważyć, że konsekwencje są straszne? (...) Odnosząc się do pewnych doświadczalnych odkryć w badaniach nad plagami głodu (...) [przedstawia się] materiał dowodowy, aby wskazać, że podczas wielu ogromnych klęsk głodu w niedawnej przeszłości, kiedy to umarli miliony ludzi, nie było wcale żadnego całościowego zmniejszenia się dostępności żywności, a klęski głodu występowały dokładnie dlatego, że miały miejsca przesunięcia uprawnień, wynikające z korzystania z doskonale usprawiedliwionych praw (...) [Czy te] klęski głodu [mogą] (...) występować wraz z systemem tego rodzaju praw, bronionym na płaszczyźnie moralnej przez wiele teorii etycznych, łącznie z teorią Nozicka? Wierzę, że odpowiedź w oczywisty sposób brzmi tak, skoro dla wielu ludzi jedyne prawowicie posiadane zasoby, czyli ich siła robocza, całkiem prawdopodobnie mogą się okazać nie do sprzedania na rynku, nie dając tym osobom żadnej żywności we władanie (...) skoro mają występować takie skutki, jak głodowanie i śmierć głodowa, to czy podział posiadłości ziemskich wciąż jest moralnie dopuszczalny, pomimo jego katastrofalnych konsekwencji? Istnieje coś głęboko niesamowitego w pozytywnej odpowiedzi” [Resources, Values and Development, ss. 311-2]

Tak więc “nieograniczone” prawa własności mogą mieć poważne, złe konsekwencje, a zatem istnienie “sprawiedliwie posiadanej” własności bynajmniej nie musi oznaczać sprawiedliwego czy wolnego społeczeństwa. Nierówności, jakie własność może rodzić, mogą mieć poważny wpływ na wolność osobistą (patrz sekcja F.3.1). W istocie, Murray Rothbard przekonywał, że państwo jest złe nie dlatego, że ogranicza osobistą wolność, ale dlatego, że uznawane za jego własność zasoby nie zostały przez nie “sprawiedliwie” nabyte. Zatem teoria prawicowych libertarian osądza własność **nie** na podstawie jej wpływu na wolność w chwili obecnej, ale na podstawie wglądu w minione dzieje. To zaś ma ciekawy efekt uboczny – pozwala zwolennikom tej teorii na przyglądanie się państwowym i kapitalistycznym hierarchiom, przyznawanie się do podobnie ujemnego ich wpływu na wolność podporządkowanych im ludzi, ale przy jednoczesnym argumentowaniu, że te drugie są prawowite, a pierwsze nie, po prostu z powodu ich historii! Tak jak gdyby zmieniało to dominację i brak wolności, które obydwa rodzaje hierarchii narzucają ludziom żyjącym dzisiaj (zobacz dal-

szą dyskusję o tym w sekcji F.2.3 oraz kolejne przykłady “sprawiedliwie nabytej” własności stwarzającej koszmarnie skutki w sekcjach F.2.8 i F.4.2).

Obrona kapitalistycznej własności ma jeszcze jeden ciekawy efekt uboczny. Mianowicie wyłania się potrzeba obrony nierówności i autorytarnych stosunków międzyludzkich, jakie rodzą te nierówności. W celu ochrony własności prywatnej, niezbędnej kapitalistom do kontynuowania wyzysku klas pracujących, “anarcho”-kapitaliści proponują prywatne siły bezpieczeństwa zamiast państwowych sił bezpieczeństwa (policji i wojska) – propozycja ta jest równoważna przywróceniu państwa pod inną nazwą.

Za sprawą (kapitalistycznej) własności prywatnej praca najemna dalej by istniała w “anarcho”-kapitalizmie (w końcu jest to kapitalizm). Oznacza to, że siła “obronna”, państwo, jest konieczna do “obrony” wyzysku, ucisku, hierarchii i władzy przed tymi, którzy cierpią z ich powodu. Nierówności czynią urągawisko z wolnego porozumienia i “przyzwolenia” (patrz sekcja F.3.1). Piotr Kropotkin wykazał to już dawno temu:

“Kiedy robotnik sprzedaje swoją pracę pracodawcy (...) to kpina jest nazywanie tego dobrowolną umową. Dzisiejsi ekonomiści mogą nazywać ją dobrowolną, ale ojciec ekonomii politycznej – Adam Smith – nigdy nie popełnił takiego przeinaczenia. Dopóki trzy czwarte ludzkości są zmuszane do wchodzenia w porozumienia opisanego rodzaju, siła oczywiście jest niezbędna, po to, żeby wymuszać rzekome porozumienia, jak i utrzymywać taki stan rzeczy. Siła – i to duża dawka siły – jest konieczna, aby uniemożliwić wyrobnikom wzięcie w posiadanie tego, co uważają oni za niesprawiedliwie zawłaszczone przez nielicznych (...) Stronnictwo Spencera [prawicowi pra-libertarianie] rozumie to doskonale; i chociaż są oni rzecznikami niestosowania siły w celu zmiany istniejących warunków, to w celu ich utrzymywania zalecają jeszcze więcej siły, niż jej się stosuje teraz. Jeżeli chodzi o Anarchię, to jest oczywiste, że jest ona tak samo nie do pogodzenia z plutokracją, jak i z każdym innym rodzajem -kracji” [Anarchism and Anarchist Communism, ss. 52-53].

Z powodu tej potrzeby obrony władzy i przywilejów, “anarcho”-kapitalizm lepiej jest nazywać kapitalizmem prywatnych państw. Zostanie to omówione szczegółowiej w sekcji F.6.

Będąc rzecznikami własności prywatnej, prawicowi libertarianie zaprzeczają wielu innym swoim tezom. Na przykład mówią, że popierają prawo jednostek do podróżowania, gdzie tylko chcą. Wysuwają takie żądania, ponieważ zakładają, że tylko państwo ogranicza swobodę podróżowania. Ale jest to fałszywa teza. Właściciele muszą wyrażać zgodę na wejście na ich ziemię lub posiadłości (*“ludzie mają prawo przybyć na te posiadłości bądź ziemię tylko tam, gdzie właściciele zażyczą sobie wydzierżawić albo sprzedać im to prawo”* [Murray Rothbard, **The Ethics of Liberty (Etyka wolności)**, s. 119]). Nie ma “swobody podróżowania” na teren własności prywatnej (włącznie ze sprywatyzowanymi drogami). Dlatego imigracja może być w “anarcho”-kapitalizmie równie trudna, jak w ustroju państwowym (bądź co bądź państwo, tak jak posiadacz własności, pozwala na wjazd na swój teren tylko tym ludziom, których chce mieć u siebie). Ludzie dalej będą musieli uzyskiwać zgodę posiadacza własności, zanim będą mogli podróżować – dokładnie tak, jak teraz (i jeszcze oczywiście będą musieli dostać zgodę właścicieli dróg na przejazd). Własność prywatna, jak można wywnioskować z tego prostego przykładu, jest państwem w pomniejszeniu.

Jeszcze jeden punkt. Owo pomijanie (“niepoprawnych politycznie”) poglądów na sprawy gospodarki i innych dziedzin życia, wyrażanych przez nieżyjących myślicieli i działaczy politycznych przy jednoczesnym twierdzeniu, że byli oni “libertarianami”, zdaje się być powszechne w kręgach pravicowych libertarian. Na przykład Arystoteles (ukochany przez Ayn Rand) “sądził, że tylko istoty żywe mogą przynosić owoce. Pieniądz, który nie jest istotą żywą, z samej swojej natury jest bezpłodny, i każda próba sprawienia, aby przynosił owoce (po grecku owoc to **tokos** – to samo słowo oznacza zysk), jest przestępstwem przeciwko naturze” [Marcello de Cecco, cytowany przez Douga Henwooda, **Wall Street**, s. 41]. Trudno byłoby powiedzieć, że przeciwstawianie się w taki sposób zyskom dobrze pasuje do kapitalizmu. Zatem albo się je przemilczy, albo zakwalifikujedo “błędów” (choć moglibyśmy zapytać, dlaczego to właśnie Arystoteles, a nie Rand, jest w błędzie). Sprzeciw indywidualistycznych anarchistów wobec kapitalistycznej własności oraz czynszów, zysków i odsetków podobnie jest przemilczany albo odrzucany jako “zła ekonomia”, bez uzmysłowienia sobie tego, że te idee odgrywały kluczową rolę w ich poglądach politycznych i w dążeniu do zapewnienia, aby anarchia nie doczekała się zepsucia wolności przez nierówności. Przemilczanie tak ważnych pojęć w ideach jakiejś osoby jest też wypaczaniem całej reszty, tak aby się stała czymś, czym nie jest.

F.4.1 Dlaczego “gospodarska” teoria własności jest błędna?

A więc czym “anarcho”-kapitaliści usprawiedliwiają własność? Czytając Murraya Rothbarda, dowiadujemy się, że proponuje on “gospodarską teorię własności”. Teoria ta przekonuje nas, że własność pochodzi od zajmowania środków produkcji i włączania pracy do zasobów naturalnych (co do których zakłada się, że nie mają właściciela). W ten sposób świat jest przeobrażany we własność prywatną, ponieważ “tytuł własności zasobów, nie mających właściciela (takich jak ziemia) jest prawidłowy tylko wtedy, gdy pochodzi z wkładu pracy nad przekształceniem tego zasobu w użyteczny” [**The Ethics of Liberty (Etyka wolności)**, s. 63].

Rothbard rysuje obrazową historię osób i rodzin wykuwających swój dom w dziczy swoim własnym znojem (kusi nas, by zmienić nazwę tej teorii na “niepokalane poczucie własności”, gdyż jego obrazowa teoria jakoś dziwnie nie zgadza się z prawdziwymi faktami historycznymi).

Musimy więc zmartwić Murraya Rothbarda, że jego “gospodarska” teoria została obalona przez Proudhona w dziele **What is Property? (Co to jest własność?)** w roku 1840 (razem z wieloma innymi usprawiedliwieniami własności). Proudhon słusznie przekonuje, że “jeżeli wolność człowieka jest święta, to jest jednakowo święta w przypadku wszystkich osób; to znaczy – jeżeli potrzebuje własności do swojego celowego działania, czyli do swego życia – to wtedy przywłaszczenie sobie materiałów jest w równym stopniu niezbędne każdemu [...] Czyż następstwem tego nie jest fakt, że jeśli jedna osoba nie może przeszkodzić drugiej [...] w przywłaszczeniu sobie ilości materiałów równej swojej własnej, to nie może też przeszkodzić [innym] osobom w wejściu [na swój teren]?” A jeżeli wszystkie zasoby są już zawłaszczone, a właściciel “odmierza granice, odgradza się [...] wtedy tu jest już skrawek ziemi, na który od tej pory nikt nie ma prawa wstąpić, z wyjątkiem właściciela i jego przyjaciół [...] Pomnożmy to wielekroć, a wkrótce ludzie [...] nie będą

mieć nigdzie żadnego miejsca na spoczynek, żadnego miejsca schronienia, żadnej ziemi do zaorania. Umrą przy drzwiach właściciela, na progu tejże własności, która była ich przyrodzonym prawem” [What is Property? (Co to jest własność?), ss. 84-85, s. 118].

Rothbard sam zauważył w odniesieniu do następstw niewolnictwa (patrz sekcja F.2.2), że brak dostępu do środków do życia wpędza daną osobę w położenie niesprawiedliwej zależności od tych, którzy taki dostęp mają. Teoria Rothbarda upada, ponieważ dla “nas, którzy należymy do klasy proletariuszy, własność jest klątwą!” [P-J Proudhon, *Op. Cit.*, s. 105], a więc ogromna większość ludności doświadcza własności jako kradzieży i despotyzmu. Nie jest ona dla nich źródłem wolności i upodmiotowienia (co daje mienie osobiste). Zatem w swoich wywodach Rothbard nie bierze pod uwagę warunku Locke’a (patrz sekcja B.3.4), a więc cały zew jego intuicji doprowadza go do usprawiedliwienia panowania kapitalistów i właścicieli ziemskich (przeczytaj w następnej sekcji, dlaczego warunek Locke’a jest ważny).

Wydaje się też dziwne, że chociaż Rothbard (słusznie) atakuje teorie umowy społecznej dotyczące państwa jako bezwartościowe (ponieważ “żadne minione pokolenie nie może podpisać zobowiązań dla następnych pokoleń” [Op. Cit., s. 145]), to nie jest w stanie zauważyć, że sam robi **dokładnie to samo** w swoim poparciu dla własności prywatnej (podobnie też Ayn Rand przekonywała, że “każde rzekome ‘prawo’ jednego człowieka, które wymusza konieczność naruszenia prawa innego człowieka, nie jest i nie może być prawem” [Capitalism: The Unknown Ideal (Kapitalizm – nieznaną ideal), s. 325]. Ale chyba jest oczywiste, że przywłaszczenie sobie ziemi istotnie narusza prawa innych do chodzenia po niej, do jej użytkowania i przywłaszczania sobie). Za sprawą swojego poparcia dla zawłaszczania i dziedziczenia ziemi, Rothbard ewidentnie zapewnia, że przyszłe pokolenia **nie urodzą się** wolne w takim stopniu, w jakim byli wolni pierwsi osadnicy (ostatecznie nie będą mogły przywłaszczyć sobie żadnej ziemi, bo wszystko już będzie zajęta!). Jeżeli przyszłe pokolenia nie mogą wypełniać zobowiązań minionych pokoleń, to stosuje się to w równym stopniu też i do zasobów i praw własności. Jest to coś, co anarchiści już dawno sobie uzmysłowili – nie ma żadnych dających się obronić racji, dla których ci, którzy jako pierwsi nabyli własność mieliby prawo kontrolować jej wykorzystywanie przez przyszłe pokolenia.

Natomiast jeżeli potraktujemy teorię Rothbarda dosłownie, to będziemy z nią mieli wiele kłopotów. Jeżeli tytuł własności zasobów nie należących wcześniej do nikogo przychodzi na drodze “wkładu pracy” nad nimi, to w jaki sposób można przywłaszczyć sobie rzeki, jeziora i oceany? Brzegi rzek mogą zostać przeobrażone pracą, ale czy może tak się stać z samą rzeką? Jak można włączyć swoją pracę do zasobów wodnych? “Anarcho”-kapitaliści zazwyczaj za zanieczyszczenia winią brak właściciela rzek, oceanów itp., ale musimy zapytać się, jak jednostka może “przekształcić” wodę swoją pracą? A także – czy odgrodzenie swojej ziemi oznacza “włączenie do niej swej pracy”? Jeżeli tak, to ponadnarodowe korporacje mogą zapłacić robotnikom za odgrodzenie rozległych kawałów dziewiczych ziem (takich jak tropikalne lasy deszczowe) i w ten sposób wejść w ich “posiadanie”. Rothbard przekonuje, że tak nie jest (wyraża sprzeciw wobec “samowolnych roszczeń”). Zauważa, że **nie jest tak**, że “pierwszy odkrywca [...] może wysunąć prawowite roszczenie do [skrawka ziemi] [...] stawiając granice tego obszaru”. Uważa on, że “jego roszczenie w dalszym ciągu nie uprawnia-

łoby go do niczego więcej poza **samą granicą**, do żadnych gruntów wewnątrz tej granicy, ponieważ jedynie granica została by przekształcona pracą i użytkowana przez ludzi” [Op. Cit., s. 50f].

Natomiast jeżeli granica **jest** prywatną własnością, a właściciel odmawia innym zezwolenia na jej przekroczenie, to wtedy ogrodzona ziemia jest niedostępna dla innych! Jeżeli “przedsiębiorczy” prawnik libertarianin zbuduje ogrodzenie wokół jedynej oazy na pustyni i będzie odmawiał wydawania zezwoleń podróżnikom na jego przekroczenie, o ile nie zapłacą ustalonej przez niego ceny (która wynosi tyle, co cały ich dobytek), to wtedy osoba ta **przywłaszczy** sobie oazę bez “przekształcenia” jej swoją pracą. Podróżnicy będą mieli wybór – zapłacą podyktowaną cenę albo umrą z pragnienia (a właściciel oazy będzie miał się dobrze ze swoimi prawami pozwalającymi na ich śmierć). Zważywszy na komentarze Rothbarda, jest prawdopodobne, że będzie on twierdził, że taka granica jest nieważna i czczą, gdyż pozwala na wysuwanie “samowolnych” roszczeń – chociaż jego stanowisko nie jest znów takie wyraźne. Bądź co bądź, budowniczy ogrodzenie **przekształcił** granicę swoją pracą, a prawnik libertarianizm w stu procentach jest związany z “nieograniczonymi” prawami własności.

I oczywiście Rothbard pomija fakt istnienia władzy ekonomicznej – ponadnarodowa korporacja może “przekształcić” o wiele więcej dziewiczych zasobów w ciągu jednego dnia niż jedna rodzina byłaby w stanie w ciągu roku. “Włączanie pracy” takiej korporacji do zasobów ziemi nie przychodzi jakoś na myśl podczas lektury relacji Rothbarda na temat rozwoju własności. Ale jest to właśnie to, co się dzieje w realnym świecie.

Jeżeli podejmiemy kwestię “dziczy” (jest to temat bliski sercom wielu eko-anarchistów i głębokich ekologów), to napotkamy podobne problemy. Rothbard wyraźnie stwierdza, że “teoria libertariańska musi unieważnić [każde] roszczenie własności” do ziemi, która “nigdy nie została przekształcona ze swojego stanu naturalnego” (przedstawiając przykład właściciela, który pozostawił nietknięty kawałek swej “prawomocnie posiadanej” ziemi). Jeżeli pojawi się inna osoba, która **dokona** przekształcenia ziemi, to ziemia ta stanie się “sprawiedliwą własnością [tej] innej [osoby]” i pierwotny właściciel nie będzie miał prawa jej przed tym powstrzymać (a jeśli pierwotny właściciel będzie musiał “użyć przemocy, aby uniemożliwić innemu osadnikowi wejście na tę nigdy nie używaną ziemię i przekształcenie jej w obszar użytkowy”, to stanie się też “przestępczym agresorem”). Rothbard podkreśla również, że bynajmniej **nie twierdzi**, iż ziemia musi być ciągle użytkowana, aby była prawowitą własnością [Op. Cit., ss. 63-64] (bądź co bądź, takie stwierdzenie usprawiedliwiłoby bezrolnych chłopów zajmujących grunty właścicieli ziemskich podczas kryzysu gospodarczego i obrabiających je potem samodzielnie).

Więc w którym momencie kończy się ów stan “dziczy”? Odpowiadając ekologom, przeciwnym niszczeniu lasów deszczowych, “anarcho”-kapitaliści sugerują, żeby zamiast z gębą ruszyli się z pieniędzmi i **wykupili** grunty pod lasami deszczowymi. “Anarcho”-kapitaliści twierdzą, że w ten sposób lasy te zostaną ochronione (zobacz w sekcji B.5, dlaczego takie argumenty są nonsensem). A ponieważ ekolodzy pragną ocalić lasy deszczowe, **właśnie dlatego, że są one w stanie dzikim**, to nie są oni skłonni “przekształcić” ich ludzką pracą (jest to akurat to, czemu chcą zapobiec). Wczytując się w argumenty Rothbarda wypadałoby zapytać, czy przedsiębiorstwa handlujące drewnem mają prawo

“przekształcić” dziewiczą dzicz w posiadaniu ekologów; w końcu taki czyn spełniałby kryteria Rothbarda (w dalszym ciągu jest to dziki obszar). Być może będzie się mówić, że odgródzenie ziemi “przekształca” ją (trudno co prawda to uznać za oznaczające “włączenie swojej pracy” do niej, ale mniejsza o to) – ale takie coś pozwoliłoby wielkim korporacjom i bogatym osobom na zatrudnianie robotników, aby odgradzali rozległe połacie ziemi (co przy okazji wskrzesi monopol na ziemię, tym razem na modłę “libertariańską”). Ale jak zauważyliśmy powyżej, odgródzenie ziemi w teorii Rothbarda nie oznacza przyjęcia, że staje się ona własnością. I oczywiście odgradzanie obszarów lasu deszczowego zaburza miejscowy ekosystem – na przykład zwierzęta nie mogą swobodnie się przemieszczać – i znów mamy do czynienia z czymś, czemu ekolodzy chcą właśnie zapobiec. Czy Rothbard zaakceptowałby świstek papieru jako formę “przekształcenia” ziemi? Wątpimy w to (ostatecznie w podanym przez niego przykładzie właściciel dzikiego obszaru **rzeczywiście** był prawowitym posiadaczem) – a więc większość ekologów będzie miała ciężkie życie w “anarcho”-kapitalizmie (pozostawienie przyrody w stanie dzikim nie jest uwzględniane jako jedna z możliwości).

Odbiegając nieco od tematu, musimy zauważyć, że Rothbard nie umie zdać sobie sprawy – co wywodzi się z kultu rynku i z wyznawanej przez niego “austriackiej szkoły ekonomii” – że ludzie wysoko sobie cenią wiele rzeczy, które wcale się nie pojawiają na rynku. Twierdzi, że dzika przyroda to “*bezwartościowe, niewykorzystywane naturalne przedmioty*” (ponieważ gdyby ludzie je cenili, to by je wykorzystali – tzn. uczynili własnością). Ale nieużywane rzeczy mogą mieć **znaczną** wartość dla ludzi. Dzika przyroda to klasyczny przykład. A jeżeli coś **nie może** zostać przekształcone we własność prywatną, czy ma to znaczyć, że ludzie tego nie cenią? Na przykład ludzie cenią wspólnotę, pracę w środowisku nie stwarzającym stresów, sensowną pracę – skoro rynek nie jest w stanie ich dostarczyć, czy znaczy to, że ludzie ich nie cenią? Oczywiście tak nie jest (zobacz w książce Juliet Schor **The Overworked American (Przepracowani Amerykanie)**, jak pragnienie ludzi pracy, by dzień roboczy był krótszy, nie przeobraziło się w żadną możliwość wyboru na rynku pracy).

Ponadto teoria “gospodarska” Rothbarda tak naprawdę przekreśla jego poparcie dla nieograniczonych praw własności. Co się stanie, jeśli posiadacz własności **zechce**, żeby część jego ziemi pozostała w stanie dzikim? Pragnienie to zostanie udaremnione przez teorię “gospodarską” (o ile oczywiście odgradzanie jakichś rzeczy nie równa się ich “przekształcaniu”, ale oczywiście jest, że takie coś nie ma miejsca). W jaki sposób firmy będą mogły urządzać ludziom wakacje wśród dzikiej przyrody, jeżeli nie będą miały prawa powstrzymać osadników (do których trzeba zaliczyć i wielkie korporacje) “zagospodarowujących” dzikie obszary? No, i oczywiście, co teoria Rothbarda robi ze społeczeństwami zbieracko-myśliwskimi albo koczowniczymi? **Wykorzystują** one zasoby dzikiej przyrody, ale nie “przekształcają” ich (w tym przypadku nie można jednoznacznie powiedzieć, czy dziewicza ziemia jest pusta, czy też wykorzystywana jako źródło zasobów). Jeżeli szczerp koczowników ujrzy, jak jego wykorzystywana w tradycyjny sposób oaza zostaje zawłaszczona przez “gospodarza”, to co wtedy ma z tym zrobić? Jeśli koczownicy zignorują roszczenia “gospodarza”, to będzie on mógł zawezwać swoją firmę “obronną”, by ich powstrzymała – a potem, w prawdziwie Rothbardowskim stylu, “gospodarz” będzie mógł odmawiać do-

starczania im wody, o ile nie przekażą mu całego swojego mienia (patrz sekcja F.4.2). A jeżeli historia Stanów Zjednoczonych (która, rzecz oczywista, stanowi wzorzec dla teorii Rothbarda) jest tym, na czym należy się wzorować, to ludzie ci staną się “przestępczymi agresorami” i zostaną usunięci ze sceny. Tak się właśnie stało z rodowitymi Amerykanami.

I tu pojawia się następny kłopot z przekazem Rothbarda. Jest on kompletnie ahistoryczny (a więc, jak zauważyliśmy powyżej, bardziej przypomina “*niepokalane poczucie własności*”). Rothbard przeniósł “człowieka kapitalistycznego” do zarania dziejów i zbudował historię własności w oparciu o to, co próbuje usprawiedliwić (nie jest to żadna niespodzianka, tak samo uczynił ze swoją teorią “prawa naturalnego” – patrz sekcja F.7). Natomiast zauważamy tutaj **ciekawą** rzecz, mianowicie taką, że **faktyczne** doświadczenia życiowe amerykańskich pionierów (jest to ten przykład historyczny, o którym, jak nam się zdaje, Rothbard chce opowiadać) były dalekie od indywidualistycznych ram skonstruowanych przez Rothbarda. I, jak na ironię, realia te zostały zniszczone przez rozwój kapitalizmu!

Jak zauważa Murray Bookchin, “*niezależność, którą cieszyło się średnio zamożne chłopstwo Nowej Anglii, sama w sobie była pochodną opartego na współpracy zaplecza społecznego, z którego chłopstwo to się wyłoniło. Wymiana wytwarzanych w domu dóbr i przedmiotów, dzielenie się narzędziami i przyborami, angażowanie się do wspólnej pracy w porze żniw w systemie wzajemnej pomocy, więcej, pomoc nowym osadnikom we wznoszeniu stodoł, łuskaniu kukurydzy, toczeniu pni i tym podobne praktyki były nieodzownym spoiwem, które wiązało rozproszone gospodarstwa farmerskie w zjednoczoną społeczność*” [**The Third Revolution (Trzecia rewolucja)**, t.1, s. 233]. Bookchin cytuje Davida P. Szatmary (autora książki o buncie Shaya, powstaniu amerykańskich farmerów w latach 1786 – 1787 przeciwko stanowi Massachusetts, spowodowanym obciążeniami podatkowymi i egzekwowaniem wyolbrzymionych długów wobec brytyjskich firm), stwierdzającego, że było to społeczeństwo opierające się na “*wzajemnej wymianie mającej na celu współpracę i dobro społeczności*”, nie zaś “*społeczeństwo opierające się przede wszystkim na konkurencji*” [**Ibid.**].

Do tego niekapitalistycznego społeczeństwa zaczęły wkraczać elementy kapitalizmu. Siły rynkowe i władza ekonomiczna szybko doprowadziły do jego przeobrażenia. Kupcy domagali się zapłaty w monetach, co szybko doprowadziło (razem z podatkami, które były regresywne, tzn. tym wyższe, im mniej ktoś zarabiał) do zadłużania gospodarzy i wyzucia ich z własnej ziemi i dobytku. W odpowiedzi wybuchło powstanie Shaya. Powstanie to było ważnym czynnikiem, mającym wpływ na centralizację władzy państwowej w Ameryce w celu zagwarantowania sobie, że wpływ społeczności na politykę i jej kontrola nad rządem będą zjawiskami marginalnymi, i że bogata elita i jej prawa własności będą chronione przed rzeszami (o szczegółach przeczytaj u Bookchina, **Op. Cit.**). Tak więc system gospodarski został w istocie podkopany przez potrzebę zapłaty za usługi w monetach (czego domagali się kupcy) a nie, jak dotąd, w naturze.

Tak więc teoria “gospodarska” Rothbarda jako pewnego rodzaju pokusa (domyślamy się, że umacniana przez oglądanie zbyt wielu westernów) nie jest w stanie usprawiedliwić teorii o “nieograniczonych” prawach własności (ani wyprowadzanej z niej przez Rothbarda teorii wolności). Wszystko, co z teorii “gospodarskiej” można wywieść kończy się uspra-

wiedliwieniem panowania kapitalistów i właścicieli ziemskich. (I prawdopodobnie jest to właśnie to, o co chodziło).

F.4.2 Dlaczego “warunek Locke’a” jest ważny?

Robert Nozick w swoim dziele **Anarchy, State, and Utopia (Anarchia, państwo i utopia)** przedstawił argumentację na rzecz praw własności prywatnej, opartą na czymś, co nazwał “warunkiem Locke’a” – warunek ten polega mianowicie na tym, że wspólne (albo niczyje): ziemia i zasoby mogą zostać przywłaszczone przez jednostki, byleby tylko położenie innych nie pogorszyło się przez to. Ale jeśli **rzeczywiście** potraktujemy ten warunek na serio, to nie będzie można wyznaczyć praw własności prywatnej (szczegóły dotyczące tej sprawy zobacz w sekcji B.3.4). Zatem argumentacja Nozicka na rzecz praw własności upada.

Niektórzy pravicowi libertarianie, zwłaszcza związani z austriacką szkołą ekonomii, przekonują, że musimy odrzucić warunek Locke’a (prawdopodobnie na skutek tego, że mógłby on zostać wykorzystany do podkopania sprawy absolutnych praw własności). Ich argumentacja wygląda następująco: jeżeli jednostka przywłaszcza sobie niczyje dotąd zasoby i wykorzystuje je, to dzieje się tak dlatego, że dla niej, jako jednostki, zaangażowanie się w takie działania ma swoją wartość. Osoba ta niczego nie ukradła, ponieważ przedtem było to niczyje, i nie możemy wiedzieć, czy innym ludziom z tego powodu się poprawi czy pogorszy, a wszystko to, co wiemy, to fakt, że z jakiegoś tam powodu nie przywłaszczyli oni sobie tych zasobów (“Jeżeli spóźnialskim się pogorszy, w porządku, jest to na ich własne ryzyko w tym wolnym i niepewnym świecie. Nie ma już wozów z pionierami w Stanach Zjednoczonych, i nie ma sensu płakać z tego powodu” [Murray Rothbard, **The Ethics of Liberty (Etyka wolności)**, s. 240]).

Dlatego też przywłaszczanie sobie zasobów jest dogłębnie indywidualistycznym, społecznym czynem – wymagania innych albo się nie liczą, albo się ich nie zna. Ale powyższa argumentacja nie bierze pod uwagę tego, **dlaczego** warunek Locke’a ma taki właśnie wydźwięk. Gdy to zrobimy, zobaczymy, że jego odrzucanie prowadzi do ogromnej niesprawiedliwości, nawet niewolnictwa.

Jednakże zacznijmy od słów broniących odrzucenia tego warunku, wypowiedzianych przez czołowego ekonomistę “szkoły austriackiej”:

“Rozważmy [...] przypadek [...] pozostawionej samej sobie jedynej szczeliny z wodą na pustyni (o której wie **każdy** z grupy podróżników). Jeden z tych podróżników, wyprzedzając innych, z powodzeniem przywłaszcza sobie [tę szczelinę] [...] [To] w oczywisty, niesprawiedliwy sposób narusza warunek Locke’a [...] Ale jeśli rozważymy to z praktycznego punktu widzenia, to w żaden sposób nie możemy powiedzieć, że takie stanowisko jest jedynym możliwym. Zauważamy, że energiczny podróżnik, który zawłaszczył sobie całą wodę, nie uczynił niczego (oczywiście, zawsze przy pominięciu zakazów wynikających z samego warunku Locke’a), do czego i inni podróżnicy nie mieliby takiego samego prawa. Inni podróżnicy również mogli wysunąć się naprzód [...] [ale oni] **nie przejmowali się** wyścigiem do wody [...] Nie wydaje się oczywiste, aby ci inni podróżnicy mieli prawo twierdzić, że zostali **skrzywdzeni** przez czyny, których oni sami mogliby wcześniej łatwo dokonać” [Israel M.

Kirzner, "Entrepreneurship, Entitlement, and Economic Justice", ss. 385-413, w: **Reading Nozick**, s. 406].

Powinniśmy zauważyć, że Murray Rothbard zajmuje podobne stanowisko i podaje podobny przykład. Przekonuje, że "właściciel [jedynej oazy na pustyni] raczej nie zasługuje na miano 'stosującego przemoc'; faktycznie dostarcza usługi niezbędnej dla życia, i powinien mieć prawo odmowy sprzedaży wody lub wymagania takiej ceny, jaką tylko klienci są gotowi zapłacić. Sytuacja ta może być nieszczęsna dla klientów, ale tak to już bywa w życiu" [**The Ethics of Liberty (Etyka wolności)**, s. 221]. (Powinniśmy odnotować, że Rothbard opiera się na prawniczym libertarianinie von Hayeku, który – chwala mu za to – w istocie przyznaje, że jest to sytuacja zniewolenia; ale ponieważ inni wytykają to Rothbardowi, z innymi prawniczymi libertarianami włącznie, musi on zmienić swoją definicję zniewolenia/wolności, aby móc twierdzić, że nie jest to zniewolenie – znakomite streszczenie tego sporu znajdziesz w pracy Stephana L. Newmana **Liberalism at Wit's End (Liberalizm w ślepych zaułku)**, ss. 130-134).

A teraz moglibyśmy się pokusić o patetyczne mowy na temat zła tkwiącego w umysłowości prawniczych libertarian. Ale zamiast tego spróbujemy przedstawić analizę spraw przemilczanych w ich wypowiedziach. Kirzner, Rothbard i inni nie wspominają, że bez wody inni podróżni umrą w ciągu kilku dni. Monopolista ma władzę nad życiem i śmiercią swoich towarzyszy podróży. Może on nienawidzi jednego z nich i dlatego wyprzedził innych, żeby zgotować mu śmierć? A może tylko docenił ogrom władzy, jaki da mu to zawłaszczenie, a więc słusznie zauważa, że inni podróżni oddadzą mu całe swoje mienie i całą swoją własność w zamian za ilość wody wystarczającą do przeżycia.

Patrząc na to w inny sposób, staje się oczywiste, że inni podróżni nie "wysunęli się na przód", ponieważ byli ludźmi etycznymi – nie pragnęli narzucać innym takiej tyranii, gdyż nie chcieliby również, żeby im została ona narzucona.

Zatem możemy odpowiedzieć na pytanie Kirznera – "Cóż takiego [...] tkwi w warunku Locke'a, że jest tak powszechnie akceptowany jako coś oczywistego[...]?" [**Ibid.**].

Jest on środkiem, który wymusza wynikającą z norm społecznych i etyki odpowiedzialność za swoje czyny. Jest on środkiem, przez który najbardziej chciwi, najgorsi i najpodlejsi ludzie są powstrzymywani od sprowadzania reszty rodzaju ludzkiego do swego poziomu (przy pomocy "wyścigu na dno") oraz narzucania niewysłowionej tyranii i dominacji swoim bliźnim. Jest oczywiste, że ideologia, która jest w stanie uważać ucisk wynikający z takiego zawłaszczenia za "dostarczanie usługi niezbędnej dla życia", a każdy czyn mający na celu likwidację takiej tyranii za "przemoc", to niezwykle chora ideologia. I możemy zauważyć, że podejście prawniczych libertarian do tego przykładu to znakomita ilustracja niebezpieczeństw wynikających ze stosowania logiki dedukcyjnej wychodzącej od przypuszczeń (więcej na temat tej metodologii prawniczych libertarian zobacz w sekcji F.1.3) – ostatecznie W. Duncan Reekie w swoim wprowadzeniu do ekonomii "szkoły austriackiej" stwierdza, że "ażeby być spójnym intelektualnie, należy przyznać absolutne prawa do oazy" [**Markets, Entrepreneurs and Liberty (Rynki, przedsiębiorcy i wolność)**, s. 181]. Stawiać ideologię ponad ludźmi – to sprawiać, że ludzkość będzie kładziona w łożu Madejowym.

Co nas naprowadza na następną kwestię. Prawicowi libertarianie często mówią, że anarchiści i inni socjaliści są “leniwi” i “nie chcą pracować”. Przykład Kirznera można zinterpretować jako twierdzenie, że inni podróżni są “leniwi”, skoro nie biegną naprzód, żeby zawłaszczyć sobie oazę. Ale jest to nieprawda. A to dlatego, że w kapitalizmie można zostać bogatym tylko wyzyskując pracę innych przy pomocy płatnego niewolnictwa, albo też, w obrębie przedsiębiorstwa, uzyskać lepszą płacę obejmując “odpowiedzialne stanowiska” (tzn. stanowiska kierownicze). Jeżeli czujesz etyczny sprzeciw wobec traktowania innych jak przedmioty (“środki do osiągnięcia celów”), to wtedy te dwie możliwości będą sprzeczne z twoim sumieniem. Zatem anarchiści i inni socjaliści nie są “leniwi”, skoro nie są bogaci – oni tylko nie pragną się bogacić kosztem pracy i wolności innych (czego wyrazem jest ich sprzeciw wobec własności prywatnej i rodzonych przez nią stosunków dominacji). Mówiąc inaczej, anarchizm nie jest “polityką zawiści”; jest polityką wolności i pragnieniem, aby inni byli traktowani jako “cel sam w sobie”.

Rothbard jest świadomy tego, w co by się wplątał akceptując warunek Locke’a – mianowicie w zakwestionowanie sensu własności prywatnej (“*Warunek Locke’a może doprowadzić do wyjęcia spod prawa **wszelkiej** prywatnej własności ziemi, ponieważ zawsze ktoś może powiedzieć, że zmniejszenie obszaru dostępnych gruntów sprawia, iż sytuacja wszystkich innych [...] się pogarsza*”, **The Ethics of Liberty (Etyka wolności)**, s. 240 – w sekcji B.3.4 zobacz omówienie tego, dlaczego spełnienie warunku Locke’a **naprawdę** oznaczałoby kres kapitalistycznych praw własności). I to właśnie dlatego Rothbard, tak jak inni prawicowi libertarianie, odrzuca ten warunek. To proste. Albo się odrzuca warunek i sprzyja kapitalistycznym prawom własności (a więc pozwala, aby jedna klasa ludzi była wydziedziczona, a druga uwłasnowolniona jej kosztem), albo też odrzuca się własność prywatną na rzecz mienia osobistego i wolności. Anarchiści, co jest oczywiste, wolą ten drugi wybór.

Odchodząc nieco od tematu, powinniśmy zaznaczyć, na wzór Stirnera, że niedoszły monopolista nie robi niczego złego (samego w sobie) próbując zdobyć monopol na oazę. W końcu realizuje on tylko swój osobisty interes. Natomiast tym, co budzi nasz sprzeciw, jest usiłowanie przez prawicowych libertarian uczynienia tego aktu “prawem”, które musi być przestrzegane przez innych podróżnych. Ujmując sprawę prosto – jeżeli inni podróżni ruszą bandą i pozbędą się niedoszęłego tyrańca, to mają do tego święte prawo. Przekonywanie, że jest to łamanie “praw” monopolisty jest obłąkane i wskazuje na niewolniczą mentalność (albo, jak by powiedział Rousseau, że ci inni to “prostaczkowie”). Oczywiście, jeśli niedoszły monopolista ma niezbędne **siły** do powstrzymania innych podróżnych, to sprawa jego własności jest zamknięta – siła stanowi prawo. Ale oddawanie czci takiego rodzaju prawom, nawet wtedy, gdy jest oczywiste, iż ich skutkiem jest despotyzm, to podręcznikowy przypadek “zjaw w głowie” i “nosa stworzonego dla tabakiery” zamiast “tabakiery stworzonej dla nosa”.

F.4.3 Jak własność prywatna wpływa na indywidualizm?

“Anarcho”-kapitalizm zazwyczaj wiąże własność prywatną z indywidualizmem. Na ogół własność prywatna jest postrzegana jako kluczowy sposób podtrzymywania indywiduali-

zmu i wolności osobistej. (Uważa się też, że własność prywatna to wyraz indywidualizmu). Dlatego przyda się wskazanie, w jaki sposób własność prywatna może mieć poważny wpływ na indywidualizm.

Prawicowi libertarianie zwykle przeciwstawiają rozkosze “indywidualizmu” złu “kolektywizmu”, w którym jednostka zostaje wtopiona w grupę albo kolektyw i zmuszona do pracy przynoszącej korzyść grupie (przeczytaj którąkolwiek książkę albo esej Ayn Rand na temat zła kolektywizmu).

Ale jak na ironię, to właśnie ideologia prawicowych libertarian stwarza wizję przemysłu, która (być może) onieśmieliłaby nawet najbardziej twardego wielbiciela Stalina. Co mamy na myśli? Po prostu to, że prawicowi libertarianie podkreślają umiejętności ludzi na szczycie hierarchii przedsiębiorstwa, właściciela, przedsiębiorcy, i starają się pomijać bardzo realną podległość tych, którzy w hierarchii znajdują się dużo niżej (znowu proszę zobaczyć jakąś książkę Ayn Rand na temat czci, jaka powinna być oddawana przywódcom biznesu). Na przykład w austriackiej szkole ekonomii przedsiębiorca jest uznawany za siłę napędową zjawisk rynkowych, przy czym dąży się do jego wyabstrahowania od organizacji, którą zarządza. Prawicowi libertarianie zwykle kontynuują takie podejście do sprawy. Odnosi się wrażenie, że sukcesy firmy są osobistym triumfem kapitalisty, do tego stopnia, że jego podwładni są zwykłymi narzędziami, wcale nie inaczej niż maszyny, na których harują.

Oczywiście nie powinniśmy tego interpretować jako sugestii, że prawicowi libertarianie wierzą, iż przedsiębiorcy własnoręcznie kierują swoimi firmami (choć czasami naprawdę odnosi się takie wrażenie!). Lecz takie abstrahowanie pomaga zakryć fakt, że gospodarka jest powiązana siecią niezwykle silnych współzależności i zorganizowana na modłę hierarchiczną w obrębie każdej branży przemysłu. Nawet w spełnianiu swojej podstawowej roli, jako organizatorów, przedsiębiorcy są zależni od grupy. Prezes spółki może tylko dawać ogólne wytyczne swoim menedżerom. Dla nich zaś bezwzględną koniecznością jest organizowanie swoich wydziałów w bardzo dużym stopniu samemu i kierowanie nimi na własną rękę. Im przedsiębiorstwo staje się większe, tym przedsiębiorca sprawuje nad nim mniejszą bezpośrednią, osobistą kontrolę. Musi on przekazywać innym coraz większy udział we władzy i odpowiedzialności, i bardziej niż dotąd staje się zależny od innych, którzy muszą mu pomagać w kierowaniu sprawami, badaniu warunków prowadzenia działalności, inspirowaniu polityki firmy i dawaniu rekomendacji. Ponadto struktury władzy w firmie idą “odgórnie w dół” – tak naprawdę firma stanowi ze swej istoty gospodarkę nakazowo-rozdzielczą. Wszyscy jej pracownicy są częścią kolektywu pracującego według wspólnego planu w celu osiągnięcia wspólnego celu. Znaczący to, że kapitalistyczna firma w istocie ma charakter kolektywistyczny – co oznacza, że nie jest aż tak dziwne, że Lenin przekonywał, iż państwowy socjalizm można rozpatrywać jako jedną wielką firmę lub biuro. Nie dziwi za bardzo i to, że ustrój zbudowany według tego modelu okazał się takim strasznym horrorem.

Tak więc firma (kluczowy składnik gospodarki kapitalistycznej) jest naznaczona wyraźnym **brakiem** indywidualizmu. Brak ten zazwyczaj jest przemilczany przez prawicowych libertarian (albo, w najlepszym wypadku, uznawany za “nie do uniknięcia”). A ponieważ

owe firmy są strukturami hierarchicznymi, a pracownikom płaci się za posłuszeństwo, zakładanie, że przedsiębiorca to główny aktor, ma **trochę** sensu – z punktu widzenia środowisk kapitalistów. Ale jako indywidualistyczny model działalności okazuje się totalnym niewypałem. Może nie byłoby nieuczciwe stwierdzenie, że kapitalistyczny indywidualizm wielbi przedsiębiorcę, ponieważ taka cześć jest odzwierciedleniem systemu hierarchicznego, w którym aby jeden mógł kwitnąć, wielu musi być posłusznych? (Zobacz też sekcję F.1.1).

Kapitalistyczny indywidualizm nie uznaje istnienia struktur władzy, występujących w kapitalizmie i ich wpływu na jednostki. Cytując słowa Briana Morrisa, tym, czego brakuje, jest *“przyznanie, że najbardziej produktywne stosunki w warunkach kapitalizmu zostawiają niewielką przestrzeń dla pomysłowości i autoekspresji pracowników; że te stosunki nie opierają się na sprawiedliwym wynagrodzeniu; że też ludzie nie wchodzą w nie dobrowolnie, ani nie przynoszą one wzajemnych korzyści obu stronom, ponieważ pracownicy nie mają żadnej kontroli nad procesem produkcji ani nad wytworem swojej pracy. Rand [podobnie jak inni prawnicy libertarianie] zwodniczo stawia znak równości między handlem, twórczością artystyczną i płatnym niewolnictwem [...] lecz płatne niewolnictwo [...] jest czymś całkowicie różnym od zasad handlu”,* gdyż jest formą *“wyzysku”* [**Ecology & Anarchism**, s. 190].

Brian Morris dalej zauważa, że *“tak zwane stosunki handlowe w odniesieniu do ludzkiej pracy są sprzeczne z egoistycznymi wartościami, którym Rand [i inni kapitalistyczni indywidualiści] tak sprzyja – stosunki takie dają niewielkie szanse niezależności, wolności, nietykalności czy sprawiedliwości”* [**Ibid.**, s. 191].

Oprócz tego kapitalistyczny indywidualizm tak naprawdę **popiera** władzę i hierarchię. Jak wskazują Joshua Chen i Joel Rogers *“dążenie do osiągnięcia materialnej satysfakcji w krótkim czasie często czyni nieracjonalnym [z indywidualistycznego punktu widzenia] angażowanie się w radykalniejszą walkę, ponieważ walka ta z samej definicji jest toczona przeciwko tym instytucjom, które obecnie dostarczają korzyści materialnych”*. Mówiąc inaczej, aby pójść w górę w hierarchii przedsiębiorstwa, *“poprawić sobie”* (albo chociażby tylko dostać dobre referencje), nie można być solą w oku kierownictwa – posłusznym pracownikom powodzi się dobrze, zbuntowanym nie.

Dlatego struktury hierarchiczne pomagają rozwijać *“indywidualistyczny”* punkt widzenia, który tak naprawdę wzmacnia owe struktury władzy. Oznacza to, jak zauważają Cohn i Rogers, że *“struktura, w której [pracownicy] się znajdują, przynosi owoce mniejsze od najlepszych społecznych rezultatów ich odosobnionych, ale ekonomicznie racjonalnych decyzji”* [cytat z Alfiego Kohna, **No Contest (Żadnej rywalizacji)**, s. 67, s. 260f].

Steve Biko, czarnoskóry aktywista zamordowany przez południowoafrykańską policję w latach siedemdziesiątych XX wieku, przekonywał, że *“najpotężniejszą bronią oprawcy jest umysł uciskanych”*. I jest to coś, co kapitaliści już dawno dostrzegli. Inwestowanie przez nich w programy *“public relations”* i *“kształcenia”* pracowników pokazuje to dobitnie. Tak samo zresztą jak hierarchiczny charakter firmy. Stawiając drabinę, po której można się wspinać, firma nagradza posłuszeństwo i karze bunt. Celem tego jest stworzenie umysłowości postrzegającej hierarchię jako dobro, a więc pomoc w produkowaniu ludzi służalczych.

I to właśnie dlatego anarchiści zgodziliby się z Alfie Kohnem, przekonującym, że “światopogląd indywidualistyczny jest doktryną głęboko konserwatywną: z samej swej natury tłumi zmianę” [Ibid., s. 67]. Zatem jaki jest najlepszy sposób, aby szef utrzymał swoją władzę? Stworzyć hierarchiczny zakład pracy i sprzyjać kapitalistycznemu indywidualizmowi (gdyż kapitalistyczny indywidualizm tak naprawdę działa **przeciwko** próbom zwiększania wolności kosztem hierarchii). Nie trzeba powtarzać, że taka technika nie może sprawdzać się w nieskończoność – hierarchia także sprzyja buntowi – ale taka zasada “dziel i rządź” może być **bardzo** skuteczna.

I jak to wyłożył anarchistyczny pisarz Michael Moorcock, “Sztwywny indywidualizm chodzi też w parze z silną wiarą w paternalizm – aczkolwiek jest to paternalizm tolerancyjny i w jakiś sposób odległy – i wielu skądinąd bystrego umysłu libertarian nie widzi w moralności westernów z Johnem Wayne’em niczego sprzecznego ze swoimi poglądami. Paternalizm Heinleina w głębi duszy jest taki sam jak Wayne’a. Jest oczywiste, że aby być anarchistą, trzeba odrzucać władzę, ale akceptować samodyscyplinę i odpowiedzialność we wspólnocie. Aby być sztywnym indywidualistą w stylu Heinleina i innych, trzeba zawsze być dzieckiem, które musi być posłuszne, urocze i przymilne, aby było akceptowane przez jakiegoś dobrego, wszechwiedzącego ojca: Coburnem-kogutem szurającym nóżkami przed obliczem sędziego, którego szanuje za urząd (ale niekoniecznie jako osobę) w Prawdziwej Krzepie” [Starship Stormtroopers].

Na koniec jeszcze jedna rzecz. Nie dajmy się ogłupiać myśleniem, że indywidualizm albo troska o indywidualność – co jest **nie całkiem** tym samym – ogranicza się tylko do prawicy. Tak nie jest. Na przykład “indywidualistyczna teoria społeczeństwa [...] może się rozwijać w formie kapitalistycznej albo antykapitalistycznej [...] teoria, jaką rozwijali krytycy kapitalizmu tacy jak Hodgskin i anarchista Tucker postrzegają posiadanie kapitału przez nielicznych jako przeszkodę dla autentycznego indywidualizmu. Ich zdaniem indywidualistyczny ideał jest możliwy do urzeczywistnienia dopiero poprzez wolne stowarzyszenie robotników (u Hodgskina) albo niezależne uwłaszczenie (u Tuckera)” [David Miller, *Social Justice*, ss. 290-1].

Natomiast powodem, dla którego społeczni anarchiści zwalczają kapitalizm, jest to, że stwarza on **fałszywy** indywidualizm, indywidualizm abstrakcyjny, który tłamsi indywidualność wielu i usprawiedliwia (oraz popiera) hierarchiczne i autorytarne stosunki społeczne. Przywołując słowa Kropotkina, “to, co jest aż dotąd nazywane ‘indywidualizmem’, jest jedynie egoizmem głupców, który umniejsza jednostkę. Nie doprowadził on do tego, co ustanowił sobie za cel: mianowicie do całkowitego, szerokiego, najdoskonalej osiągniętego rozwoju indywidualności”. Nowy indywidualizm, upragniony przez Kropotkina “nie będzie zawierał [...] ucisku sąsiada [...] [gdyż to] sprowadziło [indywidualistę] [...] do poziomu zwierzęcia w stadzie” [Selected Writings, s. 295, s. 296].

F.4.4 Jak własność prywatna wpływa na stosunki międzyludzkie?

Jest oczywiste, że kapitalistyczna własność prywatna, tworząc struktury władzy, wpływa na stosunki międzyludzkie. Własność, jak przekonywaliśmy na wszystkich stronach tych FAQ, tworzy stosunki opierające się na dominacji – a to nie może przynieść niczego innego niż wyrabiać skłonności służalcze u ludzi im poddanych (wyrabia to również skłonność

do buntu, rzeczywiste proporcje między tymi dwiema skłonnościami są zależne od danej osoby i od społeczności, w której ona żyje). Anarchiści od dawna przyznają, że władza demoralizuje – zarówno tych, którzy są jej poddani, jak i tych, którzy ją sprawują.

Chociaż niewielu anarchistów, o ile w ogóle by się tacy znaleźli, nie doceniłoby znaczenia mienia osobistego – które stwarza niezbędną przestrzeń potrzebną każdej osobie dla siebie samej – to wszyscy oni zgadzają się, że własność prywatna psuje ten wyzwolenczy aspekt “własności”, pozwalając, aby stała się ona fundamentem pod budowę stosunków panowania i ucisku. Z powodu dostrzeżenia tego faktu wszyscy anarchiści próbują zrównać ludzi pod względem własności i z powrotem przeobrazić własność w mienie osobiste.

I jeszcze kapitalistyczny indywidualizm czynnie buduje bariery między ludźmi. W kapitalizmie rządzi pieniądź, a indywidualność wyraża się przez wybory konsumenckie (tzn. przez pieniądze). Ale pieniądź nie zachęca do wczuwania się w odczucia innych ludzi. Frank Stronach (prezes Magna International, kanadyjskiego przedsiębiorstwa produkującego części do samochodów, które przeniosło swoją produkcję do Meksyku) ujął to tak: “*ażeby utrzymać się w biznesie, twoim pierwszym obowiązkiem jest robienie pieniędzy. A pieniądź nie ma ani serca, ani duszy, ani sumienia, ani ojczyzny*” [cytat podany przez Douga Henwooda, **Wall Street**, s. 113]. Zaś jeśli chodzi o studiujących ekonomię, to wydaje się, że ten skutek w postaci odczłowieczenia staje się i ich udziałem:

“*Studiowanie ekonomii, jak się wydaje, czyni daną osobę bardziej nieznośną. Badania psychologiczne wykazują, że studenci ostatniego roku ekonomii są bardziej skłonni niż ogół ludności do ‘wolnej amerykanki’ – w pogoni za wyższymi prywatnymi zwrotami kosztów wymigują się od wnoszenia swojego wkładu do doświadczalnego rachunku ‘dobra publicznego’. Ekonomisci są także mniej hojni od innych studentów w wydatkach na cele charytatywne. Studenci niższych lat ekonomii są skłonniejsi do składania zeznań obciążających kolegów podczas gry w klasyczny dylemat więźnia niż ich rówieśnicy. Omawiając inne testy, zauważamy, że studenci ekonomii z każdym rokiem stają się coraz mniej uczciwi – na przykład wykazują mniejszą skłonność do oddawania znalezionych pieniędzy – co nie dzieje się ze stanowiącymi grupę kontrolną studentami na innych kierunkach, takich jak astronomia.*

“*Tak naprawdę nie ma w tym żadnej niespodzianki. Główny nurt ekonomii został zbudowany w stu procentach na pojęciu samolubnych jednostek, racjonalnie maksymalizujących własne korzyści, mogących nakazywać spełnianie swoich zachcianek i stosownie do nich wydawać pieniądze. Niewiele miejsca zostaje na sentymenty, wahania, bezinteresowność i instytucje społeczne. Pytanie, czy jest to rzetelny obraz przeciętnego człowieka, pozostaje otwarte, ale nie ma wątpliwości, że zarówno kapitalizm jako ustrój, jak i ekonomia jako dyscyplina nagradzają ludzi dostosowanych do tego modelu*” [Doug Henwood, **Op. Cit.**, p, 143].

Co oczywiście podkreśla kłopoty z modelem “handlarza”, zalecanym przez Ayn Rand. Jej zdaniem, handlarz jest **przykładem** etycznego zachowania – ty masz coś, czego ja chcę, ja mam coś, czego ty chcesz, handlujemy i oboje na tym korzystamy, a więc działamy w interesie własnym i nikt nie poświęca się dla drugiego. Chociaż taki model ma w sobie **trochę** trafnej intuicji, Rand nie jest w stanie zauważyć, że w realnym świecie jest to czysta fantazja. Handlarz chce zrobić jak najlepszy interes samemu, a jeżeli pozycje przetargowe nie są równe, wtedy jedna osoba skorzysta kosztem drugiej (a jeśli “towarem”, którym się

handluje, jest praca, sprzedawca może nawet nie mieć prawa wyboru powstrzymania się od transakcji). Handlarz jest zaangażowany tylko w wymianę ekonomiczną, i nie troszczy się o dobrobyt osoby, z którą handluje. Jest tylko przenosicielem przedmiotów, **nie zaś** osobą mającą szeroki zakres zainteresowań, trosk, nadziei i marzeń. To wszystko jest nieważne, o ile oczywiście nie można zrobić na tym pieniędzy! Dlatego handlarz jest często manipulatorem, a w świecie wykraczającym poza telenowele ma miejsce bardzo wyraźna sytuacja typu “nabywco, strzeż się!”

Jeżeli model handlarza jest brany za podstawę stosunków międzyludzkich, to korzyść ekonomiczna zastępuje szacunek dla innych i współodczuwanie z nimi. Ludzkie stosunki zostają zastąpione stosunkami opierającymi się na przedmiotach – a taki sposób myślenia nie zawiera w sobie refleksji o tym, jak stosunki międzyludzkie wpływają na nas i na społeczeństwo, w którym żyjemy. No i w końcu taki sposób myślenia zubaża społeczeństwo i indywidualność. Owszem, każdy związek międzyludzki musi opierać się na interesie własnym (w końcu i pomoc wzajemna jest czymś, co robimy dlatego, że w jakiś sposób z tego korzystamy). Jednakże model handlarza przedstawia tak **wąsko** pojęty interes własny, że staje się bezużyteczny i czynnie zubaża te same wartości, które powinien chronić – indywidualność i stosunki międzyludzkie (zobacz, jak to się dzieje, że kapitalizm nie chroni indywidualności, w sekcji I.7.4).

F.4.5 Czy własność prywatna stanowi koordynację bez hierarchii?

Zwykliśmy patrzeć, jak pravicowi libertarianie utrzymują, że własność prywatna (tzn. kapitalizm) pozwala na koordynację działalności gospodarczej przy pomocy środków niehierarchicznych. Mówiąc prościej, utrzymują oni, że kapitalizm to system koordynacji na wielką skalę bez hierarchii. Twierdzenia te naśladują argumentację sławnego pravicowego ekonomisty “wolnorynkowego” Milтона Friedmana, który przeciwstawia sobie “centralne planowanie, obejmujące stosowanie przymusu – technikę wojska albo nowoczesnego państwa totalitarnego” i “dobrowolną współpracę między jednostkami – technikę rynku” jako dwa odmienne sposoby koordynowania działalności gospodarczej wielkich grup (“milionów”) ludzi. [**Capitalism and Freedom (Kapitalizm i wolność)**, s. 13].

Jednakże jest to tylko gra słów. Jak wskazują sami libertarianie, wewnętrzna struktura korporacji czy przedsiębiorstwa kapitalistycznego **nie jest** strukturą “rynkową” (tzn. niehierarchiczną). Jest to struktura “nierynkowa” (hierarchiczna), tylko uczestnicząca w rynku (patrz sekcja F.2.2). Jednakże “uczestnicy rynku” są częścią tegoż rynku. Innymi słowy, kapitalizm **nie jest** systemem koordynacji bez hierarchii, ponieważ tak naprawdę zawiera hierarchiczne organizacje, które **są zasadniczą częścią tego systemu!**

W istocie przedsiębiorstwo kapitalistyczne **jest** formą centralnego planowania i podziela z wojskiem tę samą “technikę” koordynacji. Jak zauważył prokapitalistyczny pisarz Peter Drucker w swojej historii koncernu General Motors, “*istnieje uderzająco ściśle podobieństwo między schematem organizacji General Motors a schematem organizacji dwu instytucji najbardziej słynących ze skutecznej administracji: Kościoła katolickiego i nowoczesnej armii [...]*” [cytat podany przez Davida Englera, **Apostles of Greed (Apostołowie chciwości)**, s. 66]. A więc

kapitalizm jest naznaczony szeregiem totalitarnych organizacji – zatem od kiedy to totalitaryzm buduje wolność? Doprawdy, wielu “anarcho”-kapitalistów tak naprawdę wychwala gospodarkę nakazowo-rozdzielczą, jaką jest kapitalistyczna firma, jako “skuteczniejszą” niż firmy samorządne (zazwyczaj dlatego, że demokracja przez spory powstrzymuje działanie). Taka sama argumentacja w sferze politycznej jest używana przez faszystów. Nie zmienia się ona zanadto – ani nie staje się mniej faszystowska – w zastosowaniu do struktur gospodarczych. Stwierdzając rzecz oczywistą, taka gloryfikacja dyktatury w miejscu pracy wydaje się jakoś nie przystawać do ideologii nazywanej się “wolnościową” czy “anarchistyczną”. Czy dyktatura bardziej sprzyja wolności poddanych niż demokracja? Anarchiści w to wątpią (zobacz szczegóły na ten temat w sekcji A.2.11).

Ażeby twierdzić, że kapitalizm jest koordynacją działań jednostek bez hierarchii, pravicowi libertarianie muszą pomijać poszczególne osoby i sposób, w jaki wpływają one na siebie nawzajem **w obrębie** przedsiębiorstw i skupiać się wyłącznie na stosunkach **między** przedsiębiorstwami. Jest to czysta sofistyka. Podobnie jak rynki, przedsiębiorstwa do swojego funkcjonowania wymagają co najmniej dwóch lub trzech osób – bowiem i rynki, i przedsiębiorstwa stanowią formy społecznego współdziałania. Jeżeli koordynacja w obrębie przedsiębiorstw jest hierarchiczna, to i system, w którym one działają, opiera się na hierarchii. Twierdzenie, że kapitalizm stanowi koordynację bez hierarchii, jest po prostu fałszywe – opiera on się na hierarchii i autorytaryzmie. Podstawą przedsiębiorstw kapitalistycznych jest negacja prawa pracowników do samorządności (tj. do wolności) w godzinach pracy. Szef mówi pracownikom, co mają robić, kiedy to mają robić, jak to mają robić i jak długo mają to robić. To zaprzeczenie wolności jest głębiej omawiane w sekcjach B.1 i B.4.

Z powodu stosunków władzy, jakie tworzy kapitalistyczna własność prywatna, sprzeciw wobec niej (a więc i pracy najemnej) i pragnienie ujrzenia jej końca stanowią istotne dziedziny teorii anarchistycznej. Na skutek swojego ideologicznego zaślepienia w odniesieniu do rzekomo “dobrowolnych” stosunków ucisku i panowania stworzonych siłą okoliczności (zobacz szczegóły na ten temat w sekcji F.2), “anarcho”-kapitalizm uznaje pracę najemną za formę wolności i pomija jej faszystowskie aspekty (o ile nie sławi ich pod niebiosami). Dlatego “anarcho”-kapitalizm nie jest anarchistyczny. Skupiając całą swą uwagę na chwili podpisania umowy, “anarcho”-kapitaliści nie zauważają, że wolność jest poważnie ograniczona w czasie, gdy ta sama umowa już obowiązuje. Chociaż (słusznie) oskarżają wojsko o totalitaryzm, to pomijają taki sam totalitaryzm w zakładzie pracy. Ale faszyzm fabryczny w takim samym stopniu niszczy wolność, jak wojsko albo faszyzm polityczny.

Na skutek braku tej podstawowej troski o wolność “anarcho”-kapitaliści nie mogą być uznawani za anarchistów. Ich całkowity brak zaniepokojenia faszyzmem fabrycznym (tzn. pracą najemną) umiejscawia ich całkowicie poza granicami tradycji anarchistycznej. Prawdziwi anarchiści zawsze byli świadomi tego, że własność prywatna i praca najemna ograniczają wolność i pragnęli stworzyć społeczeństwo, w którym ludzie mogliby ich uniknąć. Mówiąc prościej, gdzie **wszystkie** stosunki międzyludzkie byłyby niehierarchiczne i naprawdę opierały się na współpracy.

Kończąc tę sekcję, należy powiedzieć, że twierdzenia o własności prywatnej eliminującej hierarchię są kłamstwem. Tak samo jak i o kapitalizmie koordynującym działania gospodarcze bez struktur hierarchicznych. Z tego powodu anarchiści popierają spółdzielcze, a nie kapitalistyczne formy produkcji.

F.5 Czy prywatyzacja mienia komunalnego zwiększy wolność?

“Anarcho”-kapitaliści dążą do osiągnięcia sytuacji, w której *“żaden obszar lądowy, żadna piędź ziemi nie będzie miała prawa pozostać ‘publiczna’”*, czyli po prostu **wszystko** zostanie *“sprywatyzowane”* [Murray Rothbard, **Nations by Consent**, s. 84]. Twierdzą, że sprywatyzowanie “mienia komunalnego” (np. dróg, parków), które na razie są za darmo dostępne dla wszystkich, zwiększy wolność. Czy to prawda? Już wcześniej wykazaliśmy, dlaczego twierdzenie, że prywatyzacja może ochronić środowisko, nie ma nawet najmniejszych pozorów prawdopodobieństwa (patrz sekcja E.2). W tym miejscu podzielimy się naszym niepokojem o prywatną własność publicznego “mienia”, z którego korzystanie uważamy wszyscy za coś oczywistego. Płacimy przecież na to podatki.

Nawet po krótkim namyśle nad hipotetycznym społeczeństwem, w którym “sprywatyzowano” drogi (co sugerował Murray Rothbard w **For a New Liberty**, ss. 202-203 i David Friedman w **The Machinery of Freedom**, ss. 98-101), staje się jasne, że jedyny wzrost wolności odnotuje rządząca elita. Ponieważ “anarcho”-kapitalizm opiera się na płaceniu za to, czego się używa, prywatyzacja dróg wymagałaby wprowadzenia jakiegoś sposobu śledzenia ludzi, by zapewnić sobie, że będą oni płacili za używanie dróg. Na przykład w latach osiemdziesiątych XX wieku w Wielkiej Brytanii rząd Partii Konserwatywnej badał możliwości wprowadzenia opłat za przejazd autostradami. Było oczywiste, że ustawienie przy autostradach budek do pobierania opłat wywołałoby sprzeciw wobec tych opłat i ograniczałoby “swobodę”, zatem rząd wystąpił z pomysłem śledzenia samochodów przez satelitę. Każdy pojazd miałby zainstalowany czujnik, a satelita by zapisywał, dokąd ludzie jeżdżą i których dróg używają. Potem, w oparciu o ten zapis, wysyłałoby się im rachunek albo obciążało ich konta bankowe (w faszystowskim mieście-państwie Singapur, będącym odmianą miasta stanowiącego własność korporacji, taka praktyka **naprawdę została** wprowadzona).

Jeśli dokonamy przeniesienia tego wzorca na system, w którym “mienie komunalne” zostało **w pełni** sprywatyzowane, to staje się oczywiste, że taki system wymagałoby, żeby wszystkie osoby miały na sobie czujniki do śledzenia ruchu – tak, aby mogły dostać prawidłowe rachunki za używanie dróg, chodników itp. Oczywiście bycie śledzonym przez firmy prywatne stanowiłoby poważne zagrożenie dla wolności osobistej. Innym, mniej kosztownym, rozwiązaniem, byłoby wynajęcie prywatnych strażników, aby losowo zatrzymywali i sprawdzali właścicieli samochodów i przechodniów, aby upewnić się, czy zapłacili oni za wykorzystanie danej szosy czy chodnika. “Pasożyty” byłyby aresztowane i obciążane

grzywną albo zamykane w więzieniu. No i znowu bycie zatrzymywanym i sprawdzanym przez osobników w mundurach ma więcej wspólnego z państwami policyjnymi niż z wolnością. Ustawienie budek do pobierania opłat przy **każdej** ulicy byłoby zupełnie niewykonalne, ponieważ pochłaniałoby ogromne koszty, a zakładany sposób ich wykorzystania sprawiałby trudności. Zatem pomysł sprywatyzowania dróg i obciążenia kierowców opłatami za dostęp do nich wydaje się w najlepszym razie niepraktyczny, i co gorsze, poważnie zagrażający wolności w razie wprowadzenia w życie.

Oczywiście, wybór udzielania przez właścicieli bezpłatnego dostępu użytkownikom do budowanych i zarządzanych przez siebie dróg i chodników byłby trudny do dokonania dla przedsiębiorstwa nastawionego na zysk. W takim wypadku nikt nie miałby żadnego zysku ze swojej własności. Gdyby przedsiębiorstwa płaciły za budowanie dróg do użytku swoich klientów/pracowników, to pozostałyby finansowo w tyle za konkurencyjnymi przedsiębiorstwami, które by tego nie robiły. A więc takie postępowanie byłoby mało prawdopodobne. Gdyby zawęziły prawo do użytkowania tylko do swoich własnych klientów, to problem śledzenia przechodniów i kierowców pojawiłby się na nowo.

Niektórzy mogą się sprzeciwiać, mówiąc, że ten obraz wszechstronnej inwigilacji jednostek nie odpowiadałby prawdzie albo że jest wręcz nierealny. Jednakże Murray Rothbard (w nieco odmiennym kontekście) argumentował, że byłyby dostępne technologie zestawiania informacji o poszczególnych osobach. Przekonywał, że *“powinno się zaznaczyć, że nowoczesna technologia czyni jeszcze bardziej wykonalnym gromadzenie i rozpowszechnianie informacji o spłacaniu przez ludzi ich rat kredytów i zapisów o dotrzymywaniu bądź naruszaniu przez nich umów czy warunków porozumień arbitrażowych. Zakładam więc z góry, że anarchistyczne [tak!] społeczeństwo odnotowałoby rozszerzenie tego rodzaju upowszechniania danych”* [“Society Without A State”, w: **Nomos XIX**, pod redakcją Pennocka i Chapmana, s. 199]. Może więc wraz z totalną prywatyzacją społeczeństwa ujrzelibyśmy narodziny prywatnych Wielkich Braci, gromadzących informacje o poszczególnych osobach na użytek posiadaczy własności. Przywodzi to na myśl przykład **Ligi Gospodarczej**, brytyjskiego przedsiębiorstwa, które na zlecenie pracodawców dostarczało “usług” w postaci śledzenia sympatii i działalności politycznej pracowników.

I oczywiście sugerowanie prywatyzacji tego wszystkiego oznacza nieliczenie się z różnicami dochodów i siły na rynku. Jeżeli na przykład wykorzystano się częste zmiany cen do zniechęcania do jazdy po szosach w godzinach szczytu (ażeby wyeliminować korki i okresy zbyt natężonego ruchu), co sugerują zarówno Murray Rothbard, jak i David Friedman, to wtedy bogaci będą mieli o wiele większą “swobodę” podróżowania niż reszta ludności. I można w ten sposób nawet doprowadzić do sytuacji, w której ludzie będą musieli się zadłużać tylko po to, by móc dostać się do pracy albo przeprowadzić się w poszukiwaniu pracy.

Uzmysławia nam to jeszcze jeden kłopot z rozumieniem totalnej prywatyzacji. Zakłada ona bowiem koniec swobody podróżowania. O ile nie dostanie się zezwolenia albo (co zdaje się bardziej prawdopodobne) nie uiszcza się opłaty za dostęp do drogi, nie będzie można ruszyć się **nigdzie**. Jak **osobiście** tłumaczy Rothbard, “anarcho”-kapitalizm oznacza kres prawa do wędrowania czy choćby do podróżowania. Stwierdza on, że *“stało się dla mnie*

jasne, że totalnie sprywatyzowany kraj nie będzie miał otwartych granic w ogóle. Gdyby każdy skrawek ziemi miał swojego właściciela [...] żaden przybysz nie mógłby tam wejść, o ile nie otrzymałby zaproszenia albo pozwolenia na wydzierżawienie lub zakup własności” [*Nations by Consent*, s. 84]. Rothbard nie zwraca uwagi na to, co się stanie z tymi, którzy nie mogą **pozwolić sobie** na opłatę za wejście na drogę (może, nie będąc w stanie opuścić ziemi swojego kapitalisty staną się wyrobnikami przypisanymi do ziemi? Albo zostaną uwięzieni i wykorzystani do obciążenia płac pracowniczych przy pomocy pracy więziennej? A może po prostu zostaną zastrzeleni jako intruzi wkraczający na cudzą własność? Któż to może powiedzieć?). Rothbard nie wyjaśnia również, jak to się dzieje, że taki stan rzeczy tak naprawdę **zwiększa** wolność. Zdaniem Rothbarda, “kraj totalnie sprywatyzowany byłby zamknięty do tego stopnia, do jakiego poszczególni mieszkańcy i posiadacze własności [oj, to **nie jest** to samo, musimy zaznaczyć] pragnęliby tego. Wydaje się zatem jasne, że reżim otwartych granic, jaki **de facto** istnieje w Stanach Zjednoczonych, tak naprawdę zalicza się do przymusowego otwierania kraju przez władze centralne [...] i nie odzwierciedla autentycznych życzeń właścicieli” [*Op. Cit.*, s. 85]. Oczywiście życzenia **nie-właścicieli** (stanowiących ogromną większość) nie mają najmniejszego znaczenia. Zatem staje się jasne, że wraz z prywatyzacją “mienia komunalnego” prawo do wędrowania, do podróżowania, stałoby się przywilejem, podporządkowanym prawom i regułom ustalonym przez posiadaczy własności. Trudno o czymś takim powiedzieć, że **zwiększa** czyjąkolwiek wolność poza klasą kapitalistów.

Rothbard przyznaje, że “w świecie w pełni sprywatyzowanym byłoby oczywiste, że prawa dostępu stanowią kluczowy składnik własności ziemi” [*Nations by Consent*, s. 86]. Zważywszy na to, że nie byłoby ani jednej wolnej piędzi, możemy sobie wyobrazić, że musielibyśmy płacić za takie “prawa”. Konsekwencje tego są w oczywisty sposób odrażające i stanowią oczywiste zagrożenie dla wolności osobistej. Kłopotów z dostępem, towarzyszących koncepcji prywatyzacji dróg, można uniknąć jedynie mając “prawo do przejścia” wpisane w “powszechny wolnościowy kodeks prawny”. To by znaczyło, że od właścicieli dróg wymaga się, aby pozwalali każdemu na korzystanie z nich. Ale gdzie w takim razie podziewają się “absolutne” prawa własności? A jeśli “prawo do przejścia” zostanie preforsowane, to co będzie oznaczać dla właścicieli dróg sądenie się z nimi przez ludzi dotkniętych chorobami wywołwanymi przez zanieczyszczenia emitowane z samochodów? (Prawo pokrzywdzonych przez skażenie środowiska do sądenia trucielei jest głównym sposobem, w jaki “anarcho”-kapitaliści zamierzają chronić środowisko. Przeczytaj o tym w sekcjach E.2 i E.3). Jest zupełnie nieprawdopodobne, że chcący wnieść pozew będą mogli znaleźć, a już tym bardziej zaprowadzić przed sąd miliony pojedynczych właścicieli samochodów, którzy mogli spowodować ich choroby. Zatem to właściciele dróg byłiby sądeni za pozwolenie na wjazd nieekologicznych (albo niepewnych) samochodów na “ich” drogi. Dlatego też właściciele dróg pragnęliby ograniczyć poziom skażenia ograniczając prawo do wykorzystywania ich własności, a więc sprzeciwialiby się “prawu do przejścia” jako “atakowi” na ich “absolutne” prawa własności. A gdyby tak właściciele dróg postawili na swoim (co byłoby bardzo prawdopodobne zważywszy na wymieniane powyżej: potrzebę “absolutnych” praw własności i sugerowanie, że zmiany cen to dobry sposób na uniknięcie korków) i uzyskali możliwość kontrolowania tego, kto wykorzystuje ich własność, swoboda podróżowania zo-

stałaby **bardzo mocno** ograniczona i obejmowałaby tylko tych, których właściciel drogi uzna za “pożądanych”. Murray Rothbard w istocie popiera taki zamordyzm (“W wolnym [tak!] społeczeństwie, oni [podróźni] w pierwszym przykładzie mieliby prawo do podróżowania tylko tymi ulicami, których właściciele się na to zgodzą” [**The Ethics of Liberty (Etyka wolności)**, s. 119]). Zagrożenie wolności w takim systemie jest oczywiste – dla wszystkich, oczywiście oprócz Rothbarda i innych pravicowych libertarian.

Podając inny przykład, rozważmy prywatyzację parków, ulic i innych terenów publicznych. Obecnie jednostki mogą wykorzystywać te tereny do organizowania demonstracji politycznych, rozrzucania ulotek, pikietowania itp. Jednak w “anarcho”-kapitalizmie posiadacze takiej własności będą mogli ograniczyć te swobody, kiedy tylko zechcą, nazywając takie inicjatywy “wszczynaniem stosowania siły” (choć nikt nie potrafi wytłumaczyć, jakim cudem publiczne wypowiedanie swojego zdania stanowi przykład “stosowania siły”). Dlatego wolność słowa, zgromadzeń i mnóstwo innych swobód, które uważamy za oczywiste, zostałyby ograniczone (jeśli nie całkiem wyeliminowane) pod rządami pravicowych “libertarian”. Podając przykład pikiet i innych form konfliktów społecznych, zdobywamy pewność, że sprywatyzowanie “mienia komunalnego” przyniosłoby korzyść jedynie szefom. Strajkujący czy inni aktywiści organizujący pikiety albo rozdający ulotki w supermarketach są szybko wyrzucani przez prywatnych ochroniarzy już dzisiaj. Pomyślmy, o ile gorzej by to wyglądało w “anarcho”-kapitalizmie, w którym cały świat stałby się szeregiem deptaków – na przykład byłoby niemożliwe zorganizowanie pikiety w razie sprzeciwu właściciela chodników ulicznych (o czym Rothbard sam przekonuje, **Op. Cit.**, s. 132). A gdyby się tak jeszcze zdarzyło, że właściciel chodnika to jednocześnie szef, przeciwko któremu ma być pikiet, to wtedy prawa pracownicze równałyby się zeru. Może też ujrzelibyśmy, jak kapitaliści sądzą organizacje klasy pracującej za zaśmiecanie ich własności, gdyby te organizacje posunęły się do rozdawania ulotek. Kapitaliści wywarliby w ten sposób jeszcze większy nacisk na ograniczone zasoby pieniężne pracowników.

I.W.W. zapisało się w historii swoją bezkompromisową obroną wolności słowa, za sprawą swoich słynnych walk “o wolność słowa” w licznych amerykańskich miastach i miasteczkach. Związkowców, którzy przyłączyli się do walki, spotkały prześladowania ze strony “obywateli będących osobami prywatnymi”, ale w końcu I.W.W. zwyciężyło. A teraz zastanówmy się, jak by to wyglądało w “anarcho”-kapitalizmie. Związkowcy byłiby “przestępczymi napastnikami”, gdyż właściciele ulic odmówili zezwolenia “niepożądanym elementom” na wykorzystywanie ulic do przemawiania w swojej sprawie. Gdyby ci odmówili uznania dekretu posiadacza własności, zostaliby usunięci przez prywatną policję. Zważywszy, że kontrolującymi władze miejskie w podawanym przez nas przykładzie historycznym byli najbogatsi obywatele miast, prawdopodobne jest, że to ci sami ludzie byłiby właścicielami ulic w fikcyjnym (“anarcho”-kapitalistycznym) świecie. Czy to dobrze, że w rzeczywistym świecie bojownicy IWW są obwoływani bohaterami wolności, ale w fikcyjnym okazują się “przestępczymi napastnikami”? Czy przeobrażenie przestrzeni publicznych we własność prywatną **naprawdę** powstrzyma ograniczenia wolności słowa i przyczyni się do uznania ich za rzecz złą?

Oczywiście Rothbard (i inni pravicowi libertarianie) jest świadomy, że prywatyzacja nie usunie ograniczeń wolności słowa, stowarzyszania się itp. (choć ludzie ci jednocześnie próbują przedstawiać siebie jako zwolenników tych swobód!). Jednakże dla pravicowych libertarian takie ograniczenia są bez znaczenia. Jak przekonuje Rothbard, wszelkie “zakazy nie pochodzą od państwa, lecz byłyby po prostu wymaganiami niezbędnymi do zamieszkania lub do wykorzystywania gruntów jakiejś osoby lub społeczności” [**Nations by Consent**, s. 85]. Zatem widzimy jeszcze raz ślepotę pravicowych libertarian na wspólne cechy własności prywatnej i państwa. Państwo również utrzymuje, że podporządkowanie się jego władzy jest wymogiem przy wyborze zamieszkania na jego terytorium (patrz też sekcja F.2.3, gdzie jest więcej na ten temat). Jak zauważył Benjamin Tucker, państwo można zdefiniować (po części) jako “założenie jedynej władzy nad danym obszarem i wszystkimi, którzy tam żyją” [**The Individualist Anarchists**, s. 24]. Jeżeli posiadacze własności mogą określać “zakazy” (tzn. prawa i reguły) dla tych, którzy wykorzystują ich własność, to wtedy są “jedyną władzą nad danym obszarem i wszystkimi, którzy tam żyją”, czyli państwem. Dlatego sprywatyzowanie “mienia komunalnego” oznacza podporządkowanie nieposiadających własności regułom i prawom posiadaczy – a w rezultacie, prywatyzację państwa i obrócenie świata w zbiorowisko niezliczonych monarchii i oligarchii bez pozorowania demokracji i swobód demokratycznych.

Trudno byłoby powiedzieć, że te przykłady ukazują zwiększanie wolności całego społeczeństwa, chociaż “anarcho”-kapitalistom zdaje się, że tak jest. Tak więc sprywatyzowanie mienia komunalnego wywołałoby skutki bardzo dalekie od **zwiększenia** wolności dla wszystkich. Za to zwiększyłoby ono wolność tylko dla rządzącej elity, dając jej jeszcze jeden monopol, z którego mogłaby zbierać dochody i dzięki któremu mogłaby sprawować władzę nad resztą. **Zmniejszyłoby to** wolność wszystkim innym ludziom. Jak zauważa Peter Marshall, “w imię wolności, anarcho-kapitaliści chcieliby obrócić przestrzeń publiczną we własność prywatną, ale wolność nie rozkwita za wysokimi płotami chronionymi przez prywatne firmy, lecz rozszerza się na otwartych przestrzeniach, wtedy, gdy cieszą się nią wszyscy” [**Demanding the Impossible (Żądanie niemożliwego)**, s. 564].

Nic zatem dziwnego, że Proudhon przekonywał, iż “jeśli szosa publiczna nie jest niczym więcej, niż tylko dodatkiem do własności prywatnej; jeśli grunty komunalne zostają obrócone we własność prywatną; jeśli dziedzina publiczna, w skrócie mówiąc, jest strzeżona, wyzyskiwana, wdzierżawiana, i sprzedawana niczym własność prywatna – co pozostanie dla proletariusza? Jaką korzyść dla niego ma to, że społeczeństwo porzuciło stan wojny, by wejść w stan policyjnego reżimu?” [**System of Economic Contradictions (System ekonomicznych sprzeczności)**, s. 371].

F.6 Czy “anarcho”-kapitalizm opowiada się przeciwko państwu?

Nie. Ponieważ jego podstawą jest własność prywatna, “anarcho”-kapitalizm zakłada podział społeczeństwa na klasy szefów i pracowników. A każdy podział tego rodzaju będzie wymagał istnienia państwa, by się utrzymać. Jednakże nie musi to być takie samo państwo, jak istniejące obecnie. Odnośnie tej kwestii, “anarcho”-kapitalizm bez ogródek zaleca “przedsiębiorstwa obronne” w celu ochrony własności. Jednakże dla “anarcho”-kapitalisty te prywatne przedsięwzięcia nie są państwami. Dla anarchistów są one nimi w całej rozciągłości.

Według Murraya Rothbarda [“*Society Without A State*”, w: **Nomos XIX**, pod redakcją Pennocka i Chapmana, s.192], państwo musi mieć jedną lub obydwie ze swoich cech charakterystycznych:

1. Zdolność do opodatkowania ludzi mieszkających w jego obrębie.
2. Państwo zapewnia i zazwyczaj uzyskuje siłą monopol na świadczenie usług obronnych na danym obszarze.

Rothbard wysuwa jeszcze raz takie same wnioski w **The Ethics of Liberty (Etyce wolności)** [s. 171].

“Anarcho”-kapitaliści uważają, że zamiast państwa ludzie powinni mieć prawo wyboru swoich własnych “przedsiębiorstw obronnych” (które dawałyby niezbędną policję) i sądów na rynku “obronności”, który by się szybko rozwinął po usunięciu państwowego monopolu. Przedsiębiorstwa te “wszystkie [...] musiałyby podlegać podstawowemu kodeksowi prawa” [“*Society Without A State*”, s. 206]. Zatem “powszechny wolnościowy kodeks prawny” rządziłby działaniami tych przedsiębiorstw. Ostatecznym minimum tego “kodeksu prawnego” byłby zakaz przymusu przy pomocy agresji, chociaż aby tak się stało, kodeks ten musiałby dokładnie określać, co się zalicza do prawowitej własności, jak można rzeczoną własność posiadać i co tak naprawdę składa się na agresję. Zatem ten kodeks prawny byłby dosyć obszerny.

Ale jak ten kodeks ma właściwie zostać wyznaczony? Czy te prawa zostałyby demokratycznie przegłosowane? Czy raczej odzwierciedlałyby powszechną praktykę (tzn. zwyczaj)? A może powstałyby w wyniku działania “podaży i popytu”? Czy też wypływałyby z “prawa naturalnego”? Znając silną niechęć do demokracji, wykazywaną przez “anarcho”-kapitalistów, sądzimy, że można bezpiecznie zakładać, że zastosowana zostałaby pewna kombinacja ostatnich dwu możliwości. Murray Rothbard przekonywał, że sędziowie “nie tworzyliby prawa, lecz odnajdowałiby je na podstawie uzgodnionych zasad, wynikających albo z tradycji, albo z rozumu” [Rothbard, **Op. Cit.**, s. 206], podczas gdy David Friedman przekonuje w **The Machinery of Freedom (Aparacie wolności)**, że różne firmy obronne sprzedawałyby swoje własne prawa [s. 116]. Niektórzy czasem przyznają, że na takim rynku mógłby istnieć popyt na prawa nie-wolnościowe i ich podaż.

Wokół tego systemu “przedsiębiorstw obronnych” istniałby wolny rynek “rozjemców” i “sędziów apelacyjnych”, mających administrować wymiarem sprawiedliwości i “podstawowym kodeksem prawnym”. Rothbard wierzy, że w takim systemie doczekalibyśmy się “rozjemców o najlepszej reputacji za swą skuteczność i uczciwość [...] wybieranych przez różne strony na rynku [...] [i] będzie się im powierzać coraz większą ilość spraw” [Rothbard, **Op. Cit.**, s.199]. Sędziowie “będą prosperować na rynku odpowiednio do swojej reputacji za skuteczność i bezstronność” [**Op. Cit.**, s. 204].

Dlatego też, podobnie jak w przypadku każdego innego przedsiębiorstwa, rozjemcy będą łaknęli zysków i bogactwa, a ci spośród nich, którzy osiągną największy sukces, będą “prosperować”. Oczywiście, bogactwo to pozostanie bez żadnego wpływu na decyzje sędziów, a gdyby było inaczej, ludność (w teorii) może sobie wybrać jakiegoś innego sędziego (choć oczywiście i on też będzie “łaknąć zysków i bogactwa” – co oznacza, że wybór osobowości sędziego może być w pewien sposób ograniczony! – i prawa, którymi będzie się on kierował przy wydawaniu orzeczeń, będą służyły wzmocnieniu praw kapitalistów).

Sprawę, czy ten system działałby jak należy, czy też nie, omawiamy w następnych sekcjach. Uważamy, że nie. Ponadto będziemy przekonywać, że “anarcho”-kapitalistyczne “przedsiębiorstwa obronne” spełniają nie tylko wszystkie kryteria państwowości, jakie naszkicowaliśmy w sekcji B.2, ale również cytowane powyżej kryteria podane przez samego Rothbarda.

Jeżeli chodzi o kryterium anarchistyczne, to jest jasne, że “przedsiębiorstwa obronne” istnieją po to, by bronić własności prywatnej; że są one hierarchiczne (co do tego, są to przedsiębiorstwa kapitalistyczne, broniące władzy tych, którzy je zatrudniają); że jest to zawodowy aparat przymusu; i że dzierżą monopol na używanie siły na danym obszarze (obszar ten na początku jest własnością osoby lub spółki zatrudniającej “stowarzyszenie obronne”). Jeśli, jak zauważyła Ayn Rand (wykorzystując definicję państwa podaną przez Webera), rząd jest instytucją “która utrzymuje wyłączną władzę **wprowadzania** określonych reguł postępowania na danym obszarze geograficznym” [**Capitalism: The Unknown Ideal (Kapitalizm – nieznaną ideal)**, s. 239], to te “przedsiębiorstwa obronne” są środkiem, przy pomocy którego posiadacz własności (który sprawuje monopol na wyznaczanie reguł obowiązujących w jego własności), wprowadza swoje reguły.

Dlatego (i z innych powodów) powinniśmy nazywać “anarcho”-kapitalistyczne firmy obronne “prywatnymi państwami” – i to jest właśnie to, czym są one naprawdę – a “anarcho”-kapitalizm “kapitalizmem prywatnych państw”.

Przed dalszym omawianiem tych kwestii niezbędne jest wykazanie dosyć nagminnego błędu “anarcho”-kapitalistów. Jest nim myśl, że “obronność” w zalecanym przez nich ustroju polega na bronienu ludzi, nie zaś terytoriów. Zdaniem niektórych, oznacza to, że przedsiębiorstwa obronne nie są “państwami”. Ale ponieważ ludzie i ich własność nie istnieją po prostu w sferze idei, ale na powierzchni Ziemi, oczywiste jest, że te przedsiębiorstwa będą administrowały “wymiar sprawiedliwości” na danym obszarze naszej planety. Dlatego jest również oczywiste, że te “stowarzyszenia obronne” będą działały na pewnym obszarze ziemi (wyznaczonym przez posiadacza własności) i wprowadzały prawa, reguły

i ustalenia wyznaczone przez tegoż posiadacza. Głęboko anty-wolnościowe, wręcz faszystowskie, aspekty tego “rozwiązania” będą analizowane w następujących sekcjach.

F.6.1 Co jest złego w “wolnym rynku” wymiaru sprawiedliwości?

Nie trzeba zbyt wysilać wyobraźni, żeby określić, czyich interesów broniliby “prosperujący” rozjemcy, sędziowie i przedsiębiorstwa obronne: swoich własnych, jak również tych, którzy płaciliby im pensje – co oznacza innych członków bogatej elity. Skoro prawo istnieje dla obrony własności, to także (z samej definicji) istnieje dla obrony władzy kapitalistów przed ich pracownikami.

Rothbard przekonuje, że “sędziowie nie tworzyliby prawa, lecz je odnajdowali na podstawie uzgodnionych zasad, wywodzących się albo ze zwyczaju, albo z rozumu” [Rothbard, *Op. Cit.*, s. 206]. Jednakże w tym miejscu narzuca nam się pytanie: **z czyjego** rozumu?, **z czyich** zwyczajów? Czy przedstawiciele odmiennych klas podzielają te same zwyczaje? Te same pojęcia dobra i zła? Czy bogaci i biedni pragnęliby ujrzeć to samo w “podstawowym kodeksie prawnym”? Oczywiście jest, że nie. Bogaci poparliby jedynie taki kodeks, który broniłby ich władzy nad biednymi.

Rozjemcy i sędziowie, chociaż mieliby tylko “odnajdywać” prawo, nadal wywieraliby wpływ na funkcjonowanie wymiaru “sprawiedliwości”. Wpływ ten wcale nie byłby bezstronny ani neutralny. Ponieważ rozjemcy sami byliby profesjonalistami zatrudnionymi w poszczególnych przedsiębiorstwach rozwijających się na rynku, nie trzeba geniusza, żeby sobie uzmysłwić, że przy “interpretowaniu” “podstawowego kodeksu prawnego” takie przedsiębiorstwa raczej nie działałyby wbrew swoim własnym interesom jako podmiotów gospodarczych. Na dodatek, gdyby system wymiaru sprawiedliwości opierał się na zasadzie “jeden dolar, jeden głos”, to wtedy “prawo” najlepiej broniłoby mających najwięcej “głosów” (sprawa sił rynkowych zostanie omówiona w sekcji F.6.3). A nawet gdyby “siły rynkowe” zapewniały, że “bezstronni” sędziowie zyskują przewagę, i tak wszyscy sędziowie wprowadzaliby **bardzo** stronniczy kodeks prawny (mianowicie taki, który broni **kapitalistycznych** praw własności). Trudno mówić, że bezstronne wprowadzanie stronniczych praw czyni sądenie mniej nieuczciwym.

Dlatego za sprawą tych trzech form nacisku – interesów własnych rozjemców/sędziów, wpływu pieniądza i samego charakteru prawa – warunki “dobrowolnych umów” w takim systemie prawnym przechyliłyby się na korzyść wierzycieli kosztem dłużników, właścicieli ziemskich kosztem dzierżawców, pracodawców kosztem pracobiorców, i ogólnie, bogatych kosztem biednych, tak jak mamy to dzisiaj. I jest to coś, czego można oczekiwać w ustroju opierającym się na “nieograniczonych” prawach własności i na (kapitalistycznym) wolnym rynku. Podobną tendencję do standardyzacji wytworów branży w odpowiedzi na wpływ majątku można zauważyć w obecnym systemie mediów (patrz sekcja D.3 – Jak majątek wpływa na środki masowego przekazu?).

Jednakże niektórzy “anarcho”-kapitaliści twierdzą, że podobnie jak zbudowano tańsze samochody, żeby zaspokoić popyt, tak samo i rozwinęłyby się na rynku tańsze stowarzy-

szenia obronne i “ludowi rozjemcy” dla klas pracujących. Taka argumentacja stanowi przeczenie kilku kluczowych kwestii:

Po pierwsze, powszechne “wolnościowe” prawo miałyby zastosowanie we **wszystkich** stowarzyszeniach, zatem musiałyby one działać w ramach systemu określanego potęgą pieniądza i kapitału. Dlatego ten kodeks prawny byłby odzwierciedleniem własności, a **nie pracy**, toteż “socjalistyczne” kodeksy prawne zostałyby zaklasyfikowane jako “bezprawne”. Możliwością, przed jaką stali by wówczas ludzie pracy, byłby wybór firmy, wprowadzającej **kapitalistyczne** prawo najbardziej na ich korzyść. I jak zauważyliśmy powyżej, bezstronne wprowadzanie tendencyjnego kodeksu prawnego raczej nie zapewni wolności i sprawiedliwości wszystkim.

Po drugie, kto ma większe szanse wygrać w wyścigu między Jaguarem a Volkswagensem pluskwą? Bogaci zawsze będą mieli “najlepszą sprawiedliwość, jaką tylko można kupić za pieniądze”, tak jak to ma miejsce już teraz. Członkowie klasy kapitalistów będą mogli wybrać sobie firmy mające najlepszych prawników, najlepszych prywatnych gliniarzy i największe zasoby. Natomiast ludzie bez oparcia pieniężnego przy nabywaniu “wymiaru sprawiedliwości” o wysokiej jakości po prostu będą mieli pecha – taka jest “magia” rynku.

Po trzecie, z powodu tendencji do koncentracji, centralizacji i tworzenia oligopoli w kapitalizmie (na skutek rosnących kosztów kapitałowych dla nowych firm wkraczających na rynek, co zostało omówione w sekcji C.4), niewielka grupa przedsiębiorstw szybko zdominowałaby rynek – co miałyby oczywiste konsekwencje dla “wymiaru sprawiedliwości”.

Różne firmy będą miały różne zasoby. Mówiąc inaczej, w konflikcie między małą a większą firmą, mała znajduje się w niekorzystnym położeniu pod względem zasobów. Może ona nie mieć warunków do tego, aby walczyć z większym przedsiębiorstwem w przypadku odrzucenia arbitrażu, a więc może po prostu zostać zmuszona do ustąpienia. A to po prostu dlatego, że, jak całkowicie słusznie “anarcho”-kapitaliści zaznaczają, konflikt i przymoc wielokrotnie pomnożą koszty prowadzenia przedsiębiorstwa. Zatem mniejsze przedsiębiorstwa musiałyby ich unikać. Jak na ironię, “anarcho”-kapitalista milcząco zakłada, że każde “przedsiębiorstwo obronne” jest mniej więcej tej samej wielkości i posiada mniej więcej takie same zasoby. W realnym życiu oczywiście **tak nie jest**.

Po czwarte, jest **bardzo** prawdopodobne, że wiele przedsiębiorstw przy zatrudnianiu pracowników będzie wymagało od nich zapisania się do określonej firmy “obronnej” czy sądu. Skoro już dzisiaj wielu (większość?) amerykańskich pracowników musi przy podejmowaniu pracy podpisywać zobowiązania do niewstępowania do związków zawodowych (i liczyć się ze zwolnieniem z pracy w przypadku zmiany zdania), to nie trzeba zbyt wielkiego wysiłku wyobraźni, żeby zobaczyć taką samą praktykę zastosowaną do wyboru firm “obronnych” i “sądów”. Miało to i miałyby znowu miejsce w miastach należących do korporacji (w istocie, można uznać związki zawodowe za odmianę firmy “obronnej”, zaś korporacje te odmawiały uznania ich działalności). Skoro rynek pracy prawie zawsze jest rynkiem nabywcy, nie wystarczy przekonywać, że pracownicy mogą znaleźć nową posadę nie wymagającą przystania na takie warunki. Mogą jej nie znaleźć i być zmuszeni znieść istniejącą sytuację. I jeżeli (co wydaje się prawdopodobne) prawom i regułom posiadacza własności będzie dawane pierwszeństwo w sytuacji konfliktu, to wtedy pracownicy i dzier-

żawcy znajdują się w niekorzystnej sytuacji, niezależnie od tego, jak bardzo “bezstronni” będą sędziowie.

Jak na ironię, niektórzy “anarcho”-kapitaliści odwołują się do dzisiejszych negocjacji między przedsiębiorstwami a związkami zawodowymi jako do przykładu, pokazującego, jak różne firmy obronne mogłyby pokojowo rozwiązywać różnice zdań między sobą. Co jest smutne dla zwolenników takiej argumentacji, prawa związkowe w “rzeczywiście istniejącym kapitalizmie” zostały stworzone i wcielone w życie przez państwo, w bezpośredniej opozycji do kapitalistycznej “wolności kontraktów”. Zanim prawo uległo zmianie, związki często były miażdżone przy użyciu siły – przedsiębiorstwa były lepiej uzbrojone, miały większe zasoby i prawo po swojej stronie. Dzisiaj, wraz z “redukcją zatrudnienia” w przedsiębiorstwach, możemy zobaczyć, co się dzieje z “pokojowymi negocjacjami” i “współpracą” między związkami a przedsiębiorstwami, kiedy nie jest już ona dalej konieczna (tzn. kiedy potencjał obu stron staje się nierówny). Siła przedsiębiorstw na rynku zdecydowanie przewyższa siłę związków zawodowych, a prawo, z definicji, sprzyja przedsiębiorstwom. Jeśli weźmiemy to jako wzorzec, jak konkurujące “agencje ochrony” będą funkcjonowały w społeczeństwie “anarcho”-kapitalistycznym, to wzorzec ten będzie o wiele bardziej wymowny, niż początkowo zamierzano!

A teraz pozwólmy sobie na rozpatrzenie samego “podstawowego kodeksu prawa”. Pozostaje zagadką dla wszystkich, w jaki sposób naprawdę byłyby wybierane przepisy do “powszechnego wolnościowego kodeksu prawnego”. Zarazem wielu “anarcho”-kapitalistów popiera mit “prawa naturalnego”. To zaś sugerowałoby niezmienny kodeks prawny wyznaczony przez ludzi uznanych za “głos natury” (patrz sekcja F.7, gdzie znajduje się omówienie autorytarnych konsekwencji “prawa naturalnego”). David Friedman argumentuje, aby razem z rynkiem przedsiębiorstw obronnych istniał także rynek praw i swobód. Jednakże miałyby wtedy miejsce ogromny nacisk rynku na ujednoczenie tych rozmaitych kodeksów prawnych w jeden standardowy (wyobraźcie sobie, co by się wydarzyło, gdyby każdy producent płyt kompaktowych wypuszczał na rynek odmienny odtwarzacz, albo każdy producent komputerów montował napęd na dyskietki o innych rozmiarach – nic zatem dziwnego, że z biegiem czasu przedsiębiorstwa standaryzują swoje wyroby). Friedman sam przyznaje, że takie zjawisko byłoby prawdopodobne (i podaje przykład standardowych rozmiarów arkuszy papieru).

W każdym razie prawa nie byłyby ustalane na zasadzie “jedna osoba, jeden głos”. Tak więc gdy siły rynkowe zdziałają swoje cuda, “powszechny” kodeks prawny będzie odzwierciedlał stojące za nim interesy, a zatem będzie bardzo trudny do zmiany. Ponieważ prawa i swobody byłyby towarem, tak jak i wszystko inne w kapitalizmie, wkrótce stałyby się odzwierciedleniem interesów bogatych – w szczególności, gdyby interpretatorzy prawa byliby bogatymi profesjonalistami i przedsiębiorstwami mającymi swoje własne interesy w określonym sformułowaniu prawa. Trudno się zatem dziwić, że indywidualistyczni anarchiści proponowali “sądzenie przez ławę przysięgłych” jako jedyną podstawę rzeczywistej sprawiedliwości w wolnym społeczeństwie. Ponieważ, w przeciwieństwie do zawodowych “rozjemców”, ławników wybiera się dorywczo spośród zwykłych ludzi. Zatem nie odzwierciedlają oni potęgi władzy ani wpływu bogactwa. I będąc uprawnionymi do osądzania za-

równy konfliktów, jak i samego prawa, mogą zapewnić zgodną z wolą ludu rewizję praw wraz z postępowaniem społeczeństwa.

Dlatego system, w którym urynkowano “obronność”, będzie w dalszym ciągu odzwierciedlał wpływy i potęgę posiadaczy własności i majątku i nie będzie poddany społecznej kontroli, nie licząc wyboru między przedsiębiorstwami mającymi wprowadzać kapitalistyczne prawa.

F.6.2 Jakie byłyby społeczne konsekwencje takiego systemu?

“Anarcho”-kapitaliści wyobrażają sobie, że będą istniały agencje policyjne, “stowarzyszenia obronne”, sądy i sądy apelacyjne, a wszystko to zorganizowane na zasadach wolnego rynku i czekające na zatrudnienie. Natomiast jak wskazuje David Weick, głównym kłopotem z takim systemem nie byłaby już nawet korupcja “prywatnych” sądów i sił policyjnych (choć, jak sugerowaliśmy powyżej, mógłby to naprawdę być poważny problem):

“Istnieje coś znacznie poważniejszego niż ‘zagrożenie mafijne’. Ta druga sprawa dotyczy roli takich instytucji ‘obronnych’ w danym kontekście społecznym i ekonomicznym.

*“[Tym] kontekstem [...] jest wolnorynkowa gospodarka bez żadnych ograniczeń akumulacji własności. Już teraz znamy doświadczenia amerykańskie z okresu mniej więcej od końca wojny secesyjnej do lat trzydziestych XX wieku, kiedy to działały instytucje, które faktycznie były prywatnymi sądami, prywatną policją, wręcz prywatnymi rządami. Znamy doświadczenia z (prywatną) policją Pinkertona, która, za pomocą swoich szpiegów, swoich **agentów-prowokatorów** i za pomocą metod obejmujących przemoc fizyczną i porwania, stała się jednym z najpotężniejszych narzędzi wielkich korporacji i instrumentem ucisku ludzi pracy. Znamy te doświadczenia, jak również siły policyjne ustanawiane w tym samym celu przez liczne przedsiębiorstwa w obrębie korporacji [...] (Koncerny samochodowe wystawiały dodatkowe potajemne siły o charakterze prywatnym, zazwyczaj nazywane strażami obywatelskimi, takie jak Czarny Legion). Były to w praktyce prywatne armie, które czasami nawet opisywano jako prywatne armie. Obszary w posiadaniu spółek węglowych, które często obejmowały całe miasta i ich otoczenie, sklepy, w których górnicy byli zmuszeni być stałymi klientami z powodu przymusu ekonomicznego, domy, w których mieszkali, nagminnie były nadzorowane przez prywatną policję koncernu United States Steel Corporation albo jakiegokolwiek innego, do którego należała własność. W praktyce główną funkcją tych policji było oczywiście przeciwdziałanie organizowaniu się ludzi pracy i zachowywanie swoistej równowagi w ‘interesach’.*

*“Kompleksy te stanowiły sobie samym prawo, były na tyle potężne, by lekceważyć, kiedy nie chciały ich sobie kupić, wyroki rozmaitych organów sądowniczych amerykańskiego systemu federalnego. Ten ustrój przemysłu był w swoim czasie często opisywany jako feudalizm [...]” [“Anarchist Justice”, **Op. Cit.**, ss. 223-224].*

Jeśli chcecie się zapoznać z opisem uzbrojenia i działalności tych prywatnych armii, znakomite streszczenie znajdziecie w pracy historyka gospodarki Maurice’a Dobbisa **Studies in Capitalist Development** [ss. 353-357]. Według cytowanej przez Dobbisa relacji, przedstawionej w rozdziale “Private Police Systems”, w mieście opanowanym przez koncern Republic Steel, “swobody obywatelskie i prawa ludzi pracy były tłumione przez policję koncernu. Organizatorzy związków zawodowych byli wyrzucani z miasta”. Miasta będące własnością korporacji

miały swoje własne pieniądze (wypuszczane przez koncern), sklepy, domy i więzienia. Wiele korporacji obok zwykłych karabinów, strzelb i rewolwerów dysponowało karabinami maszynowymi i gazem łzawiącym. *“Nadużywanie uprawnień policyjnych przez opłacanych prywatnie ‘strażników’ i ‘agentów’, często zatrudnianych z rekomendacji agencji detektywistycznych, z których wielu miało kryminalną przeszłość”* było *“powszechnym zjawiskiem w wielu częściach kraju”*.

Miejscowe (kierowane przez państwo) organy wymiaru sprawiedliwości przymykały oczy na to, co się działo, nawet gdy członkowie związków zawodowych i strajkujący byli bici i mordowani (bądź co bądź, robotnicy pragnący się organizować **rzeczywiście naruszyli** warunki swoich umów, a więc byli “przestępczymi agresorami” przeciwko koncernom). “Organizacje obronne” pracowników były jedynymi, które chciały im pomagać, a gdy się zdawało, że robotnicy zaczynają odnosić zwycięstwo, wtedy były wzywane oddziały wojska, aby “przywróciły spokój” (co się zdarzyło w przypadku strajku w Ludlow, kiedy to strajkujący początkowo wiwatowali na cześć wojska, ponieważ myśleli, że przybyło ono bronić ich praw obywatelskich; nie trzeba chyba mówić, że byli w błędzie).

Oto mamy społeczeństwo, o którym wielu “anarcho”-kapitalistów twierdzi, że jest jednym z przykładów najbliższych ich “ideałowi”, z ograniczoną interwencją państwa, swobodnym panowaniem posiadaczy własności itp. Co się tam działo? Bogaci sprowadzili klasę pracującą do tego, by żyła niczym sługi, produkcja kapitalistyczna podkopała niezależnych wytwórców (czym się bardzo irytowali indywidualistyczni anarchiści owego czasu), i ostatecznym rezultatem było wyłonienie się korporacyjnej Ameryki, o której “anarcho”-kapitaliści twierdzą, że ją zwalczają.

Czyż mamy więc oczekiwać, że “anarcho”-kapitalizm będzie inny? Że, inaczej niż dotąd, firmy “obronne” będą interweniowały na rzecz strajkujących? Zważywszy, że “powszechny wolnościowy kodeks prawny” będzie umacniał kapitalistyczne prawa własności, pracownicy znajdą się w dokładnie takim samym położeniu, w jakim byli wtedy. Poparcie dla strajkujących, a więc naruszających prawa własności, byłoby pogwałceniem “powszechnego wolnościowego kodeksu prawa”, i byłoby bardzo kosztowne dla firm nastawionych na osiąganie zysków (jeśli nie wręcz niebezpieczne, gdyż wtedy mogłyby zostać one “wyjęte spod prawa” przez resztę). Dlatego “anarcho”-kapitalizm będzie polegał na rozszerzaniu już i tak rozległych uprawnień i władzy szefów, ale za to przyzna niewiele praw albo wcale nie przyzna żadnych zbuntowanym pracownikom. I ta różnica sił będzie czczona jako świętość w obrębie fundamentalnych instytucji systemu.

Dokonując oceny twierdzenia, jakoby “anarcho”-kapitalizm był formą anarchizmu, Peter Marshall zauważa, że *“prywatne agencje ochrony po prostu służyłyby interesom swoich chlebodawców”* [**Demanding the Impossible (Żądanie niemożliwego)**, s. 653]. Wraz z rozwojem prywatnych “stowarzyszeń obronnych” w “realnie istniejącym kapitalizmie” dzisiaj (wielu “anarcho”-kapitalistów odwołuje się do tych stowarzyszeń jako do przykładu swoich koncepcji), widzimy potwierdzenie się tezy Marshalla. Mamy wiele udokumentowanych przykładów poważnych pobic protestujących przez prywatnych strażników bezpieczeństwa, na przykład podczas nielegalnej pacyfikacji strajku okupacyjnego w Ożarowie Mazowieckim w 2002 roku. Jeżeli chodzi o punkt widzenia teorii rynku, to przedsiębior-

stwa te tylko dostarczają tego, na co jest popyt wśród nabywców. Prawa innych ludzi w tej teorii **nie są żadnym czynnikiem** (a tylko jeszcze jedną więcej spośród “okoliczności zewnętrznych”, oczywiście). A nawet gdyby ofiarom udało się pomyślnie osądzić przedsiębiorstwo obronne, przesłanie wynikające z tego jest jasne – działalność społeczna może poważnie zaszkodzić twojemu zdrowiu. Wraz z nawrotem “powszechnego wolnościowego kodeksu prawnego”, wprowadzanego przez prywatne firmy, taka forma “obrony” “absolutnych” praw własności może tylko się rozpowszechnić, być może aż do stopnia osiągniętego uprzednio w szczytowych dniach amerykańskiego kapitalizmu, co opisał powyżej Weick.

F.6.3 Ale na pewno siły rynkowe powstrzymają nadużycia bogatych!

Nie jest to prawdopodobne. Narodziny korporacji w Ameryce dokładnie ukazują, jak “powszechny wolnościowy kodeks prawny” odzwierciedlały interesy bogatych i potężnych. Prawa, uznające korporacje za “osoby prawne” **nie powstały** zrazu jako wytwór “państwa”, lecz prywatnych prawników zatrudnianych przez bogatych – ale takimi skutkami obrotu spraw Rothbard by się nie martwił. Jak zauważa Howard Zinn:

“Amerykańskie Stowarzyszenie Adwokatów, zorganizowane przez prawników nawykłych służyć bogatym, wszczęło ogólnokrajową kampanię edukacyjną, aby uchylić orzeczenie Sądu [Najwyższego, mówiące, że przedsiębiorstwo nie może zostać uznane za osobę] [...] W roku 1886 [...] Sąd Najwyższy zaakceptował argumentację, że korporacje są ‘osobami’, a ich pieniądze to własność chroniona na mocy klauzuli procesowej czternastej poprawki do Konstytucji [...] Sędziowie Sądu Najwyższego nie byli po prostu interpretatorami Konstytucji. Byli to mężowie z określonych kręgów, kierujący się określonymi interesami” [A People’s History of the United States (Historia ludu Stanów Zjednoczonych), s. 255].

Oczywiście, będzie się przekonywać, że Sąd Najwyższy jest monopolem, a więc nasza analiza jest błędna. W “anarcho”-kapitalizmie nie ma monopolu. Ale prawa chroniące korporacje zostały powołane do życia, ponieważ był na nie popyt. Taki popyt nadal by istniał w “anarcho”-kapitalizmie. A teraz, chociaż nie może być Sądu Najwyższego, to Rothbard utrzymuje, że “podstawowy Kodeks Prawa [...] musiałby zostać uzgodniony przez wszystkie agencje prawnicze”, ale zarazem stwierdza, że to “zakładałoby brak ujednoczonego systemu prawnego”! I chociaż nawet “jakikolwiek agencje, które naruszyłyby podstawowy wolnościowy kodeks prawny, zostałyby otwarcie wyjęte spod prawa”, i wkrótce rozbite, to oczywiście **nie jest to monopol** [The Ethics of Liberty (Etyka wolności), s. 234]. Tak więc, albo zgadzasz się z kodeksem prawnym, albo wypadasz z interesów. I to **nie jest monopol!** Dlatego sądzimy, że nasze komentarze odnośnie decyzji Sądu Najwyższego są ważne.

Jeżeli wszystkie dostępne firmy obronne wprowadzają te same prawa, to wtedy trudno je uznać za “konkurencyjne”! A jeśli dzieje się tak, że (a dzieje się) “gdy nie ma kontroli nad prywatnym majątkiem, wtedy kompleks policyjno-sądowy, zaszczytany przez klientelę bogatych korporacji, których myślą przewodnią jest interes własny, trudno jest uznać za nieszkodliwą siłę społeczną, dającą się kontrolować za pomocą możliwości stworzenia konkurencyjnych ‘przedsiębiorstw’, lub przyłączenia się do już istniejących” [Weick, Op. Cit., s. 225].

Jest to prawdą szczególnie wtedy, gdy te przedsiębiorstwa same stanowią wielki biznes, a więc mają ogromny wpływ na stanowienie egzekwowanych przez siebie praw. Jeśli kodeks prawny uznaje i chroni władzę kapitalistów, własność i majątek jako fundamenty, to wtedy **każda** próba zmiany tego stanu rzeczy jest “wszczynaniem stosowania siły”. A zatem władza bogatych zostaje wpisana w system już od samego początku!

(I jeszcze musimy dodać, że jeżeli istnieje powszechny wolnościowy kodeks prawny, któremu wszyscy muszą się podporządkować, gdzie to umiejscawia popyt konsumentów? Jeśli ludzie będą się domagać nie-wolnościowego kodeksu prawnego, to czy firmy obronne odmówią jego dostarczenia? A jeżeli tak, to czy nagle nie pojawiają się nowe firmy, szukające zysku, które będą sprzedawać to, na co jest popyt? I czyż nie wepchnie je to w bezpośredni konflikt z istniejącymi firmami, popierającymi powszechny kodeks prawny? A czy rynek kodeksów prawnych przypadkiem nie będzie tylko odzwierciedleniem bogactwa i władzy ekonomicznej? David Friedman, który opowiada się za rynkiem kodeksów prawnych, przekonuje, że “jeżeli niemal każdy będzie silnie wierzył w to, że uzależnienie od heroiny jest tak straszne, iż nie powinno się pozwalać na jej używanie nigdzie, w żadnych okolicznościach, to instytucje anarcho-kapitalizmu stworzą prawa przeciwko heroinie. Prawa będą tworzone na rynku, i będą takie, jakich chce rynek”. I dodaje, że “popyt na rynku mierzy się w dolarach, nie w głosach. Legalność heroiny zostanie wyznaczona nie przez to, ilu ludzi będzie za lub przeciw, ale przez to, jaki koszt każda ze stron będzie gotowa ponieść, ażeby postawić na swoim” [**The Machinery of Freedom (Aparat wolności)**, s. 127]. A ponieważ na rynku będą panowały wielkie nierówności pod względem dochodów i majątku, taka sytuacja będzie oznaczać, że klasa kapitalistów będzie dysponowała wyższym popytem efektywnym niż klasa pracująca. I będzie miała więcej zasobów, aby zapłacić za konflikty, które się zrodzą. Dlatego wszystkie rozwijające się kodeksy prawne będą dążyły do odzwierciedlenia interesów bogatych.)

To w miły sposób przenosi nas do następnego problemu, dotyczącego sił rynkowych.

Na równi z oczywistym wpływem interesów ekonomicznych i różnic majątkowych, mamy jeszcze jeden kłopot z “wolnorynkowym” wymiarem sprawiedliwości “anarcho”-kapitalizmu. Jest nim sam “powszechny wolnościowy kodeks prawny”. Nawet jeśli założymy sobie, że system naprawdę będzie funkcjonował tak, jak powinien w teorii, to pozostaje prosty fakt, że owe “przedsiębiorstwa obronne” będą wprowadzały prawa otwarcie broniące własności kapitalistycznej (a więc i związanych z nią stosunków społecznych). Kapitaliści posiadają na własność środki produkcji, przy których zatrudniają pracowników najemnych, a to jest nierówność ustanowiona **jeszcze przed** zawarciem którejkolwiek z poszczególnych transakcji na rynku pracy. Ta nierówność znajduje odbicie w różnicach władzy w przedsiębiorstwie (i poza nim), i znalazłaby też odbicie w “kodeksie prawnym” “anarcho”-kapitalizmu, chroniącym tę władzę przed wydziedzicznymi.

Mówiąc prościej, kodeks prawny, w ramach którego będą funkcjonowały firmy obronne, zakłada, że własność kapitalistyczna jest prawowita, i że można zgodnie z prawem używać siły, by jej bronić. W rezultacie oznacza to, że “anarcho”-kapitalizm opiera się na monopolu na prawo, którego bardzo wyraźnym celem jest obrona władzy i kapitału bogatych. Główną różnicą jest to, że agencje wykorzystywane do ochrony tego bogactwa będą miały słabsze szanse na działanie niezależne od swoich chlebodawców. W przeciwieństwie do

państwa, firma “obronna” nie odpowiada nawet zdawkowo przed ogółem ludności i nie może zostać wykorzystana nawet do bardzo nieznacznego wyrównywania stosunków władzy między pracownikiem a kapitalistą.

I nie trzeba powtarzać, że jest bardzo prawdopodobne, że prywatne siły policyjne **będą** lepiej traktowały swoich bogatszych klientów (w którym biznesie tak nie jest?), i że kodeks prawny będzie odbiciem interesów bogatszych grup społeczeństwa (zwłaszcza, jeśli “prosperujący” sędziowie będą zarządzali tym kodeksem) – w praktyce, jeśli już nawet nie w teorii. Skoro w realiach kapitalizmu “klient to nasz pan”, to klienci płacący najwięcej będą stawiali na swoim w społeczeństwie “anarcho”-kapitalistycznym.

Na przykład w rozdziale 29 książki **The Machinery of Freedom (Aparat wolności)**, David Friedman przedstawia przykład, jak można rozwiązać spór między odmiennymi kodeksami prawnymi na drodze procesu przetargowego (omawianym prawem jest kara śmierci). Przetarg obejmowałby zapłacenie przez jedną firmę obronną pewnej sumy pieniędzy innej firmie w zamian za zaakceptowanie przez nią odpowiedniego sądu (tj. albo stosującego, albo nie stosującego kary śmierci). Friedman twierdzi, że “*jak w każdym dobrym handlu, każdy zyskuje*”. Ale jest oczywiście, że to nieprawda. Założmy, że firma obronna przeciwna karze śmierci zapłaci firmie ją popierającej, aby przystąpiła na proces przed sądem nie stosującym kary śmierci. Owszem, obydwie firmy obronne ubiją wtedy interes i będą szczęśliwe, tak samo jak klienci przeciwni karze śmierci. Za to jedynym, co zyskają klienci popierający karę śmierci, będzie (być może) obcięcie ich rachunków. Ich pragnienie, aby ujrzyć kryminalistów na szubienicy (z jakiegokolwiek powodu) zostanie zignorowane (gdyby nie byli oni za karą śmierci, wtedy nie zapisywaliby się do tej firmy). Friedman twierdzi, że przetarg, pozwalając firmie przeciwnej karze śmierci na redukcję kosztów, zapewni, że “*utrzyma ona swoich klientów, a nawet zyska nowych*”, ale to tylko przypuszczenie. Równie prawdopodobne jest, że straci ona klientów na rzecz firmy odmawiającej pójścia na kompromis (i mającej dość zasobów, aby sfinansować takie stanowisko). Założenie Friedmana, że niższe koszty automatycznie przewyciężą ludzką namiętność, nie znajduje potwierdzenia. Tak samo, jak i założenie, że obie firmy mają równe zasoby i pozycję przetargową. Jeżeli firma popierająca karę główną zażąda więcej, niż może zapłacić firma przeciwna karze śmierci, i ma lepsze uzbrojenie i liczniejsze wojska, to wtedy firma przeciwna karze śmierci może być zmuszona pozwolić, by popierająca karę śmierci postawiła na swoim.

Zatem, podsumowując, wcale **nie jest** oczywiście, że “*każdy zyskuje*” – mógłby istnieć znaczny odsetek ludzi zaangażowanych w tę sprawę, którzy by nie “zyskali”, gdyż ich pragnienie wymierzenia kary śmierci zostałoby prehandlowane przez tych, którzy twierdzili, że będą ją wprowadzać.

Mówiąc inaczej, system konkurujących ze sobą kodeksów prawnych i sprywatyzowanych praw nie zapewni, że interesy **wszystkich** konsumentów zostaną zaspokojone. Zważywszy na nierówność zasobów w społeczeństwie, jest również oczywiście, że “efektywny popyt” stron zaangażowanych we wprowadzanie swoich kodeksów prawnych drastycznie się różni. Bogaty szef ponadnarodowej korporacji będzie miał dostęp do o wiele większej ilości zasobów, by nimi płacić za wcielanie w życie **swoich** praw, niż jeden z jego robotników pracujących przy taśmie montażowej. Ponadto, jak przekonujemy w sekcjach F.3.1

i F.10.2, rynek pracy jest na ogół wypaczony na korzyść kapitalistów. To zaś oznacza, że pracownicy muszą ustępować, aby zdobyć pracę. A takie kompromisy mogą obejmować też wyrażenie zgody na przyłączenie się do konkretnej firmy “obronnej”, albo na nieprzyłączenie się do żadnej (tak samo pracownicy, aby zdobyć posadę, dzisiaj są często zmuszani do podpisywania umów zakładających niewstępowanie do związków zawodowych). Innymi słowy, jest bardzo prawdopodobne, że sprywatyzowany system prawny wypaczy wprowadzanie praw na kształt podziału dochodów i bogactwa w społeczeństwie. W najlepszym razie na rynku praw, w przeciwieństwie do wszystkich innych rynków, klient **nie będzie** miał gwarancji, że dostanie dokładnie to, czego chce – po prostu dlatego, że produkt, który ma “skonsumować”, zależy od innych uczestników tego samego rynku, aby została zapewniona jego podaż. Wyjątkowy charakter funkcjonowania rynku prawa/obronności jest tego rodzaju, że stanowi negację prawa wyboru dla klienta (omówimy teraz pokrótce inne aspekty tego wyjątkowego rynku).

Weick podsumowuje to, stwierdzając: *“każdy system prawny musi istnieć jako tło instytucji ekonomicznych. Jeżeli istnieją gigantyczne nierówności władzy w sferze ekonomicznej i społecznej, to trzeba wyobrazić sobie społeczeństwo jako dziwnie poszufladkowane, aby wierzyć, że nierówności te nie zdołają się odbić w sferze sądowniczej i prawnej, i że ludzie potężni pod względem ekonomicznym nie będą w stanie manipulować systemem prawnym i sądowniczym na swoją korzyść. Abstrahować od takich wpływów tła społecznego, a potem rozważać korzyści abstrakcyjnego systemu prawnego [...] to postępować według metody, która według wszelkiego prawdopodobieństwa nie zaprowadzi nas za daleko. Nawiasem mówiąc, jest to krytyka, którą należy zastosować [...] do każdej teorii, opierającej się na rządach prawa, przewyższających tendencje nieodrodne danemu ustrojowi społecznemu i ekonomicznemu”* [Weick, **Op. Cit.**, s. 225] (W celu zapoznania się z omówieniem, w jaki sposób ten problem wypłynąłby na powierzchnię przy próbach chrońnienia środowiska w “anarcho”-kapitalizmie, zobacz sekcje E.2 i E.3).

Jest jeszcze jeden powód, dla którego “siły rynkowe” nie powstrzymają nadużyć bogatych, czy wręcz będą powstrzymywały system przed przeobrażeniem się z państwowości prywatnej w służącą wspólnemu dobru. Wynika on z charakteru rynku “obronności” (podobną analizę rynku “obronności” zobacz w pracach Tylera Cowena “*Law as a Public Good: The Economics of Anarchy*”, w: **Economics and Philosophy**, no. 8 (1992), ss. 249-267, i “*Rejoinder to David Friedman on the Economics of Anarchy*”, w: **Economics and Philosophy**, no. 10 (1994), ss. 329-332). W teorii “anarcho”-kapitalistów zakłada się, że konkurujące “przedsiębiorstwa obronne” mają ukryty interes w pokojowym uśmierzaniu różnic zdań między sobą za pomocą arbitrażu. Ażeby pozostać konkurencyjnymi na rynku, przedsiębiorstwa te będą musiały współpracować ze sobą, zawierając stosunki oparte na umowach. W przeciwnym razie wyższa cena, towarzysząca konfliktowi, uczyni przedsiębiorstwo niekonkurencyjnym i przepadnie ono. Te przedsiębiorstwa, które będą ignorowały decyzje podjęte przy arbitrażu, zostaną wyjęte spod prawa przez inne oraz poddane ostracyzmowi, a ich rządy zostaną zignorowane. Przekonuje się, że dzięki temu procesowi system konkurujących przedsiębiorstw “obronnych” będzie stabilny i nie obróci się w wojnę domową między agencjami, z których każda wymusza realizację interesów swoich klientów kosztem innych przy użyciu siły.

Jednakże jest tutaj pewna pułapka. W przeciwieństwie do każdej innej firmy konkurującej z innymi, prywatne państwo **musi** współpracować z podobnymi sobie, aby dostarczać swoich usług klientom. Konieczne jest, aby mogło ono zawierać porozumienia w sprawie sądów i sędziów, podporządkowywania się ich decyzjom, kodeksom prawnym itp. Oznacza to, że zmowa (w której przedsiębiorstwa na rynku zgadzają się na współdziałanie, aby ograniczyć konkurencję i zgarniać korzyści z monopolu) jest wbudowana w system. Mówiąc prościej, niezbędne stosunki kontraktów między agencjami na rynku “ochrony”, wymagają, ażeby firmy współpracowały, a przez to, aby zachowywały się w praktyce jak jedna wielka firma.

Na przykład, jeśli robię zakupy w Safeway, to nie ma dla mnie znaczenia, czy ta sieć ma dobre stosunki z Tesco. Dobra, które tam kupuję, są niezależne od stosunków, jakie istnieją między konkurującymi przedsiębiorstwami. Jednak w przypadku prywatnych państw **tak nie jest**. Jeżeli konkretne przedsiębiorstwo “obronne” ma złe stosunki z innymi przedsiębiorstwami na rynku, to wtedy zapisywanie się do niego jest wbrew mojemu interesowi własnemu. Po co się przyłączać do prywatnego państwa, jeśli jego orzeczenia są ignorowane przez innych i aby być słyszonym, musi się ono uciekać do przemocy? Taki stan rzeczy, oprócz tego, że może być niebezpieczny, wyśrubuje również ceny, jakie będę musiał płacić. Arbitraż jest jedną z najważniejszych usług, jakie może zaoferować firma obronna swoim konsumentom, a jej udział w rynku opiera się na zdolności do uspokajania sporów między agencjami bez ryzyka wojny albo niepewności, czy ostateczny rezultat zostanie zaakceptowany przez wszystkie strony.

Dlatego też struktura “anarcho”-kapitalistycznego rynku “obronności” jest tego rodzaju, że prywatne państwa **muszą współpracować** z innymi (albo szybko wypadną z biznesu), a to znaczy, że może mieć miejsce zmowa. Innymi słowy, system prywatnych państw będzie się musiał zgodzić na współdziałanie, w celu dostarczania usług “egzekwowania prawa” swoim klientom, a rezultatem takiej współpracy jest stworzenie kartelu. Jednak w przeciwieństwie do karteli w innych branżach, kartel “obronny” będzie stabilnym ciałem, po prostu dlatego, że jego członkowie aby przetrwać, **będą musieli** współdziałać ze swoją konkurencją.

Przyjrzyjmy się, co by się wydarzyło, gdyby nowe “przedsiębiorstwo obronne” zapragnęło wejść na rynek po uformowaniu się takiego kartelu na określonym obszarze. To nowe przedsiębiorstwo będzie musiało współdziałać z członkami kartelu, by dostarczać swoje usługi klientom (zauważmy, że “anarcho”-kapitaliści już z góry zakładają, że wszystkie firmy “*będą musiały*” przystać na ten sam kodeks prawny). Jeśli nowa firma obronna spróbuje obciąć monopolistyczne ceny kartelu, inne przedsiębiorstwa odmówią z nią współpracy. Musząc stawiać czoła nieustannemu konfliktowi albo możliwości konfliktu, patrząc jak decyzje firmy są lekceważone przez inne agencje i nie mając pewności, jakie będą skutki tego sporu, niewielu ludzi zechciałoby zostać stałymi klientami nowej “spółki obronnej”. Ceny nowego przedsiębiorstwa poszybowałyby w górę, i wkrótce stanęłaby ona wobec wyboru: zwinąć interes albo przyłączyć się do kartelu. W przeciwieństwie do tego, co dzieje się na wszystkich innych rynkach, jeśli “przedsiębiorstwo obronne” nie będzie miało

przyjaznych, opartych na współpracy stosunków z innymi firmami z tej samej branży, to wypadnie z biznesu.

Oznacza to, że współpracujące firmy nie mają innego wyboru, jak tylko się zgodzić na nieprowadzenie interesów z nowymi firmami, które próbują podkopywać kartel – tak, aby te nowe firmy upadły. Firma “rozbijająca kartel” wypadnie z biznesu zupełnie tak samo, jak firma wyjęta spod prawa – wyższe koszty, towarzyszące konieczności rozwiązywania wszystkich jej konfliktów przy użyciu siły, a nie arbitrażu, zwiększą jej “koszt produkcji” o wiele bardziej, niż to będzie miało miejsce u konkurencji. Wtedy firma stanie w obliczu trudności nie do przewyciężenia z czerpaniem zysku ze sprzedaży swoich usług (pomijając wszelkie spadki popytu, wywołane strachem obecnych i potencjalnych klientów przed konfliktem). Nawet jeżeli założymy, że jakimś szczęśliwym trafem, pomimo niebezpieczeństw, wielu ludzi przyłączy się do nowej firmy, by chronić się przed kartelem i opodatkowaniem z jego strony (tj. czerpaniem monopolistycznych zysków), to wystarczająco wielu pozostanie członkami kartelu (może zostaną zwolnieni z pracy, jeśli dokonają zmiany; może w ogóle nie lubią zmian i sądzą, że dodatkowe pieniądze są warte ustępstw; może się boją, że przyłączenie się do nowej firmy naruszy ich spokój; może boją się, że skutki sporu z innymi będą zbyt niepewne, by były warte zachodu; a może są udziałowcami kartelu i chcą utrzymania swoich dochodów). Tak więc współpraca będzie nadal potrzebna, a konflikt nie przyniesie zysku i będzie niebezpieczny (i ponieważ kartel będzie miał więcej zasobów niż nowa firma, to zazwyczaj będzie mógł przetrzymać dłuższy konflikt niż nowa firma). W rezultacie złamanie kartelu może przybrać formę zbrojnej rewolucji – tak jak i w przypadku każdego innego państwa.

Nie będą tutaj działały siły, które rozsadzają kartele i monopole w innych branżach (takie jak wolność wejścia na rynek – chociaż oczywiście rynek “obronności” będzie poddany tendencjom oligopolistycznym, jak każdy inny rynek, a to stworzy bariery dla wejścia – patrz sekcja C.4). A więc nowe firmy będą musiały współpracować albo też stracą udział w rynku i/lub zyski. Znaczący to, że “przedsiębiorstwa obronne” będą zdzierać monopolistyczne zyski. I, co jest jeszcze ważniejsze, będą miały monopol na stosowanie siły na danym obszarze.

Tak więc jako dodatek do istniejącego monopolu na prawo rozwinie się monopol prywatnych państw. A to już jest faktycznie monopol na stosowanie siły na danym obszarze (tzn. pewien rodzaj publicznego państwa, kierowanego przez akcjonariuszy). Nowe przedsiębiorstwa, próbujące wkroczyć na rynek “obronności”, będą musiały funkcjonować w ramach istniejącego kartelu, aby móc dostarczać oferowane przez siebie usługi swoim klientom. Kartel będzie miał dominującą pozycję. Nowe firmy, wchodzące na rynek, albo będą stawały się jego częścią, albo będą upadały. Jest to dokładnie to samo, co życie w państwie, gdzie “prywatne agencje” mają swobodę funkcjonowania, byleby tylko dostosowywały się do wytycznych państwa. Tak samo jak w przypadku monopolistycznego “powszechnego wolnościowego kodeksu prawnego” – jeżeli się nie idzie po jego linii, szybko wypada się z biznesu.

Jest również prawdopodobne, że rozwinęłyby się mnóstwo karteli, z których dany kartel funkcjonowałby w danej okolicy. A to dlatego, że egzekwowanie prawa byłoby umiejscow-

wione na konkretnych obszarach, gdyż większość przestępstw zdarza się tam, gdzie mieszka przestępca. Niewielu kryminalistów mieszkałoby w Nowym Jorku i popełniało przestępstwa w Portland. Ale ponieważ przedsiębiorstwa obronne będą musiały współpracować, aby dostarczać swoich usług, tak samo będzie i z kartelami. Niewielu ludzi spędza całe swoje życie na jednym obszarze, a więc firmy z różnych karteli będą wchodziły w kontakty, formując w ten sposób kartel karteli.

Kartel karteli być może będzie miał mniejszą władzę niż miejscowy kartel, niemniej jednak jego istnienie będzie niezbędne, i to z dokładnie tych samych powodów, dla których niezbędne będzie istnienie lokalnych karteli. Dlatego też "anarcho"-kapitalizm, podobnie jak "rzeczywiście istniejący kapitalizm", cechowałby się występowaniem szeregu publicznych państw pokrywających poszczególne obszary, koordynowanych na wyższych poziomach przez większe państwa. Taki układ pod wieloma względami przypominałby Stany Zjednoczone. Z taką poprawką, że byłby kierowany bezpośrednio przez bogatych akcjonariuszy bez hańbienia się "demokratycznymi" wyborami. Ponadto wciąż istniałby monopol na prawa i reguły ("powszechny wolnościowy kodeks prawny"), tak jak to ma miejsce dzisiaj w Stanach Zjednoczonych i innych państwach.

Niektórzy "anarcho"-kapitaliści twierdzą, że coś takiego nie nastąpi, że współpraca niezbędna do dostarczania usług egzekwowania prawa jakimś cudem **nie** obróci się w zмовę przedsiębiorstw. Ale ci sami ludzie w razie potrzeby szybko zaczynają przekonywać, że odszczepieńcze "agencje" (na przykład takie, które stwarzają "problem mafii" albo takie, które odrzucają wyroki sądów) wypadną z biznesu z powodu wyższych kosztów towarzyszących konfliktom zamiast arbitrażu. Jednak tym, co zagwarantuje te wyższe koszty, jest brak współpracy omawianych firm z innymi. Jeżeli inne agencje będą bojkotowały jedną firmę, lecz współpracowały ze wszystkimi pozostałymi, to wtedy bojkotowana firma znajdzie się w równie niekorzystnym położeniu – i będzie tu bez znaczenia, czy to jest odstępca od prawa, czy tylko rozbijacz kartelu.

Rozważając tę kwestię "anarcho"-kapitaliści próbują zjeść ciastko i mieć je nadal. Jeśli nie będzie mogło nastąpić wymierzenie kary firmom nie stosującym się do reguł, to wtedy "anarcho"-kapitalizm obróci się w wojnę wszystkich przeciwko wszystkim, albo w najlepszym razie, usługi zapewniania spokoju społecznego i egzekwowania prawa nie będą mogły być dostarczane. Jeżeli firmy nie będą mogły powstrzymać innych przed zakłócaniem spokoju społecznego (jest to właśnie ta usługa, której firma ma dostarczać), to wtedy "anarcho"-kapitalizm nie będzie stabilny i nie zostanie zachowany porządek, gdyż będą się rozwijały agencje sprzyjające interesom swoich własnych klientów i wprowadzające swoje własne kodeksy prawne kosztem innych. Jeżeli nie będzie mogła nastąpić zмова (albo będzie ona zbyt kosztowna), to tym bardziej nie będzie można wymierzać kary samowolnym firmom i "anarcho"-kapitalizm okaże się niestabilny.

Zatem, podsumowując, rynek "obronności" prywatnych państw zawiera w sobie potężne siły, prowadzące do obrócenia go w monopol na stosowanie siły na danym obszarze. Rynek prywatnych państw przeobrazi się z prywatnie wybranego monopolu na stosowanie siły na konkretnym obszarze (będącym własnością prywatną) w monopol na stosowanie siły na wszystkich obszarach. Dziać się tak będzie za sprawą zapotrzebowania na pokojowe

stosunki między przedsiębiorstwami. Stosunki te będą niezbędne, aby firma mogła zabezpieczyć swój udział w rynku. Wyjątkowego rodzaju siły rynkowe, istniejące w obrębie tylko tego rynku, zapewnią, że dojdzie do zmowy i powstania monopolu.

Innymi słowy, system państw prywatnych stanie się kartelem, a więc państwem publicznym – nie podlegającym odpowiedzialności przed nikim za wyjątkiem swoich udziałowców, państwem bogatych, rządzonym przez bogatych dla bogatych. Nazwijmy je po imieniu: faszyzm.

F.6.4 Dlaczego te “stowarzyszenia obronne” są państwami?

Jest oczywiste, że “anarcho”-kapitalistyczne stowarzyszenia obronne spełniają kryteria państwowości naszkicowane w sekcji B.2 (“Dlaczego anarchiści opowiadają się przeciw państwu?”). Bronią one własności prywatnej i ochraniają stosunki władzy, stosują przymus i są instytucjami hierarchicznymi, rządzącymi podległymi sobie ludźmi w imieniu “elity rządzącej”, tj. tych, którzy zatrudniają zarówno siły rządzące, jak i ludzi przez nie rządzonych. Dlatego z anarchistycznego punktu widzenia te “stowarzyszenia obronne” są państwami w pełnym tego słowa znaczeniu.

Ale, co ciekawe, można bardzo ładnie udowodnić “anarcho”-kapitalistom przy pomocy ich własnych definicji, że te “stowarzyszenia obronne” są państwami również w znaczeniu tego słowa rozumianym przez nich. obrońcy kapitalizmu zazwyczaj definiują “rząd” (albo państwo) jako tych, którzy mają monopol na stosowanie siły i przymusu na danym obszarze. Wobec reszty społeczeństwa te stowarzyszenia obronne miałyby monopol na stosowanie siły i przymusu na danym skrawku własności; a zatem, według definicji państwowości **podawanych przez samych “anarcho”-kapitalistów**, te stowarzyszenia również zostałyby zakwalifikowane do państw!

Jeśli spojrzymy na definicję państwowości podawaną przez Rothbarda, zawierającą (a) władzę nakładania podatków i/lub (b) “wymuszony monopol na dostarczanie usług obronności na danym obszarze”, to “anarcho”-kapitalizm znajdzie się w opałach.

Odnosnie pierwszej kwestii, koszty zatrudniania stowarzyszeń obronnych będą pokrywane z majątku tworzonego przez tych, którzy używają, ale nie posiadają własności, należącej do kapitalistów i posiadaczy ziemskich. Nie zapominajmy, że kapitalista zatrudni pracownika albo wydzierżawi ziemię czy mieszkania dopiero wtedy, gdy będzie z tego czerpał zyski. Bez znoju pracownika nie byłoby niczego do sprzedania, ani żadnej pensji, by opłacić czynsz. Zatem firma “obronna” właściciela ziemskiego bądź korporacji byłaby opłacana z dochodów zbieranych za sprawą władzy ściągania haraczu przez kapitalistów od tych, którzy użytkują własność, ale jej nie posiadają. Mówiąc prościej, to pracownicy w ostatecznym rozrachunku opłacaliby agencje egzekwujące władzę pracodawców nad nimi. Działoby się tak poprzez system płac i czynszów – jest to opodatkowanie w podstępniejszej formie.

Po drugie, w kapitalizmie większość ludzi spędza lwią część swojego dnia na terenie własności innych ludzi – to znaczy, pracuje dla kapitalistów i/lub mieszka w lokalach czynszowych. Zatem jeśli posiadacz własności wybierze “stowarzyszenie obronne”, by broniło

jego fabryk, farm, mieszkań czynszowych itp., to jego pracownicy i dzierżawcy będą to postrzegali jako “wymuszony monopol na dostarczanie usług obronności na danym obszarze”. A to dlatego, iż jest oczywiste, że pracobiorcy i dzierżawcy nie będą mogli zatrudnić swoich własnych przedsiębiorstw obronnych, aby wydziedziczyły kapitalistów i posiadaczy ziemskich. Dlatego z punktu widzenia pracobiorców i dzierżawców, właściciele naprawdę mają monopol na “obronność” na danym obszarze. Oczywiście “anarcho”-kapitalista będzie przekonywał, że dzierżawcy i pracownicy “wyrażają zgodę” na **wszystkie** reguły i warunki kontraktu, gdy go podpisują, a więc monopol posiadacza własności nie jest “wymuszony”. Jednak ten “kontraktowy” argument jest tak słaby w warunkach nierówności, że staje się bezużyteczny (patrz np. sekcje F.2.4 i F.3.1) i do tego jeszcze może być wykorzystany i bywa wykorzystywany do usprawiedliwiania istnienia państwa. Mówiąc prościej, samo w sobie “wyrażenie zgody” nie stanowi gwarancji, że dany ustrój nie będzie państwowy (więcej na ten temat zobacz w sekcji F.2.3). Zatem argumentowanie po tej linii obrony jest głęboko błędne. Może zostać wykorzystane do usprawiedliwienia reżimów niewiele lepszych od “przemysłowego feudalizmu” (takich jak miasta będące własnością korporacji – taką instytucją “anarcho”-kapitalizm nie martwi się wcale). Nawet sam “ *powszechny wolnościowy kodeks prawny*” można rozpatrywać jako “ *monopol na rząd na danym obszarze*”, zwłaszcza jeżeli zwyczajni ludzie nie będą mieli żadnego realnego sposobu, by wpłynąć na kodeks – albo dlatego, że będzie on wyznaczany przez rynek, a zatem określany siłą pieniądza, albo też dlatego, że będzie to prawo “naturalne”, czyli takie, którego zwykli śmiertelnicy zmienić nie mogą.

Inaczej mówiąc, **jeżeli** państwo “ *przypisuje sobie monopol na stosowanie siły i władzę podejmowania ostatecznych decyzji na danym obszarze ziemi*” [Rothbard, **The Ethics of Liberty (Etyka wolności)**, s. 170], to widać też bardzo wyraźnie, że udziałem posiadacza własności jest taka sama władza. W końcu posiadacz ma “ *władzę podejmowania ostatecznych decyzji*” w swoim zakładzie pracy i na swojej ziemi. Jeżeli szef przestanie kogoś lubić (na przykład, gdy nie będzie spełniać jego nakazów), to wtedy ten ktoś zostanie zwolniony. Jeśli nie będzie można znaleźć posady ani wydzierżawić ziemi bez przystania na określone warunki (takie jak niewstępowanie do związków zawodowych albo zapisanie się do “firmy obronnej” akceptowanej przez pracodawcę), to wtedy albo podpisze się umowę mimo wszystko, albo będzie się szukać czegoś innego. Oczywiście Rothbard jakoś nie zauważa, że szefowie mają taki monopol na władzę, ale za to czyni odniesienia do “ *zakazywania dobrowolnego nabywania i sprzedawania usług obronnych i sądowych*” [Op. Cit., s. 171]. Ale przepisy prawne dotyczące kontraktów z całą pewnością pozwalają na zakazywanie działalności związków zawodowych na czyjejs własności. Więc tak samo będzie można zabronić sprzedaży i nabywania usług obronnych i sądowych (można by przekonywać, że siły rynkowe powstrzymają taki obrót spraw, ale jest to nieprawdopodobne, gdyż szefowie zazwyczaj znajdują się w uprzywilejowanej pozycji na rynku pracy i pracownicy muszą iść na ustępstwa, aby dostać pracę – przeczytaj w sekcji F.10.2 o tym, dlaczego tak się dzieje). Ostatecznie w miastach będących własnością korporacji pieniądze wypuszczane przez spółkę były jedynym środkiem płatniczym, a policja korporacji jedynym strażnikiem prawa.

Dlatego jest oczywiste, że ustrój “anarcho”-kapitalistyczny spełnia kryteria Webera dotyczące monopolu na egzekwowanie określonych reguł na danym obszarze ziemi. “Powszechny wolnościowy kodeks prawa” jest monopolem. Posiadacze własności wyznaczają reguły, do których należy się stosować przebywając na terenie ich własności. Ponadto jeśli reguły egzekwowane przez posiadaczy własności zostaną podporządkowane regułom zawartym w monopolistycznym “powszechnym wolnościowym kodeksie prawa” (na przykład w tym, że nie można zakazywać kupna i sprzedaży określonych towarów – takich jak obronność – na swoim własnym terytorium), to wtedy “anarcho”-kapitalizm **doskonale** spełnia definicję państwa podaną przez Webera (opisaną przez Ayn Rand jako instytucja “która utrzymuje wyłączną władzę **wprowadzania** określonych reguł postępowania na danym obszarze geograficznym” [**Capitalism: The Unknown Ideal (Kapitalizm – nieznanый ideał)**, s. 239]), ponieważ jego “kodeks prawny” przewyższa zachcianki posiadaczy własności, aby robić na jej terenie, co się im tylko podoba.

Dlatego, nieważne jak na to patrzeć, “anarcho”-kapitalizm i jego rynek “obronności” promuje “monopol na podejmowanie ostatecznych decyzji” na “danym obszarze ziemi”. Jest oczywiste, że dla anarchistów ustrój “anarcho”-kapitalistyczny to ustrój państwowy. I, jak zauważyliśmy, można też przeprowadzić racjonalne dowodzenie, że jest on również państwowy według kryteriów samej teorii “anarcho”-kapitalistycznej.

Tak więc w rezultacie “anarcho”-kapitalizm ma **odmienny** rodzaj państwa, taki, w którym szefowie zatrudniają i zwalniają policjantów. Jak zauważa Peter Sabatini [w książce **Libertarianism: Bogus Anarchy (Libertarianizm – fałszywa anarchia)**], “w obrębie libertarianizmu Rothbard jest przedstawicielem stanowiska mniejszości, naprawdę argumentującej za całkowitym wyeliminowaniem państwa. Jednak twierdzenie Rothbarda, że jest on anarchistą, zostaje szybko unieważnione, kiedy się okazuje, że chce on jedynie końca publicznego państwa. W jego miejsce pozwala istnieć niezliczonym państwom prywatnym, gdzie każda osoba wystawia własne siły policyjne, armię, ustala prawo, albo jeszcze nabywa te usługi od kapitalistycznych handlarzy [...] Rothbard w ogóle nie widzi niczego złego w kolosalnym gromadzeniu bogactw. Dlatego posiadający większy kapitał będą nieuchronnie mieli większą siłę stosowania przymusu do swojej dyspozycji, tak jak mają teraz”.

Dalecy od chęci zniesienia państwa, “anarcho”-kapitaliści pragną więc jedynie je sprywatyzować – sprawić, aby było ono rozliczane tylko i wyłącznie przez kapitalistyczny majątek. Ich “przedsiębiorstwa” spełniają te same usługi, co państwo, dla tych samych ludzi, tymi samymi metodami. Ale z jedną drobną różnicą. Posiadacze własności mogliby wybierać między konkurującymi przedsiębiorstwami świadczenie “usług”. A ponieważ takie “przedsiębiorstwa” byłyby zatrudniane przez szefa, zostałyby wykorzystane do wzmacniania totalitarnego charakteru kapitalistycznych firm, gwarantując, że policja i prawo, które egzekwują, nie będą nawet w najmniejszym stopniu podlegać odpowiedzialności przed zwyczajnymi ludźmi.

Spoglądając poza “stowarzyszenie obronne”, na sam rynek obronności, jak to wykazaliśmy w poprzedniej sekcji, stanie się on kartelem, a więc pewnego rodzaju państwem publicznym. Sam charakter prywatnego państwa, jego potrzeba współpracy z innymi w tej samej branży, popchnie je ku monopolistycznej sieci firm, a więc monopolowi na stosowanie

siły na danym obszarze. Zważywszy na używane do obrony “anarcho”-kapitalizmu założenia, ten ustrój prywatnej państwowości rozwinię się w państwowość publiczną – państwo kierowane przez menedżerów odpowiedzialnych tylko przed elitą posiadającą udziały.

Jeszcze raz cytując Petera Marshalla, “anarcho”-kapitaliści “twierdzą, że wszyscy czerpaliby korzyści z wolnej wymiany na rynku. W żaden sposób nie jest to pewne; każdy nieskrępowany system rynkowy najprawdopodobniej patronowałby zwrotowi ku nierównemu społeczeństwu, w którym stowarzyszenia obronne utrwałyby wyzysk i przywileje” [**Demanding the Impossible (Żądanie niemożliwego)**, s. 565]. Historia i obecna praktyka potwierdzają te wnioski.

W skrócie – “anarcho”-kapitaliści nie są w ogóle anarchistami. Są oni tylko kapitalistami, pragnącymi doczekać się rozwoju prywatnych państw – państw, które będą ściśle odpowiedzialne przed swoimi chlebobawcami, nawet bez takiego cienia demokracji, jaki mamy dzisiaj. Dlatego o wiele lepszą nazwą dla “anarcho”-kapitalizmu byłby “kapitalizm prywatnych państw”. W ten sposób przynajmniej uzyskalibyśmy uczciwsze wyobrażenie tego, co oni próbują nam sprzedać. Bob Black pisze w książce **The Libertarian as Conservative (Libertarianie jako konserwatyści)**: “Według mojego rozumienia pravicowy anarchista to tylko minarchista [zwolennik państwa minimalnego], który dla swojej własnej satysfakcji zniósłby państwo, przemianowując jego nazwę na coś innego [...] Ludzie ci nie odrzucają tego, co robi państwo. Oni tylko sprzeciwiają się temu, kto to robi”.

F.6.5 Jakie inne skutki wywołałby “wolny rynek” wymiaru sprawiedliwości?

Taki system byłby niebezpieczny, po prostu z powodu umieszczenia ogromnej władzy w rękach przedsiębiorstw policyjnych. Jak zauważa Michael Taylor, “niezależnie od tego, czy rynek [ochrony] byłby konkurencyjny, czy nie, musimy pamiętać, że jego towar jest szczególnym towarem: gdy kupujemy samochody albo buty, albo usługi telefonii, wtedy nie dajemy firmom władzy opartej na sile. Lecz uzbrojone agencje ochrony, podobnie jak państwo, czynią klientów (swoich własnych i cudzych) podatnymi na przemoc. A dając im władzę nie możemy być pewni, czy będą one ją wykorzystywać tylko do chronienia nas” [**Community, Anarchy and Liberty**, s. 65].

Jak przekonywaliśmy powyżej, istnieje wiele powodów, by wierzyć, że rynek “ochrony” będzie miejscem, które postawi większość społeczeństwa (oprócz bogatej elity) w sytuacji “podatności na przemoc”. Jednym z takich powodów są założenia samych “anarcho”-kapitalistów. Zauważają oni, że cechą kapitalizmu jest podział pracy posunięty do ostatecznych granic. Zamiast posiadania przez każdego wszystkich potrzebnych mu umiejętności, umiejętności te zostają rozdzielone w społeczeństwie i wszyscy (jak to się mówi) na tym zyskują.

W równym stopniu stosuje się to do rynku “obronności”. Ludzie będą zapisywali się do “firm obronnych”, ponieważ albo nie będą mogli, albo nie będą chcieli trudzić się sami koniecznością ochrony swojej własności i swojej osoby. Dlatego umiejętności obrony skoncentrują się wśród pracowników tychże przedsiębiorstw. Zatem będą oni mieli przewagę pod względem doświadczenia i stanu umysłu (będą zdawać sobie z tego sprawę, że zostali

dobrze wyszkoleni do walki), jak również, co się wydaje prawdopodobne, pod względem uzbrojenia. Oznacza to, że większość normalnych ludzi w pewien sposób znajdzie się w niekorzystnym położeniu, jeśli kartel firm obronnych zdecyduje się na stosowanie przemocy. Społeczeństwo opierające się na podziale pracy będzie zniechęcało do upowszechniania wśród wszystkich umiejętności niezbędnych do powstrzymywania działań wojennych. Więc być może to zapewni, że klienci pozostaną “podatni na przemoc”. Ceną wolności może być wieczna czujność, ale czy większość ludzi zechce w nią włączyć również wieczne przygotowywanie się do wojny? W nowoczesnym społeczeństwie odpowiedź ta zdaje się być negatywna, woli ono pozwalać innym na robienie tego (mianowicie państwu i siłom zbrojnym). I powinniśmy zauważyć, że uzbrojone społeczeństwo może być społeczeństwem ogładzonym, ale ta jego ogłoda pochodzi ze strachu, a nie wzajemnego szacunku. Zatem jest całkowicie pusta i niszczy duszę.

Jeśli spojrzymy na nierówności w społeczeństwie, to dojdziemy do wniosku, że mogą one w “anarcho”-kapitalizmie wywołać efekt powstawania gett. Jak zauważa David Friedman, konflikt między firmami obronnymi jest zły dla biznesu. Konflikt kosztowałby dużo pieniędzy – zarówno przeznaczonych na używanie broni, jak i na zwiększone pensje dla pracowników firmy (“pieniądze za niebezpieczeństwo”). Z tego powodu Friedman sądzi, że między firmami będzie istniała pokojowa współpraca. Jednak gdy spojrzymy na ubogie dzielnice z wysokimi wskaźnikami przestępczości, to stanie się jasne, że taki obszar będzie miejscem niebezpiecznym. Mówiąc inaczej, jest bardzo prawdopodobne, że będzie obfitował w konflikty. Ale konflikt zwiększy koszty, a przez to ceny. Czy będzie to znaczyć, że te obszary, najbardziej potrzebujące policji, będą miały również najwyższe ceny za egzekwowanie prawa? Tak się obecnie dzieje z ubezpieczeniami, zatem może zobaczymy, jak całe dzielnice obracają się w Hobbesowską anarchię [tzn. totalne bezprawie] – po prostu dlatego, że wysokie koszty towarzyszące niebezpiecznym rejonom sprawiają, że efektywny popyt na usługi policyjne zbliży się tam do zera.

W systemie opierającym się na “prywatnej państwowości” policja i wymiar sprawiedliwości byłyby wyznaczane przez siły “wolnego rynku”. W sekcji B.4.1 zostało zaznaczone, że prawicowi libertarianie utrzymują, że miałyby się niewiele praw na terenie własności innych ludzi. A zatem wola właściciela byłaby prawem (może co nieco ograniczonym przez “powszechny wolnościowy kodeks prawny”, może nie – patrz poprzednia sekcja). W takiej sytuacji ci, którzy nie mogliby sobie pozwolić na ochronę policji, stawaliby się ofiarami wędrownych bandytów i nieokiełznanej zbrodni. Skutkiem tego byłoby społeczeństwo, w którym bogaci byłiby bezpieczni w swoich bastionach, pod ochroną własnych sił zbrojnych, z gromadą ubogich stłoczonych wokół nich dla ochrony. Byłby to stan rzeczy bardzo podobny do feudalnej Europy.

Konkurujące siły policyjne próbowałyby również egzekwować prawa swoich sponsorów na obszarach, które być może by do nich nie należały, co prowadziłoby do konfliktów – o ile wszyscy nie zgodziliby się na przestrzeganie “powszechnego wolnościowego kodeksu prawa” (czego chce np. Rothbard, jeśli o niego chodzi). Gdyby istniały konkurujące ze sobą kodeksy prawne, narodziłby się problem – czyje “prawa” należy wybrać i wprowadzać. Każdy z bogatych sponsorów sił bezpieczeństwa zapragnąłby, żeby cała ziemia była

kontrolowana według jego prawa. I, jak zauważyliśmy wcześniej, gdyby był **jeden** “wolnościowy kodeks prawa”, stanowiłby on “*monopol na rządy*” nad danym obszarem. Z tego powodu miałby on charakter państwowy.

W dodatku powinno się zauważyć, że twierdzenia pravicowych libertarian – iż w ich ustroju pozwalałoby się na działalność anarchistycznych stowarzyszeń, byleby tylko były one tworzone dobrowolnie – są tylko odzwierciedleniem ich zazwyczaj pustego pojęcia wolności. A to dlatego, że takie stowarzyszenia funkcjonowałyby w ramach “powszechnego wolnościowego kodeksu prawa” społeczeństwa “anarcho”-kapitalistycznego i byłyby mu podporządkowane. Prawa te by odzwierciedlały i chroniły interesy i władzę posiadaczy kapitalistycznej własności. To zaś by znaczyło, że o ile posiadacze ci nie wyraziliby zgody, usiłowanie życia na modłę anarchistyczną byłoby niemalże niemożliwe (można o tym powiedzieć całkiem ładnie i słusznie, że mający własność mogliby robić, co by tylko zechcieli, bez posiadania własności eksperymentowanie mogłoby się okazać trudne – nie wymieniając oczywiście paru całkowicie samowystarczalnych obszarów. Wszystko to sprawiałoby, że stowarzyszenia anarchistyczne byłyby podporządkowane siłom rynkowym, tym samym siłom rynkowym, które kładą nacisk i wynagradzają przeciwieństwo wartości, w celu stworzenia których te komuny zostałyby założone). Zatem musielibyśmy **kupować** prawo do bycia wolnymi!

Gdyby, tak jak tego życzyliby sobie anarchiści, większość ludzi odmówiłaby uznawania i obrony praw własności prywatnej i w takim duchu dobrowolnie się zrzeszała w celu organizowania swojego własnego życia i ignorowania swoich szefów, to takie postępowanie w “anarcho”-kapitalizmie w dalszym ciągu zostałyby zaszufadkowane jako “wszczynanie stosowania siły”, a więc odpowiedzią na nie byłyby represje. Mówiąc inaczej, w “anarcho”-kapitalizmie, podobnie jak w każdym systemie autorytarnym, “reguły” nie ewoluowałyby wraz ze społeczeństwem i jego zmieniającymi się wyobrażeniami (można to dostrzec na podstawie popularności “prawa naturalnego” wśród pravicowych libertarian. Jego autorytarny charakter jest omawiany w sekcji F.7).

Dlatego w “anarcho”-kapitalizmie ma się wolność wypełniania (kapitalistycznych) praw i działania w ich granicach. I dopiero w takich warunkach można eksperymentować (jeżeli można sobie na to pozwolić ze względów finansowych). Jeśli działa się poza tymi prawami, będzie się poddanym przemocy. Ilość przemocy niezbędnej do zapobiegania takim działaniom będzie zależała od tego, w jakim stopniu ludzie będą chcieli przestrzegać tych praw. Więc nie jest to tak, że społeczeństwo “anarcho”-kapitalistyczne w jakiś szczególny sposób sprzyjałoby eksperymentom społecznym i swobodnej ewolucji, jak mawiają jego rzecznicy. Mogłoby być wręcz odwrotnie, gdyż każdy system kapitalistyczny będzie wykazywał ogromne różnice bogactwa i władzy w swoim obrębie. To zaś zapewni, że możliwość eksperymentowania zostanie ograniczona do tych ludzi, którzy będą mogli sobie na to pozwolić. Jonathan Wolff wskazuje, że *“wyobrażanie sobie, że ludzie będą swobodnie przechodzili z jednej utopii do drugiej, aż znajdą swój upragniony raj, jest pominięciem myśli, że pewne wybory mogą być nieodwracalne [...] Myśl ta może nas doprowadzić do spekulacji o tym, czy prawo ewolucji stosowałoby się do mnogich utopii. Być może na dłuższą metę zobaczylibyśmy życie uregulowane w ramach prawa pozwalającego na przeżycie najlepiej dostosowanym ekonomicznie, a więc mogliby-*

śmy oczekiwać rozwoju nie różnorodności, ale jednorodności. Społeczności z dużą władzą na rynku ostatecznie wchłonęłyby wszystkich żyjących w społecznościach dookoła nich, oprócz najbardziej opornych” [Robert Nozick: *Property, Justice and the Minimal State*, s. 135].

I jeśli początkowa dystrybucja zasobów będzie podobna do istniejącej obecnie, to wtedy ci “najlepiej dostosowani ekonomicznie” staną się kapitalistami (jak przekonujemy w sekcji J.5.12, kapitalistyczny rynek dokonuje czynnego wyboru na niekorzyść spółdzielni, nawet jeśli są one bardziej wydajne). Zważywszy na przodownictwo na starcie, zapewnione przez ustrój państwowy, wydaje się prawdopodobne, że jawnie kapitalistyczna utopia pozostanie tą dominującą (zwłaszcza, że ramy prawne będą takie, aby chroniły kapitalistyczne prawa własności). Ponadto wątpimy w to, czy większość “anarcho”-kapitalistów wybrałaby tę ideologię, gdyby istniało duże prawdopodobieństwo, że niekapitalistyczne utopie wezmą górę nad kapitalistycznymi (w końcu oni sami głoszą, że są kapitalistami).

Wiedząc zatem, że “anarcho”-kapitaliści wyznający idee Murraya Rothbarda i będący zwolennikami państwa minimalnego pravicowi libertarianie zgadzają się w tym, że **wszyscy** muszą podążać za podstawowym “powszechnym wolnościowym kodeksem prawnym”, który broni kapitalistycznych praw własności, możemy bezpiecznie powiedzieć, że “najlepiej dostosowanymi” ekonomicznie będą kapitaliści. Trudno to jest uznać za niespodziankę, jeśli kodeks prawny odzwierciedla kapitalistyczne rozumienie dobra i zła. Na dodatek, jak przekonuje George Reitzer (patrz *The McDonaldization of Society – McDonaldyzacja społeczeństwa*), kapitalizm jest nakierowany na standaryzację i konformizm za sprawą swojej własnej logiki. To zaś sugeruje, że zróżnicowanie grup ludzkich wkrótce zostałoby zastąpione szeregiem “społeczności”, dzielających te same cechy hierarchii i rządzących elit. (“Anarcho”-kapitaliści wyznający idee Davida Friedmana uznają za możliwe, a nawet prawdopodobne, że wolny rynek praw doprowadzi do wytworzenia się jednego standardowego kodeksu prawnego, a więc powyższe uwagi stosują się również i do tej szkoły).

Podsumujmy zatem: “anarcho”-kapitaliści przekonują, że w ich ustroju ma się wolność przestrzegania (kapitalistycznego) prawa i pracowania w (kapitalistycznej) gospodarce, a jeśli się ma dość szczęścia, to również i uczestniczenia w “komunie” jako kolektywny kapitalista. Jakież to **bardzo** hojne z ich strony! Oczywiście każda próba zmiany powyższych reguł będzie bezprawna i zostanie powstrzymana przez prywatne państwa.

Na równi z ukazaniem fałszywości twierdzeń “anarcho”-kapitalistów, że popierają oni “eksperymentowanie” dyskusja ta ma też na celu wykazanie, że przemoc nie będzie nieobecna w “anarcho”-kapitalizmie. Działoby się tak tylko wtedy, gdyby wszyscy dobrowolnie przestrzegali praw własności prywatnej i postępowali zgodnie z prawem (tzn. działali w sposób aprobowany przez kapitalistów). Dopóki przestrzegałoby się prawa, wszystko byłoby pięknie – co jest dokładnie tym samym, co mamy w publicznych państwach. Ponadto gdyby obywatele jakiegoś społeczeństwa nie chcieli kapitalistycznych porządków, to ich narzucenie mogłoby wymagać mnóstwa przemocy. Można to zauważyć na przykładzie doświadczeń z czasów okupacji fabryk we Włoszech w 1920 roku (patrz sekcja A.5.5), kiedy to robotnicy odmówili zaakceptowania własności i władzy kapitalistów jako faktu dokonanego i zaczęli je ignorować. W odpowiedzi na tę zmianę sposobu myślenia dużej części

społeczeństwa kapitaliści poparli faszyzm, by powstrzymać procesy ewolucji społeczeństwa.

Socjalistyczny historyk gospodarki Maurice Dobbs po dokonaniu przeglądu prywatnych armii Ameryki lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku dochodzi do prawie takich samych wniosków: *“Gdy polityka kręgów biznesu dochodzi do punktu, w którym podejmuje się kroki polegające na finansowaniu i uzbrajaniu masowego ruchu politycznego, aby ten przejął aparat rządowy w celu wyjęcia spod prawa zwalczanych form organizowania się i stłumienia wrogich poglądów, to po prostu mamy do czynienia z następnym, bardziej logicznym etapem po [prywatnych armiach]”* [Op. Cit., s. 357].

(Ceniony austriacki ekonomista Ludwig von Mises, którego ekstremistyczne wolnorynkowo-liberalne idee polityczne i ekonomiczne pod wieloma względami stanowiły natchnienie dla prawicowego libertarianizmu, miał o faszyzmie do powiedzenia, co następuje: *“Nie można zaprzeczać, że Faszyzm i podobne mu ruchy mające na celu ustanowienie dyktatur są pełne najlepszych intencji i że ich interwencja w tym momencie ocaliła europejską cywilizację. Zastugi, które Faszyzm przez to dla siebie zdobył, będą wiecznie żywe w historii”* [Liberalism, s. 51]).

Ten przykład stanowi dobrą ilustrację faktu, że kapitalizm **sam w sobie** jest dogłębnie autorytarny, ponieważ musi się on opierać na przymusie i hierarchii, co tłumaczy dlaczego kapitaliści uciekali się do najskrajniejszych form autorytaryzmu – z totalitarną dyktaturą łącznie – podczas kryzysów zagrażających samemu fundamentalnym regułom systemu. Nie ma żadnego powodu, by sądzić, że “anarcho”-kapitalizm byłby w czymkolwiek odmienny.

Ponieważ “anarcho”-kapitalizm ze swoimi prywatnymi państwami tak naprawdę nie chce wyzbyć się hierarchicznych form władzy, to staje się oczywista potrzeba ustanowienia jednego rządu w celu ujednolicenia działań na rzecz egzekwowania prawa, prowadzonych przez rozmaite przedsiębiorstwa obronne. W końcu “anarcho”-kapitalizm przyznaje się do tego za sprawą swojego “powszechnego wolnościowego kodeksu prawa” (opierającego się albo na siłach rynkowych, albo na “prawie naturalnym”). Okazuje się zatem, że jeden rząd/jedna hierarchia na danym obszarze jest nie do uniknięcia w każdej formie kapitalizmu. A skoro tak jest, to staje się oczywiste, że demokratyczna forma państwowości wraz z jej systemami kontroli i równowagi jest czymś o wiele lepszym niż dyktatura, narzucająca “absolutne” prawa własności, a więc władzę “absolutną”.

Oczywiście, tak naprawdę mamy jeszcze inną możliwość wyboru niż prywatna albo publiczna państwowość. Jest nią anarchizm – koniec władzy hierarchicznej i zastąpienie jej “naturalną” władzą samorządnych komun i zakładów pracy.

F.7 Czym jest mit “prawa naturalnego”?

Prawo naturalne i spokrewniona z nim koncepcja naturalnych praw odgrywa ważną rolę w ideologii libertariańskiej i “anarcho”-kapitalistycznej. Prawicowi libertarianie nie są osobnieni w twierdzeniach, że ich ideologia jako jedyna opiera się na “prawach natury”. Co do tego, to Hitler twierdził to samo o ideologii nazistowskiej. To samo można powiedzieć

o przeróżnych innych demagogach, fanatykach religijnych i filozofach politycznych. No i każdy z nich chce powiedzieć, że tylko **jego** “prawo naturalne” jest tym “prawdziwym”, a wszystkie inne są naciągane subiektywnie. Pominiemy te wszystkie zapewnienia (nie stanowią one żadnych argumentów) i skupimy się na wyjaśnieniu, dlaczego prawo naturalne we wszystkich swoich formach jest mitem. Do tego jeszcze wykażemy jego autorytarne konsekwencje.

Zamiast powielać mity tego rodzaju, anarchiści nakłaniają ludzi do “wypracowywania sobie zasad moralnych na własny użytek” i uzmysłowienia sobie, że każdy kodeks etyczny jest subiektywny, a więc nie jest prawem natury. Jeżeli jest to dobry “kodeks”, to inni przekonają się do niego dzięki naszej argumentacji i własnemu rozumowi. Nie ma potrzeby, aby twierdzić, że stanowi on pochodną “natury człowieka”!

Następujące książki omawiają temat “prawa naturalnego” bardziej dogłębnie i są zalecane w celu pełniejszego omówienia spraw poruszanych w tej sekcji:

Robert Anton Wilson, **Natural Law** i L.A. Rollins, **The Myth of Natural Law**.

Powinniśmy odnotować, że książki te zostały napisane przez ludzi do pewnego stopnia związanych z pravicowym libertarianizmem. I oczywiście też przez to powinniśmy zaznaczyć, że nie wszyscy pravicowi libertarianie hołdują teoriom “prawa naturalnego” (na przykład David Friedman tego nie robi). Jednak taki punkt widzenia zdaje się być mniejszościowym w obozie pravicowego libertarianizmu (między innymi Ayn Rand, Robert Nozick i Murray Rothbard hołdowali takim teoriom). Powinniśmy także przyznać, że indywidualistyczny anarchista Lysander Spooner także wyznawał “prawa naturalne” (co ukazuje, że jak zauważyliśmy powyżej, stosowanie tego pojęcia nie ogranicza się do jakiejś pojedynczej teorii czy ideologii). Przedstawiamy krótką krytykę poglądów Spoonera w tej kwestii w sekcji G.7.

I na koniec powinno się nadmienić, że powszechnie wiadomo, iż zwolennicy prawa naturalnego utrzymują, że jest ono czymś takim samym, jak prawa fizyki (a zatem może powstrzymać ludzkie czyny, tak samo jak prawo grawitacji automatycznie powstrzymuje ludzi przed odfrunięciem z Ziemi). Ale w tym jest cały sens – używanie terminu “prawo naturalne” to zakładanie, że uprawnienia i prawa moralne, za którymi argumentują jego zwolennicy, mają być rozpatrywane zupełnie tak samo, jak prawo powszechnego ciężenia (choć oczywiście przyznają oni, że w przeciwieństwie do grawitacji, **ich “prawa naturalne” mogą w przyrodzie zostać pogwałcone**). Są oni jednak dalecy od twierdzenia, że popierane przez nich prawa (tzn. prawa, co do których **oni** sądzą, że są dobre) są tak słabe. Próbuje je wiązać z faktami dotyczącymi funkcjonowania Wszechświata. Na przykład Lysander Spooner (co do którego musimy podkreślić, że wykorzystywał pojęcie “prawa naturalnego” do **zwalczania** przeobrażania Ameryki w społeczeństwo kapitalistyczne, w przeciwieństwie do Rand, Nozicka i Rothbarda, którzy wykorzystują je do obrony kapitalizmu) stwierdzał, że:

“prawdziwa definicja prawa mówi nam, że jest to ustalona, niezmienna, naturalna zasada; i że nie jest to cokolwiek, co człowiek kiedykolwiek stworzył, albo może stworzyć, zdemontować lub zmienić. Dlatego mówimy o prawach materii, i o prawach umysłu; o prawach grawitacji, prawach światła, ciepła i elektryczności [...] itd., itp. [...] Zasada sprawiedliwości jest najwyższa i powszechna w świecie

cie moralności, tak samo, jak te inne w świecie umysłowym czy fizycznym; i tak samo jak one, nie da się zmienić żadną mocą człowieka. I jest równie fałszywym i absurdalnym mówienie o tym, że ktośkolwiek ma władzę zniesienia zasady sprawiedliwości i ustanowienia swojej własnej na jej miejsce, jak fałszywe i absurdalne byłoby mówienie o kimś, że ma władzę zniesienia prawa grawitacji, albo jakichś innych naturalnych praw wszechświata, i ustanowienia swojej własnej woli na ich miejsce” [A Letter to Grover Cleveland (List do Grovera Clevelanda), s. 88].

Rothbard i inni kapitalistyczni zwolennicy “prawa naturalnego” wysuwają tezy tego samego rodzaju (jak to zaraz zobaczymy). Zatem, skoro są świadomi faktu, że w przeciwieństwie do grawitacji ich “prawa naturalne” mogą być naruszane, to dlaczego w ogóle używają takiego określenia? Benjamin Tucker powiedział, że “prawo naturalne” to pojęcie “religijne” – i to naprowadza nas na pewien trop. W powiedzeniu “Nie naruszajcie tych praw, bo inaczej będę zły” nie ma **dokładnie** takiej samej mocy, co w powiedzeniu “Nie naruszajcie tych praw, bo są one faktami natury i przez to pogwałcicie naturę” (porównaj to z “Nie naruszajcie tych praw, bo inaczej pójdziecie do piekła”). Dlatego wykazywanie, że “prawo naturalne” **nie jest** takie samo jak prawo grawitacji (ponieważ musi zostać wprowadzone przez ludzi) nie polega na atakowaniu jakiegoś rodzaju nieistotnych banałów – jest to obnażanie faktu, że owe “prawa naturalne” są tylko osobistymi przesądami ludzi w nie wierzących. Jeśli nie chcą oni być wytknięci jako tacy, to niech nazwą oni swoje prawa stosownie do tego, czym one są – osobistymi prawami etycznymi – zamiast przyrównywać je do faktów natury.

F.7.1 Skąd się wzięła nazwa “prawo naturalne”?

Murray Rothbard twierdzi, że “teoria prawa naturalnego polega na wglądzie [...] w to, że każda jednostka ma wyróżniające ją cechy charakterystyczne, odrębną ‘naturę’, którą można badać ludzkim rozumem” [For a New Liberty (O nową wolność), s. 25], i że “człowiek ma prawa, ponieważ są to **naturalne** prawa. Są one zakorzenione w naturze człowieka” [The Ethics of Liberty (Etyka wolności), s. 155].

Ujmując sprawę dosadnie, ta forma “analizy” została zapoczątkowana przez Arystotelesa i nie była stosowana w nauce przez stulecia. Badania naukowe polegają na proponowaniu teorii i hipotez w celu wyjaśniania doświadczalnych obserwacji. Potem te hipotezy i teorie są sprawdzane i poprawiane na drodze doświadczeń. Poczynania Rothbarda stanowią jaskrawy kontrast z metodologią naukową. **Wymyśla** on definicje (“odrębne natury”), a potem wyciąga z nich wnioski. Taka metoda po raz ostatni była wykorzystywana przez średniowieczny Kościół. Jest pozbawiona jakiegokolwiek wartości naukowej. Jest oczywiście fikcją. Stanowi próbę wyprowadzenia charakteru “naturalnego” społeczeństwa ze z góry przyjętych rozważań nad “wrodzoną” naturą istot ludzkich, co oznacza dokładnie tyle, że przypuszczenia niezbędne do uzyskania pożądaných wniosków zostają wbudowane w samą definicję “natury ludzkiej”. Mówiąc inaczej, Rothbard definiuje ludzi jako mających “wyróżniające ich cechy charakterystyczne”, które, znając jego założenia, pozwolą na wydedukowanie swojego dogmatu (kapitalizmu prywatnych państw) jako “naturalnego” społeczeństwa ludzkiego.

Rothbard twierdzi, że „jeżeli A, B, C, itp. mają różniące ich cechy, to wynika z tego, że mają odmienne *natury*“ [The Ethics of Liberty (Etyka wolności), s. 9]. Czy znaczy to, że skoro każda jednostka jest wyjątkowa (ma odmienne cechy), to ma również i odmienną naturę? Skóra i kolor włosów to cechy różniące się u ludzi. Czy to znaczy, że rudzi mają odmienną naturę niż blondyni? Że czarni mają odmienną naturę niż biali (a taka „teoria prawa naturalnego” była wykorzystywana do usprawiedliwiania niewolnictwa – owszem, niewolnicy są ludźmi, ale mają „odmienną naturę” niż ich właściciele, a więc niewolnictwo jest w porządku). Oczywiście Rothbard przypisuje „cechy charakterystyczne” różnym jednostkom mieszczącym się w tym samym gatunku. Ale dlaczego nie przenieść takiego rozumowania na wyższe poziomy? Ludzie należą do ssaków naczelnych. Czy to oznacza, że mają taką samą naturę, jak szympany i goryle? Należą również do ssaków w ogóle, dzielimy wiele wspólnych cech z wielorybami i psami. Czy mamy przez to też podobną naturę do tych zwierząt?

Ale to tak na marginesie. Kontynuując główny wątek, odkrywamy, że po zdefiniowaniu określonych „natur” Rothbard próbuje z nich wyprowadzać „Naturalne Prawa i Zasady”. Jednakże te „Naturalne Zasady” są dosyć dziwne, gdyż mogą zostać naruszone w naturze! Rzeczywiste prawa natury (takie jak prawo grawitacji) **nie mogą** zostać naruszone. Dlatego nie ma potrzeby, aby były wprowadzane. „Prawa naturalne”, które pragną narzucać nam „libertarianie” nie są do nich podobne. Muszą być wprowadzane przez ludzi i tworzone przez nich instytucje. Zatem libertariańskie „prawa naturalne” są bardziej spokrewnione z moralnymi przepisami albo paragrafami prawa stanowionego. Jednakże to nie powstrzymuje Rothbarda przed jawnym „umieszczeniem” jego „Naturalnych Zasad” „obok praw fizyki czy też ‘naukowych’ praw przyrody” [The Ethics of Liberty (Etyka wolności), s. 42].

Zatem dlaczego tak wielu libertarian używa określenia „prawo naturalne”? Po prostu określenie to stanowi sposób wydzwignięcia swoich poglądów, dogmatów i przesądów do poziomu metafizycznego, na którym nikt nie będzie śmiał ich skrytykować ani nawet poddać ich analizie. Określenie to ma posmak religijny, przy czym „prawo naturalne” zastąpiło „Prawo Boże”. Ten ostatni wymysł dawał kapłanowi władzę nad wyznawcami. „Prawo naturalne” zostało tak skrojone, aby dać libertariańskiemu ideologowi władzę nad ludźmi, którymi on (albo ona) chce rządzić.

Jak można być przeciwnym „prawu naturalnemu”? Jest to niemożliwe. Jak można polemizować z prawem powszechnego ciężenia? Jeśli na przykład wyniesie się do takiego poziomu własność prywatną, to któż ośmieli się wysuwać argumenty przeciwko niej? Ayn Rand wymieniła istnienie właścicieli ziemskich i pracodawców wraz z „prawami natury”. **Nie ma** między nimi podobieństwa: właściciele ziemscy i pracodawcy istnieją na mocy stosunków społecznych, do narzucenia których niezbędne jest państwo; „prawa natury” (takie jak grawitacja, potrzeba odżywiania się itp.) są **faktami**, których nie trzeba nikomu narzucać. Rothbard twierdzi, iż „naturalnym faktem jest to, że świadczenie usług pracy **jest** rzeczywiście towarem” [Op. Cit., s. 40]. Jednakże jest to totalny nonsens – świadczenie usług pracy jako sprzedawanie towaru to fakt **społeczny**, zależny od rozdziału własności w społeczeństwie, obyczajów tegoż społeczeństwa i tak dalej. „Naturalny” jest on tylko w tym sensie, że występuje w danym społeczeństwie (na tej zasadzie państwo jest również „naturalne”,

gdyż istnieje w naturze w określonym czasie). Ale ani płatne niewolnictwo, ani państwo nie jest “naturalne” w takim sensie, w jakim naturalna jest grawitacja albo posiadanie dwu rąk przez człowieka. Doprawdy, robotnicy u zarania kapitalizmu w obliczu konieczności sprzedaży swojej pracy komuś innemu uznawali ją za zdecydowanie nienaturalną i używali określenia “płatne niewolnictwo” do opisywania tego stanu rzeczy!

Tak więc istotne jest to, gdzie i kiedy pojawia się jakiś “fakt”. Na przykład Rothbard twierdzi, że *“jabłko, jeśli pozwolimy mu spadać, zleci na ziemię; wszystko to obserwujemy i uznajemy, że leży to w naturze jabłka”* [The Ethics of Liberty (Etyka wolności), s. 9]. Tak naprawdę nie “uznajemy” żadnych prawd tego rodzaju. Uznajemy, że jabłko zostało poddane działaniu siły grawitacji i dlatego spadło. To samo jabłko, “jeśli pozwolimy mu spadać” ze statku kosmicznego, **nie zleci** na powierzchnię gruntu. Czy przez to “natura” jabłka się zmieni? Nie, ale zmieni się sytuacja, w jakiej się ono znajduje. Dlatego każda próba spłodzenia abstrakcyjnej “natury” wymaga ignorowania rzeczywistości na korzyść ideałów.

Z powodu pomieszania pojęć, jakie stwarza stosowanie terminu “prawo naturalne”, kusi nas myśl, że wykorzystywanie dogmatu o “prawie naturalnym” stanowi próbę **powstrzymania** myślenia, ograniczenia analizy rzeczywistości, wyparcia określonych dziedzin życia społecznego z publicznej dyskusji za pomocą nadania im boskiej, nieśmiertelnej jakości.

Ponadto taki “indywidualistyczny” przekaz na temat źródeł praw zawsze utrudni różnicowanie między indywidualną racjonalnością a jakimś niejasnym pojęciem racjonalności, kojarzonym z przynależnością do gatunku człowieka rozumnego. Jak mamy określać, co jest racjonalne dla jednostki **jako jednostki**, a co jest racjonalne dla tej samej jednostki **jako istoty ludzkiej**? Trudno sobie wyobrazić, że będzie można przeprowadzić takie różnicowanie, ponieważ *“jeśli przemocą naruszam wolność Murraya Rothbarda, może to stanowić pogwałcenie ‘prawa naturalnego’, jakim są potrzeby Murraya Rothbarda, lecz wcale to nie stanowi pogwałcenia ‘prawa naturalnego’, jakim są moje potrzeby”* [L.A. Rollins, **The Myth of Natural Rights**, s. 28]. W końcu obydwie strony są ludźmi, i jeśli takie naruszenie będzie, jak twierdzi Rothbard, “anty-ludzkie”, to dlaczego? *“Jeżeli pomoże ono mnie, człowiekowi, osiągnąć postęp w moim życiu, to jak może być ono jednoznacznie ‘anty-ludzkie’?”* [L. A. Rollins, **Op. Cit.**, s. 27]. Dlatego też “prawo naturalne” jest sprzeczne samo ze sobą, gdyż w naturze człowieka dobrze leży jego naruszenie.

Oznacza to, że aby popierać dogmat “prawa naturalnego”, jego wyznawcy **muszą** ignorować rzeczywistość. Ayn Rand twierdzi, że *“źródłem praw człowieka jest [...] prawo tożsamości. A to A – zaś Człowiek to Człowiek”*. Ale Rand (tak samo jak Rothbard) **definiuje** “Człowieka” jako *“istotę szczególnego rodzaju – istotę racjonalną”* [The Virtue of Selfishness (Cnota egoizmu), ss. 94-95]. Z tego powodu Rand nie potrafi wziąć pod uwagę **irracjonalnych** zachowań ludzkich (takich jak te, które stanowią naruszenie “praw naturalnych”). A przecież one są także wytworem naszej “natury”! Zapewniać, że takie zachowania nie są ludzkie, to zapewnić, że A może być nie-A, a zatem zaprzeczać zasadę tożsamości. Ideologia tej pani nie może sprostać nawet sprawdzianowi zawartemu w niej samej.

F.7.2 Ale “prawo naturalne” przewidują ochronę praw jednostki przed ich naruszaniem przez państwo! Ci, którzy są przeciwko prawu naturalnemu, pragną nieograniczonej władzy państwa.

To drugie stwierdzenie reprezentuje powszechną taktykę “libertarian”. Zamiast odniesienia się do konkretnych spraw, zwykli oni oskarżać oponentów o bycie “totalitarystami” (lub mniej złowieszczo, “etatystami”). W ten sposób liczą na odwrócenie uwagi od sprawy omawianej w danej chwili i na uniknięcie dyskusji o niej (równocześnie oczerniając swoje oponenta). Dlatego możemy pominąć drugie stwierdzenie.

Natomiast odnośnie pierwszego, “prawo naturalne” **jeszcze nigdy** nie powstrzymało państwa przed naruszaniem praw jednostek. Tego rodzaju “prawa” tak się do tego nadają, jak czekolada na osłonę przeciwogniową. Gdyby “prawa naturalne” mogły kogoś ochronić przed władzą państwa, naziści nie byliby w stanie zamordować sześciu milionów Żydów i sześciu milionów Polaków. Jediną rzeczą, która powstrzymuje państwo przed atakiem na prawa ludzi, jest siła jednostek (i społeczeństw) – zdolność i chęć bronięcia siebie i tego, co się uważa za słuszne i uczciwe. Jak wskazał anarchista Rudolf Rocker, *“Prawa polityczne [albo indywidualne] nie będą istniały dlatego, że zostaną spisane ustawowo na świstku papieru, ale dopiero wtedy, gdy staną się nawykiem zrosniętym z naturą ludzi, i gdy każda próba pozbawienia ludzi tych praw spotka się z gwałtownym oporem ludności [...] Wymusza się od innych szacunek, gdy się wie, jak bronić swojej godności jako istoty ludzkiej [...] Lud, w większym czy mniejszym stopniu, zawdzięcza wszystkie prawa i przywileje polityczne, którymi cieszymy się dzisiaj, nie dobrej woli swoich rządów, ale swojej własnej sile”* [Anarcho-Syndicalism, s. 64].

Oczywiście, jeżeli nie istnieją żadne “prawa naturalne”, to wtedy i państwo nie ma “prawa” nikogo zamordować, ani też odebrać nikomu w inny sposób tego, co powszechnie uważa się za prawa człowieka. Można sprzeciwić się władzy państwowej bez wierzenia w “prawo naturalne”.

F.7.3 Dlaczego “prawo naturalne” jest autorytarne?

Prawa są dalekie od niezmienności. Są one wytworem ewolucji społecznej i ludzkich działań, myśli i emocji. To, co jest do przyjęcia dzisiaj, może się okazać nie do przyjęcia w przyszłości. Na przykład niewolnictwo było przez długi czas uważane za “naturalne”. Tak naprawdę John Locke, “ojciec” “praw naturalnych”, był poważnie zaangażowany w handel niewolnikami. Zrobił majątek na naruszaniu czegoś, co dzisiaj się uważa za podstawowe prawo człowieka: żeby nie być zniewolonym. W czasach Locke’a wielu twierdziło, że niewolnictwo jest “prawem naturalnym”. Niewielu by powiedziało coś takiego dzisiaj.

Tomasz Jefferson dokładnie wykazuje, dlaczego “prawo naturalne” jest autorytarne, pisząc: *“niektórzy mężowie spoglądają na dekrety ze świętoszkowatą czcią, i wyznaczają im los jakiejś Arki Przymierza, zbyt uświęconej, aby można było jej dotykać. Przypisują ludziom minionej epoki mądrość większą od ludzkiej i przypuszczają, że to, czego oni dokonali, nie podlega poprawkom [...] prawa i instytucje muszą iść krok w krok za postępem ludzkiego umysłu [...] gdy ten staje się lepiej rozwinięty, bardziej oświecony, i dokonywane są nowe odkrycia, instytucje muszą również iść*

za postępem, aby dotrzymać kroku swoim czasom [...] Równie dobrze moglibyśmy wymagać, aby mężczyzna wciąż nosił płaszcz, który pasował na niego, kiedy był chłopcem, jak od cywilizowanego społeczeństwa, żeby pozostało na zawsze pod władzą reguł swoich barbarzyńskich przodków”.

Kult “prawa naturalnego” zawiera w sobie pragnienie powstrzymania procesów ewolucji, za sprawą których są uznawane nowe prawa. Zamiast tego wyznawcy “prawa naturalnego” życzą sobie zakonserwowania życia społecznego w takim kształcie, jaki oni uważają za dobry i słuszny, wykorzystując taką formę argumentacji, która wznosi ich ideologię ponad zakres jakiegokolwiek krytyki czy jakichkolwiek przemyśleń. Takie życzenie sprzeciwia się fundamentalnej cesze wolności: zdolności do samodzielnego myślenia. Michaił Bakunin pisze, że “wolność człowieka składa się tylko z jednego: z tego, że jest posłuszny naturalnym prawom dlatego, że **samemu** uznał je za takie, a nie dlatego, że zostały mu one narzucone z zewnątrz przez jakąś zewnętrzną wolę, nieważne: boską czy ludzką, zbiorową czy indywidualną” [**Bakunin on Anarchism**, s. 227].

Dlatego anarchizm, w jaskrawej sprzeczności z kultem “prawa naturalnego”, przyznaje, że “prawa naturalne” (podobnie jak samo społeczeństwo) są wytworem indywidualnej oceny rzeczywistości i życia społecznego. I dlatego podlegają zmianom w świetle nowych informacji i idei (społeczeństwo “*powoli się posuwa naprzód za sprawą siły napędowej, jaką jest indywidualna inicjatywa*” [Bakunin, **The Political Philosophy of Bakunin**, s. 166], i oczywiście tak samo jest z prawami i obyczajami społecznymi). “Prawa” etyczne czy moralne (które są tym, co tak naprawdę czczą wyznawcy “prawa naturalnego”) nie są wytworem natury ludzkiej ani abstrakcyjnych osób. Są raczej faktem **społecznym**, tworem społeczeństwa i stosunków międzyludzkich. Bakunin powiedział, że “*prawo moralne nie jest faktem indywidualnym, ale społecznym, tworem społeczeństwa*”, a wszelkie “prawa naturalne” są “*przyrodzone ciału społecznemu*” (a zatem, musimy dodać, nie są unoszącymi się w powietrzu abstrakcjami istniejącymi w “naturze człowieka”) [**Ibid.**, s. 125, s. 166].

Występowanie na rzecz wolności i wolnego społeczeństwa opiera się na argumentacji, że skoro każda jednostka jest wyjątkowa, to każdy może wnieść coś takiego, czego nikt inny jeszcze nie zauważył ani o czym jeszcze nawet nie pomyślał. To właśnie swobodne oddziaływanie jednostek pozwala im ewoluować, zmieniać i rozwijać się, wraz z całym społeczeństwem i jego obyczajami i prawami. “Prawo naturalne”, podobnie jak państwo, próbuje zagrozić drogę tej ewolucji. Zastępuje twórcze dociekania dogmatami, czyniąc ludzi podporządkowanymi jeszcze jednemu bogu, niszczącemu krytyczne myślenie przy pomocy nowej księgi reguł.

Na dodatek, gdyby te “prawa naturalne” były rzeczywiście tym, za co się je podaje, to konieczne byłoby, aby miały zastosowanie dla **całej** ludzkości (Rothbard otwarcie przyznaje to pisząc, że “*jedną z godnych uwagi cech prawa naturalnego*” jest “*jego zastosowanie dla wszystkich ludzi, niezależnie od czasu i miejsca*” [**The Ethics of Liberty (Etyka wolności)**, s. 42]). Mówiąc prościej, każdy inny kodeks prawny **musi być** (z definicji) “sprzeczny z naturą”. I istnieje tylko **jeden** sposób życia (ten “naturalny”). Autorytarne następstwa takiej ignorancji są oczywiste. To, że dogmat o prawie naturalnym został wymyślony dopiero kilka stuleci temu, i tylko w jednej części naszej planety, nie wydaje się wprawiać jego rzeczników w zakłopotanie. Tak samo jak i fakt, że przez ogromną większość czasu istnienia

człowieka ludzie żyli w społeczeństwach, które naruszały niemal **wszystkie** z ich tak zwanych “praw naturalnych”. Podając tylko jeden przykład, aż do późnego neolitu większość społeczności opierała się na korzystaniu z dóbr nie będących własnością danej osoby albo na swobodnym dostępie do wspólnie posiadanej ziemi i innych zasobów [patrz Murray Bookchin, **The Ecology of Freedom (Ekologia wolności)**]. Zatem przez tysiąclecia wszystkie istoty ludzkie żyły naruszając rzekome “prawo naturalne” własności prywatnej – być może dla “libertarian” główne “prawo” wszechświata.

Gdyby “prawo naturalne” naprawdę istniało, to wtedy wszyscy ludzie odkryliby owe “prawdziwe” prawa wieki temu. Jednakże dzieje się wręcz przeciwnie. Dyskusja na ten temat trwa nadal. I (między innymi) faszyci i “libertarianie” twierdzą niezależnie od siebie, że “prawa natury” (i socjobiologia) są ich własnością.

F.7.4 Czy “prawo naturalne” naprawdę przewiduje ochronę swobód jednostki?

Wydaje się uczciwe, by zapytać: Ale czy “prawo naturalne” naprawdę szanuje jednostki i ich prawa (tzn. wolność)? Sądzymy, że nie. Dlaczego?

Zdaniem Rothbarda “etyka prawa naturalnego stwierdza, że w przypadku człowieka dobro lub zło jego czynu może być określone przez kryterium, czy spełnia on, czy też stoi na przeszkodzie temu, co jest najlepsze dla natury człowieka” [**The Ethics of Liberty (Etyka wolności)**, s. 10]. Ale oczywiście, to co może być “dobre” dla “człowieka”, może być zarazem zdecydowanie **złe** dla żywych ludzi. Jeżeli weźmiemy przykład jedynej oazy na pustyni (patrz sekcja F.4.2), to w takim przypadku, zdaniem Rothbarda, posiadacz własności mający władzę nad życiem i śmiercią innych jest “dobry”. A gdyby równocześnie wydziedziczeni zbuntowali się i odmówili uznania jego “własności”, to byłoby to “złe”! Mówiąc inaczej, “prawo naturalne” Rothbarda jest dobre dla **niektórych** ludzi (mianowicie posiadaczy własności). Równocześnie może być złe dla innych (mianowicie dla klas pracujących). Posługując się ogólniejszymi pojęciami, oznacza to, że system, którego rezultatem jest silna hierarchia (tzn. **archia**, władza), jest “dobry” (nawet gdy ogranicza swobody wielu), za to usiłowania **usunięcia** władzy (takie jak rewolucja i demokratyzacja praw własności), są złe. Wyczuwamy, że to jest nieco dziwna logika.

Takie stanowisko opiera się jednak na niezrozumieniu tego, **dłaczego** uważamy przemoc za złe, nieetyczne. Przemoc jest zła, ponieważ podporządkowuje daną osobę woli innej osoby. To jasne, że ofierze przymusu brakuje wolności, opisywanej przez filozofa Isaiaha Berlina następującymi zdaniami:

“Życzę sobie, aby moje życie i moje decyzje zależały ode mnie, nie od sił zewnętrznych jakiegokolwiek rodzaju. Życzę sobie być narzędziem swoich własnych aktów woli, nie zaś aktów woli innych ludzi. Życzę sobie być podmiotem, nie przedmiotem; być kierowanym przez racje, przez świadome cele, które są moimi własnymi, nie zaś przez sprawy, które dotyczą mnie z zewnątrz, jak to nieraz bywało. Życzę sobie być kimś, nie nikim; wykonawcą czynów – tym, który decyduje, nie tym, o którym się decyduje, być kierowanym przez samego siebie, nie zaś obiektem działań mających ze-

wnętrzną naturę albo działań innych ludzi, tak jak gdybym był rzeczą albo zwierzęciem, albo też niewolnikiem niezdolnym do odgrywania roli człowieka, to jest pojmowania swoich własnych celów i strategii i urzeczywistniania ich” [Four Essays on Liberty, s. 131].

Albo też, jak zaznacza Alan Haworth, “musimy patrzeć na przymus jako na naruszenie tego, co Berlin nazywa **pozytywną wolnością**” [Anti-Libertarianism, s. 48].

Dlatego jeśli dany system z samej swej natury doprowadza do naruszania (pozytywnej) wolności – mianowicie poddaje klasę społeczną woli innej klasy (pracownik jest podporządkowany woli swojego szefa i zostaje obrócony w wykonawcę rozkazów) – to wtedy usprawiedliwione jest skończenie z takim systemem. Tak, wydziedziczenie posiadacza własności jest przemocą – ale ta “przemoc” będzie istniała tylko dopóty, dopóki będzie on pragnął sprawować władzę nad innymi. Mówiąc prościej, usuwanie dominacji nie jest dominacją! I pamiętajmy, że to właśnie ta dominacja, która istnieje dzięki przemocy, jest tym, co rozpala naszą nienawiść. A zatem “przemoc” polegająca na uwolnieniu się od niej jest złem koniecznym, aby powstrzymać występowanie o wiele większego zła (jak na przykład w powyższej, bardzo oczywistej sprawie monopolisty w oazie).

Może ktoś będzie przekonywał, że dominacja jest dopiero wtedy zła, gdy nie jest dobrowolna. Znaczyłoby to, że przymus staje się zły dopiero wtedy, gdy nie ma charakteru dobrowolnego. Natomiast dominacja, którą on obejmuje, sama w sobie nie jest zła. Gdy się używa takiej argumentacji, płatne niewolnictwo nie jest dominacją, gdyż pracownicy dobrowolnie zgadzają się na harowanie dla kapitalisty (w końcu nikt nie przykładają im pistoletu do skroni). I każda próba obalenia panowania kapitalistów stanowi przemoc i dlatego jest zła. Jednakże taka argumentacja pomija prosty fakt, że to **warunki życia** zmuszają pracowników do sprzedawania swojej wolności, a więc przemoc na rzecz posiadacza własności (zazwyczaj) nie jest konieczna – siły rynkowe zapewniają, że siła fizyczna jest tu z natury czysto “obronna”. I jak przekonywaliśmy w sekcji F.2.2, nawet sam Rothbard przyznał, że władza ekonomiczna towarzyszyła sytuacji, w której jedna klasa ludzi była wydziedziczona, a druga przez to uwłasnowolniona, i że skutkiem tego były stosunki panowania, których nie można by było uznać za “dobrowolne” żadnym wysiłkiem wyobraźni (choć Rothbard oczywiście odmawia dostrzeżenia władzy ekonomicznej towarzyszącej kapitalizmowi – gdy mamy do czynienia z kapitalizmem, nie potrafi on dostrzec drewna w drzewach – i jeszcze pomijamy tutaj to, że kapitalizm został stworzony za sprawą stosowania przymusu i przemocy na skalę masową – patrz sekcja F.8).

Tak więc przy uznawaniu “prawa naturalnego” wszelkie usiłowania ochrony praw i swobód jednostki, wszelkie marzenia o ujrzeniu świata, w którym ludziom wolno kształtować swoje własne życie, okazują się tragicznym błędem. Własność prywatna jest bowiem nie do pogodzenia z tymi celami. Dzieje się tak dlatego, że istnienie własności kapitalistycznej przemyca władzę, a więc i dominację (ograniczenia wolności, obrócenie niektórych w rozkazodawców, a wielu w wykonawców rozkazów). A zatem “prawo naturalne” nie spełnia zawartej w sobie obietnicy, że każda osoba będzie miała prawo dążenia do swoich własnych celów. Nieposkromione prawo własności doprowadzi do wytworzenia się panowania oraz degradacji wielkich mas ludzkich (co tak obrazowo ilustruje przykład monopolisty w oazie).

I podkreślamy tutaj, że anarchiści nie pragną krzywdzić jednostek, a jedynie zmienić instytucje. Jeśli zakład pracy zostanie przejęty przez zatrudnionych tam pracowników, nie spowoduje to wyrządzenia fizycznej krzywdy właścicielom. Jeżeli oaza zostanie zabrana monopolistycznie, to stanie się on takim samym człowiekiem, jak inni użytkownicy oazy (choć najprawdopodobniej **nie** lubianym przez innych). Dlatego anarchiści pragną traktować ludzi tak uczciwie, jak to tylko możliwe, i nie zastępować jednej formy przymusu i panowania inną – **nigdy** nie wolno traktować osób jak abstrakcji (mówiąc prościej – jeżeli mają one władzę nad tobą, zniszcz to, co stwarza stosunki panowania, **nie** zaś daną osobę! I jeśli można wyeliminować tę władzę bez uciekania się do rozwiązań siłowych, to tym lepiej – i bezpośrednio z tego wywodzi się kwestia, w której społeczności i indywidualistyczni anarchiści się nie zgadzają. Jest nią to, czy kapitalizm da się wyeliminować przy pomocy reform, czy też nie. Ponieważ indywidualiści uważają, że da się, są przeciwni stosowaniu siły. Większość społecznych anarchistów twierdzi, że się nie da, i dlatego popiera rewolucję).

Przytoczona powyżej argumentacja na temat “dobrowolnego” przymusu nie może zostać uznana za “użyteczną” (największe dobro dla największej liczby ludzi). Zatem traktuje ona ludzi nie jako “cel sam w sobie”, ale jako “środek do osiągnięcia celu”. Dlatego można przekonywać, że wymagamy od “prawa naturalnego”, by zapewniało, że **wszystkie** (w przeciwieństwie do niektórych, wielu, a nawet większości) osoby będą wolne, a ich swobody chronione.

Jednak jest oczywiste, że “prawo naturalne” może łatwo doprowadzić do tego, że prawa i swobody mniejszości będą szanowane, podczas gdy większość zostanie zmuszona przez warunki życia (stworzone przez przepisy prawne powstałe na skutek wprowadzenia “prawa naturalnego” w życie, co musimy zauważyć) do sprzedawania swojej wolności i swoich praw po to, by przeżyć. Jeśli złem jest traktowanie kogoś jako “środka do osiągnięcia celu”, to złem jest też w równym stopniu popieranie teorii czy ustroju gospodarczego, których skutkiem jest zmuszanie ludzi do wyrzeczenia się samych siebie w celu przeżycia. Szacunek dla osoby ludzkiej – traktowanie jej jako celu, nigdy jako środka do osiągnięcia innego celu – jest nie do pogodzenia z prywatną własnością środków produkcji.

Prostym faktem jest to, że **nie ma łatwych odpowiedzi** – trzeba, abyśmy starannie rozważali nasze możliwości wyboru i wprowadzali w życie takie, o których sądzimy, że są najlepsze. Tak jest, takiemu subiektywizmowi brakuje “elegancji” i prostoty “prawa naturalnego”, niemniej jednak stanowi on o wiele lepsze odzwierciedlenie realnego życia i wolności. Jednym zdaniem – zawsze musimy pamiętać o tym, że to, co jest “dobre” dla człowieka, niekoniecznie musi być dobre dla ludzi. “Prawo naturalne” o tym zapomina i przez to potępia samo siebie.

F.7.5 Ale prawo naturalne zostało odkryte, nie wynalezione!

Powyższe oświadczenie prawdziwie ukazuje religijny charakter kultu “prawa naturalnego”. Ażeby zobaczyć, dlaczego pojęcie “odkrycia” zostało pomieszczone, rozważmy prawo powszechnego ciężenia. Newton nie “odkrył” prawa grawitacji. On tylko wymyślił teorię, która wyjaśniała pewne obserwowane zjawiska w świecie fizycznym. Później Einstein udo-

skonalili teorie Newtona w taki sposób, który pozwolił na lepsze wyjaśnienie fizycznej rzeczywistości. Zatem, w przeciwieństwie do “prawa naturalnego”, prawa naukowe można uaktualniać i zmieniać, gdy stan naszej wiedzy się zmienia i poprawia. Jednak jak już wcześniej zauważyliśmy, “prawa naturalne” nie mogą być udoskonalane, ponieważ są one wprowadzane ze sztywnych definicji (Rothbard jest bardzo wyraźny w tej kwestii, stwierdza, że jest to “sama prawda”, iż prawo naturalne jest “powszechne, stałe i nie dające się zmienić” i że takie same są “absolutne’ zasady sprawiedliwości”, i że są one “niezależne od czasu i miejsca” [The Ethics of Liberty (Etyka wolności), s. 19]). Jednak tym, czego nie potrafi on zrozumieć, jest fakt, że czciciele “prawa naturalnego” po prostu “odkrywają” logiczne następstwa swoich własnych definicji, będących z kolei prostym odzwierciedleniem ich własnych przesądów i upodobań.

Skoro więc “prawa naturalne” są “niezmienne”, i mówi się, że zostały “odkryte” wieki temu, to nie należy się dziwić, że wielu ich zwolenników szuka wsparcia ze strony socjologii, twierdząc, że ich “prawa” są częścią genetycznej struktury ludzkości. Ale socjologia ma wątpliwą wiarygodność naukową ze względu na wiele swoich tez. Oraz ma autorytarne implikacje **dokładnie tak samo** jak “prawo naturalne”. Murray Bookchin słusznie charakteryzuje socjologię jako “*dusząco sztywną; ona nie tylko powstrzymuje działanie przy pomocy autokracji genetycznego tyrana, ale jeszcze zamyka drzwi przed jakimkolwiek działaniem, które nie jest zdefiniowane za pomocą swojej własnej konfiguracji biochemicznej. Gdy wolność nie jest niczym więcej niż tylko uświadomioną koniecznością [...] odkrywamy tyranię genów nad całościowym pojmowaniem życia [...] kiedy wiedza staje się dogmatem (a niewiele jest prądów bardziej dogmatycznych niż socjologia), wolność zostaje ostatecznie zanegowana*” [“Socio-biology or Social Ecology”, w: **Which way for the Ecology Movement?** ss. 49 – 75, s. 60].

Podsumowując, doktryna “prawa naturalnego”, daleka od wspierania wolności osobistej, jest jednym z jej największych wrogów. Wtłaczając prawa jednostek w “naturę człowieka”, staje się niereformowalnym zbiorem dogmatów. Czy my naprawdę wiemy wystarczająco dużo na temat ludzkości, by mówić, które prawa są uniwersalne i “naturalne”, przeznaczone do wprowadzenia na zawsze? Czyż nie jest to odrzucenie krytycznego myślenia, a więc i osobistej wolności czynienia tego?

F.7.6 Dlaczego pojęcie “odkrycia” jest tutaj sprzeczne samo ze sobą?

Twierdząc o swojej teorii, że jest “obiektywna”, Ayn Rand pokazuje nam nielogiczny i wewnętrznie sprzeczny charakter pojęć “odkrywania prawa naturalnego” i stworzonych przy pomocy tego rodzaju argumentacji o “odkryciu” “praw naturalnych”. Jej teoria polityczna, zwana “obiektywizmem” “*utrzymuje, że dobro nie jest cechą ani ‘rzeczy samych w sobie’, ani stanu emocjonalnego człowieka, ale oceną faktów realnej rzeczywistości, dokonaną przez świadomość człowieka według racjonalnego standardu wartości [...] Teoria obiektywna utrzymuje, że dobro jest aspektem rzeczywistości w odniesieniu do człowieka – i że musi ono zostać odkryte, nie wynalezione, przez człowieka*” [Capitalism: The Unknown Ideal (Kapitalizm – nieznanый ideał), s. 22].

Jednakże jest to tylko zwykła gra słów. Jeśli coś się “odkrywa”, to zawsze to coś było tam, gdzie jest teraz, a więc stanowi wewnętrzną część danej rzeczywistości. Jeżeli “dobro” jest “odkrywane” przez “człowieka”, to znaczy, że “dobro” istnieje niezależnie od ludzi – czeka tylko na to, żeby zostało “odkryte”. Czyli mówiąc inaczej, “dobro” jest cechą “człowieka jako człowieka”, “rzeczy samej w sobie” (na dodatek taka teoria zakłada, że istnieje tylko **jedna** możliwa interpretacja tego, co jest “dobrem” dla całej ludzkości). Można to zobaczyć, patrząc, jak Rand mówi o swoim systemie “obiektywnych” wartości i praw.

Omawiając różnice między wartościami “subiektywnymi”, “pochodzącymi z ludzkiego wnętrza” (ang. *intrinsic*) i “obiektywnymi”, Rand zauważyła, że teorie “pochodzące z ludzkiego wnętrza” i “subiektywne” “umożliwiają człowiekowi wiarę w to, że dobro jest niezależne od ludzkiego umysłu i może zostać osiągnięte przez stosowanie siły fizycznej” [Op. Cit., s. 22]. Mówiąc inaczej, pochodzące z ludzkiego wnętrza i subiektywne wartości są usprawiedliwieniem dla tyranii. Jednakże jej “obiektywne” wartości zostają uczciwie umiejscowione w “Naturze Człowieka” – Rand stwierdza, że “prawa jednostki są środkiem do podporządkowania społeczeństwa prawu moralnemu”, i że “źródłem praw człowieka jest jego natura” [Op. Cit., s. 320, s. 322].

Przekonuje ona, że “teoria **pochodząca z ludzkiego wnętrza** (ang. *intrinsic*) utrzymuje, iż dobro jest przyrodzone pewnym rzeczom czy działaniom jako takim, niezależnie od ich kontekstu i konsekwencji, niezależnie od jakiegokolwiek korzyści czy krzywdy, które mogą one spowodować zaangażowanym w nie sprawcom i podmiotom” [Op. Cit., s. 21]. W oksfordzkim słowniku języka angielskiego (**Concise Oxford Dictionary**) przymiotnik “*intrinsic*” jest definiowany jako “wrodzony”, “istotny”, “przynależący w sposób naturalny”, zaś “natura” jako “wrodzone albo istotne właściwości lub charakter jakiejś rzeczy albo osoby”. Czyli inaczej – jeżeli, tak jak utrzymuje Rand, prawa człowieka są wytworem “natury człowieka”, to wtedy takie prawa należy określić jako **pochodzące z ludzkiego wnętrza!**. I jeśli, jak utrzymuje Rand, prawa te są “rozszerzeniem moralności na system społeczny”, to wtedy także i sama moralność pochodzi z ludzkiego wnętrza.

Po raz kolejny jej ideologia nie jest w stanie sprostać sprawdzianom zawartym w sobie samej – i toruje drogę tyranii. Można to zobaczyć patrząc na popieranie przez nią całym sercem płatnego niewolnictwa i brak niepokoju o wpływ jego oraz koncentracji władzy i kapitału na poddane tym zjawiskom jednostki. Bo w końcu, to co “dobre”, jest przyrodzone kapitalizmowi, niezależnie od kontekstu, konsekwencji, korzyści i krzywd, które może on spowodować zaangażowanym sprawcom i podmiotom.

Klucz do zrozumienia jej sprzecznej z samą sobą i nielogicznej ideologii leży w niekonsekwentnym używaniu przez nią słowa “człowiek”. Rand czasem używa go do opisywania jednostek, ale zwykle słowo to jest wykorzystywane do zbiorowego opisu rasy ludzkiej (“natura człowieka”, “świadomość człowieka”). Ale “Człowiek” nie ma żadnej świadomości. Tylko poszczególne osoby ją mają. Człowiek jest abstrakcją. To jednostki żyją i myślą, nie “Człowiek”. Taki “kult Człowieka” – podobnie jak Prawo Naturalne – nosi wszelkie znamiona religii.

Jak przekonuje Max Stirner, “liberalizm jest religią, ponieważ oddziela moją istotę ode mnie i ustawia ją nade mną, ponieważ wielbi ‘Człowieka’ do tego samego stopnia, do którego każda inna religia wielbi Boga [...] ustawia mnie poniżej Człowieka” [The Ego and Its Own (Jedyny i jego

własność), s. 176]. Doprawdy, „ten, kto jest rozmiłowany w **Człowieku** wyłącza żywe osoby ze swoich rachub do tego stopnia, do jakiego rozciąga się owo rozmiłowanie, i szybuje w przestworzach idealnego, uświęconego zaangażowania. **Człowiek**, jak widzimy, nie jest osobą, ale jakimś ideałem, zjawą” [Op. Cit., s. 79].

Rand przekonuje, że musimy oceniać „fakty rzeczywistości za pomocą świadomości człowieka, według racjonalnego standardu wartości”. Ale kto ma wyznaczać te wartości? Rand stwierdza, że „wartości nie wyznacza się dekretem ani głosem większości” [s. 24]. Ale jednak nie mogą zostać one również wyznaczone przez „człowieka” ani przez „świadomość człowieka”, ponieważ „człowiek” nie istnieje. Tylko poszczególne osoby istnieją i mają świadomość. A ponieważ są one wyjątkowe, to mają też i odmienne wartości (ale, jak przekonywaliśmy w sekcji A.2.19, ludzie, jako istoty społeczne, wśród innych osób uogólniają te swoje wartości do wartości społecznych, tzn. obiektywnych). Zatem abstrakcja zwana „człowiekiem” nie istnieje. I z tego powodu widzimy zdrową panoramę odmiennych jednostek, przekonujących innych do swoich idei i teorii na drodze dyskusji, przedstawiania faktów i racjonalnych sporów. Najlepiej to widać na przykładzie sporów w dziedzinie nauki.

Celem metodologii naukowej jest wynajdowanie teorii, które wyjaśniają fakty. Teorie te nie są częścią owych faktów, lecz są tworzone przez umysły poszczególnych osób w celu ich objaśniania. Takie „prawa” naukowe mogą się zmieniać i zmieniają się w świetle nowych informacji i nowych pomysłów. Mówiąc inaczej, metodologia naukowa polega na tworzeniu subiektywnych teorii, wyjaśniających obiektywne fakty. Metodologia Rand jest czymś przeciwnym – przyjmuje ona założenia o „naturze człowieka”, na podstawie tych założeń „odkrywa”, co jest „dobre” i z tego dopiero wyprowadza na drodze dedukcji swoje teorie. Jest to **dokładne** przeciwieństwo metodologii naukowej, i, jak już zauważyliśmy powyżej, wywodzi się bezpośrednio z Kościoła rzymskokatolickiego.

To właśnie subiektywny bunt jednostek przeciwko temu, co jest uznawane za „obiektywny fakt” albo „zdrowy rozsądek” jest tym, co tworzy postęp i rozwija etykę (czyli to, co jest uważane za „dobre” i „słuszne”) oraz społeczeństwo. Bunt ten z kolei staje się „powszechnie zaakceptowanym faktem”, dopóki nie pojawi się jakiś następny wolnomyśliciel i nie zmieni naszego postrzegania świata przedstawiając **nowy** materiał dowodowy, dokonując ponownej oceny starych idei i faktów, albo demaskując złe skutki towarzyszące pewnym ideom (i stosunkom społecznym, których są one odzwierciedleniem) mocą argumentów, faktów i namiętności. Próby narzucenia „oceny faktów rzeczywistości za pomocą świadomości człowieka” byłyby tchnieniem śmierci dla tego procesu krytycznego myślenia, rozwoju i oceny faktów rzeczywistości przez świadomość jednostek. Myśl ludzka zostałaby zaliczona do kategorii dogmatów.

F.8 Jaką rolę odegrało państwo w stworzeniu kapitalizmu?

Jeżeli „anarcho”-kapitałiści mieliby twierdzić z jakimkolwiek pozorem prawdopodobieństwa, że „prawdziwy” kapitalizm jest bezpaństwowy, albo że może on istnieć bez państwa, to musieliby wykazać, że kapitalizm wykształcił się w sposób naturalny, pomimo interwen-

cji państwa. Ale w rzeczywistości było dokładnie na odwrót. Kapitalizm został zrodzony w wyniku interwencji państwa i, cytując Kropotkina, „Państwo [...] i kapitalizm [...] rozwijały się u swojego boku, wzajemnie się wspierając i wzmacniając po chwilach słabości” [**Kropotkin’s Revolutionary Pamphlets (Wspomnienia rewolucjonisty)**, s. 181].

Liczni autorzy dochodzili do takiego samego wniosku. Na przykład w błędnym dziele Karla Polanyi’ego **The Great Transformation (Wielka transformacja)** czytamy, że „droga do wolnego rynku została otworzona i była utrzymywana przez olbrzymi wzrost stałego, centralnie zorganizowanego i kontrolowanego interwencjonizmu” prowadzonego przez państwo [s. 140]. Interwencjonizm ten przybrał wiele form – na przykład wsparcie państwa w epoce „merkantylizmu”, które pozwoliło „manufakturom” (tzn. przemysłowi) na przetrwanie i rozwój, ogradzanie dotychczas wspólnej ziemi, itp. A do tego jeszcze handel niewolnikami, najazd i brutalny podbój obu Ameryk i innych „prymitywnych” krajów oraz rabowanie złota, niewolników i surowców z zagranicy również wzbogaciły europejską gospodarkę, dając rozwojowi kapitalizmu dodatkowy zapłon. Toteż Kropotkin napisał:

“Geneza kapitalizmu była już wielokrotnie opowiadana przez socjalistów. Opisywali oni, jak zrodził się on z wojny i łupiestwa, z niewolnictwa i poddaństwa, z dzisiejszych złodziejstw i wyzysku. Wykazywali oni, jak kapitalizm odżywia się krwią robotnika, i jak krocze po kroczku podbił on cały świat” [**Op. Cit.**, s. 207].

Albo, jeśli Kropotkin wydaje się wam autorem zbyt zaangażowanym na to, by być obiektywnym, przeczytajcie następujące oświadczenie Johna Stuarta Milla:

“Układy społeczne współczesnej Europy rozpoczęły się od podziału własności będącego rezultatem nie tylko jej nabycia czy zagrabienia przez przemysł, ale podboju i gwałtu [...]” [**Principle of Political Economy (Zasada ekonomii politycznej)**, s. 15].

Toteż gdy zwolennicy “wolnościowego” kapitalizmu twierdzą, że są przeciwko “wszczynaniu stosowania siły”, mają na myśli tylko nowe wszczynanie stosowania siły; a to dlatego, że system, który popierają, został zrodzony z przeprowadzenia w przeszłości licznych przedsięwzięć przy pomocy siły. I, jak można wywnioskować z dziejów ostatniego stulecia, system ten wymaga również interwencji państwa do utrzymania swojego funkcjonowania (sekcja D.1, “Dlaczego występuje interwencja państwa?”, omawia tę kwestię szczegółowo). Rzeczywiście, wielu myślicieli przekonywało, że to akurat ta przemoc i poparcie dla kapitalizmu ze strony państwa (a w szczególności oddzielenie ludzi od ziemi) były tym czynnikiem, który odegrał **kluczową** rolę w umożliwieniu rozwoju kapitalizmowi. Zaprzecza to teorii mówiącej, że sprawiły to “wcześniejsze oszczędności”. Jak przekonywał sławny myśliciel niemiecki Franz Oppenheimer, “pojęcie ‘akumulacji pierwotnej’, czy też początkowego nagromadzenia bogactwa w postaci ziemi i ruchomości, zostało powołane do życia przez siły czysto ekonomiczne”, i chociaż “wydaje się ono mieć spore pozory prawdopodobieństwa”, to faktycznie jest “całkowicie błędne; jest to ‘bajka’, albo też teoria mająca podłoże klasowe, wykorzystywana do usprawiedliwiania przywilejów klas wyższych” [**The State (Państwo)**, ss. 5-6].

Teza ta zostanie dokładniej omówiona w następujących sekcjach. Oczywiście ironię stanowi to, że słuchamy, jak prawicowi libertarianie wyśpiewują peany na cześć kapitalizmu, który nigdy nie istniał i nalegają, by został on przyjęty przez wszystkie kraje, pomimo dowodów historycznych, sugerujących, że to dopiero interwencja państwa uczyniła gospo-

darke kapitalistyczną zdolną do życia – nawet w Mekce “wolnej przedsiębiorczości”, Stanach Zjednoczonych. Noam Chomsky przekonuje: “któż oprócz lunatyka mógłby zaprzeczyć historii rozwoju przemysłu włókienniczego w Nowej Anglii na początku XIX wieku, kiedy to zakup brytyjskich wyrobów tekstylnych był opłacalniejszy do tego stopnia, że połowa sektora przemysłowego Nowej Anglii zbankrutowałaby bez bardzo wysokich ceł ochronnych, i na tym zakończyłby się rozwój przemysłu w Stanach Zjednoczonych? Albo wysokim cłom, które drastycznie podkopały opłacalność ekonomiczną zakupu produktów z importu, tak, by pozwolić Stanom Zjednoczonym na rozwinięcie zdolności do produkcji stali i innych wyrobów przemysłowych? Albo poważnym wypaczeniem zasad rynkowych, które stworzyły nowoczesną elektronikę?” [World Orders, Old and New (O starym i nowym porządku świata), s. 168]. A zatem twierdzenie, że “merkantylizm” to nie kapitalizm, nie ma większego sensu. Bez merkantylizmu “właściwy” kapitalizm nigdy by się nie rozwinął, i wszelkie próby odłączenia danego ustroju społecznego od jego korzeni są ahistoryczne i stanowią kpinę z krytycznego myślenia.

Podobną ironię stanowią tezy “anarcho”-kapitalistów i prawicowych libertarian, że popierają oni wolność wyboru przez jednostkę, jak ona ma żyć. Ostatecznie klasy pracujące nie otrzymały owego szczególnego prawa wyboru, gdy kapitalizm zaczynał się rozwijać. W istocie ich prawo wyboru swojego własnego sposobu życia było nieustannie naruszane i negowane. Zatem twierdzenie, że teraz (po tym, jak kapitalizm już został stworzony) dostajemy okazję, by spróbować żyć tak, jak chcemy, jest obelgą w najwyższym stopniu. Dostępne nam możliwości wyboru nie są niezależne od społeczeństwa, w którym żyjemy i zostały w decydującej mierze ukształtowane przez przeszłość. Twierdzić, że mamy “wolność” prowadzenia życia takiego, jakie chcemy (w granicach praw kapitalizmu), to w zasadzie przekonywać, że możemy sobie “kupić” wolność, która jest należna każdej osobie – i to od tych, którzy ją najpierw nam ukradli!

Nie trzeba przypominać, że niektórzy prawicowi libertarianie przyznają, iż państwo odegrało ogromną rolę w krzewieniu industrializacji (lepiej byłoby powiedzieć “proletaryzacji”, gdyż stworzyła ona klasę robotniczą, która nie posiadała na własność używanych przez siebie narzędzi, chociaż musimy podkreślić, że proces ten rozpoczął się w posiadłościach ziemskich, a nie w przemyśle). Dlatego przeciwstawiają oni “złych” biznesmenów (takich, którzy korzystali z pomocy państwa) tym “dobrym”. Stąd komentarz Rothbarda, że marksiści “nie czynili szczególnej różnicy między ‘burżuazją’, która czerpała korzyści od państwa, a burżuazją, która działała na wolnym rynku” [The Ethics of Liberty (Etyka wolności), s. 72].

Lecz taka argumentacja jest nonsensem, gdyż pomija fakt, że “wolny rynek” stanowi sieć (i to sieć wyznaczoną przez państwo przy pomocy praw własności, które ono wprowadza). Na przykład właściciele amerykańskich przedsiębiorstw stalowych i innych, którzy się wzbogacili i uczynili swoje firmy ogromnymi pod kloszem protekcjonizmu, oczywiście są “złą” burżuazją. Ale czy burżuazja, która zaopatrywała koncerny stalowe w węgiel, maszyny, żywność, “obronę” itp. przypadkiem również nie czerpała korzyści z działań państwa? A dostarczyciele dóbr luksusowych dla bogatych właścicieli koncernów stalowych przypadkiem nie czerpali korzyści z działań państwa? A czy przypadkiem późniejsi użytkownicy technologii, które najpierw były wprowadzane do przemysłu przez przedsiębior-

stwa znajdujące się pod ochroną, też nie czerpali korzyści? Czy kapitaliści mający do wyboru liczną, pozbawioną ziemi klasę pracującą, nie czerpali korzyści z “monopolu na ziemię”, nawet jeśli mogli, w przeciwieństwie do innych kapitalistów, nie być jego bezpośrednimi orędownikami? Monopol ten zwiększał zasób pracowników najemnych dla **wszystkich** kapitalistów i wzmacniał ich pozycję przetargową i władzę na rynku pracy kosztem klas pracujących. Mówiąc inaczej, taka polityka pozwalała utrzymywać władzę rynku kapitalistycznego, niezależnie od tego, czy pojedynczy kapitaliści zachęcali polityków do głosowania za jego stworzeniem i utrzymywaniem. Podobnie też **wszyscy** kapitaliści czerpali korzyści ze zmian w prawie zwyczajowym, służących uznaniu i ochronie kapitalistycznej własności prywatnej i regulacji prawnych, jakie wprowadzało państwo w ciągu XIX wieku (patrz sekcja B.2.5).

Okazuje się, że dla Rothbarda zmowa między państwem a biznesem nie jest winą kapitalizmu, ale poszczególnych kapitalistów. System jest czysty; to tylko jednostki są zepsute. Ale dla anarchistów początki nowoczesnego ustroju państwa kapitalistycznego opierają się nie na osobistych cechach kapitalistów jako takich, ale na dynamice i ewolucji samego kapitalizmu – na kompleksowym współoddziaływaniu interesów klasowych, walki klasowej, samoobrony społeczeństwa przed destrukcyjnymi działaniami rynku, cech indywidualnych itd. Inaczej mówiąc, tezy Rothbarda są błędne – brak w nich rozumienia kapitalizmu jako **systemu** i jego dynamicznego charakteru.

Doprawdy, jeżeli spojrzymy na rolę państwa w tworzeniu kapitalizmu, to będzie nas kuśilo, by przemianować “anarcho”-kapitalizm na “marksowski kapitalizm”. (Co więcej, czołowy ideolog polskiego “libertarianizmu”, Jacek Sierpiński, próbował zrewidować marksizm w taki sposób, aby wynikało z niego, że to kapitalizm jest ustrojem ostatecznym, wiecznym i doskonałym!). A to dlatego, że wzięwszy pod uwagę dowody historyczne, można rozwinąć teorię polityczną, za sprawą której zostanie stworzona “dyktatura burżuazji” i będzie się mówiło, że państwo kapitalistyczne “obumrze” przeistaczając się w anarchię. A że to oznacza odrzucenie gospodarczych i społecznych koncepcji marksizmu i ich zastąpienie przez ich dokładne przeciwieństwo, nie powinno jeszcze znaczyć, że powinniśmy odrzucić całą ideę (w końcu to jest właśnie to, co “anarcho”-kapitalizm uczynił z indywidualistycznym anarchizmem!). Ale wątpimy w to, czy rzesza “anarcho”-kapitalistów zaakceptuje taką zmianę nazwy (nawet jeśli odzwierciedlałaby ona ich politykę o wiele lepiej; bądź co bądź nie sprzeciwiają się oni wszczynaniu stosowania siły, jakie miało miejsce w przeszłości, a tylko teraźniejszemu, a wielu z nich zdaje się sądzić, że nowoczesne państwo **rzeczywiście obumrze** na skutek działania sił rynkowych).

Ale to tak tylko na marginesie. Pozostaje nagi fakt, że działalność państwa była niezbędna do stworzenia i utrzymania kapitalizmu. Jest bardzo wątpliwe, czy bez poparcia państwa kapitalizm mógłby się w ogóle rozwinąć.

Gdy zatem prawica zasugeruje, że “my” powinniśmy zostać “pozostawieni w spokoju”, to rozumienie, czym jesteśmy “my”, stanie się jasne jak na dłoni, gdy rozważymy, jak się rozwinął kapitalizm. Rzemieślnicy i chłopci zostali “pozostawieni w spokoju” tylko po to, by głodowali, zaś klasy pracujące przemysłowego kapitalizmu były “pozostawiane w spokoju” tylko poza miejscem pracy i tylko na tak długo, dopóki respektowały reguły stworzone

przez “lepszycy” od nich. A jeśli chodzi o drugą stronę barykady, to jej bywalcy pragną zostać “pozostawieni w spokoju”, by sprawować swoją władzę nad innymi, jak wkrótce zobaczymy. A to, że nowoczesny “kapitalizm” jest w praktyce rodzajem “korporacyjnego merkantylnizmu”, w którym państwo stwarza takie warunki, aby pozwalały korporacjom na rozkwit (np. ulgi podatkowe, subsydia, płacenie kaucji, prawa antypracownicze itp.), mówi więcej o etatystycznych korzeniach kapitalizmu niż poprawna ideologicznie definicja kapitalizmu, używana przez jego zwolenników.

F.8.1 Jakie siły społeczne stały za narodzinami kapitalizmu?

Spółeczeństwo kapitalistyczne jest zjawiskiem stosunkowo nowym. Jak wykazał Murray Bookchin, przez “długi okres, może rozciągający się na przestrzeni ponad pięciu stuleci”, kapitalizm “współistniał ze stosunkami feudalnymi i prostą wymianą towarową” w Europie. Bookchin przekonuje, że ten okres “nie może być traktowany po prostu jako ‘przejściowy’, jeśli nie chce się popełnić błędu polegającego na odczytywaniu przeszłości pod kątem terażniejszości” [From Urbanisation to Cities, s. 179]. Mówiąc prościej, kapitalizm nie był nieuchronnym wynikiem “historii” czy ewolucji społeczeństwa.

W dalszym ciągu swojej pracy Bookchin zauważa, że kapitalizm miał “coraz większe znaczenie w mieszanej gospodarce Zachodu od czternastego aż do siedemnastego wieku”, ale jednak “jego życie dosłownie wybuchło w Europie, szczególnie Anglii, w przeciągu wieku osiemnastego, a zwłaszcza dziewiętnastego” [Op. Cit., s. 181]. Rodzi się pytanie: Co stało za tym “coraz większym znaczeniem”? Czy kapitalizm “wybuchł” na skutek przyrodzonej sobie większej efektywności, czy też raczej zadziałały tu inne siły niż ekonomiczne? Pokażemy, że w całej rozciągłości mieliśmy do czynienia z tym drugim przypadkiem – kapitalizm narodził się nie w wyniku działania sił ekonomicznych, lecz działań politycznych elit społecznych, bogacących się na jego lichwie. W przeciwieństwie do prostej produkcji towarowej (rzemieślniczej), praca najemna rodzi nierówności i daje bogactwo nielicznym, i dlatego została wybrana, była chroniona i motywowana przez sprawujących kontrolę nad państwem w ich własnym interesie ekonomicznym i społecznym.

Rozwojowi kapitalizmu w Europie sprzyjały dwie elity społeczne: rodząca się w degenerujących się miastach średniowiecznych klasa kapitalistów i będąca monarchią absolutną państwo. Miasto średniowieczne “ulegało gruntownej zmianie za sprawą stopniowego wzrostu władzy kapitału kupieckiego, przede wszystkim wskutek handlu zagranicznego [...] W ten sposób wewnętrzna jedność komuny miejskiej uległa poluzowaniu, ustępując miejsca powstającemu systemowi kastowemu. To musiało zaś doprowadzić do narastającego zróżnicowania interesów społecznych. Uprzywilejowane mniejszości jeszcze bardziej zdecydowanie naciskały na rzecz centralizacji sił politycznych społeczności miejskiej [...] Merkantylnizm w słabnących republikach miejskich prowadził logicznie do wysunięcia żądania utworzenia większych jednostek gospodarczych [tzn. upaństwowienia rynku]; i przez to bardzo przybrało na sile pragnienie wzmocnienia władzy politycznej [...] W ten sposób miasto stopniowo stało się małym państwem, torując drogę przyszłemu państwu narodowemu” [Rudolf Rocker, **Nationalism and Culture**, s. 94].

Rosnąca władza ekonomiczna pra-kapitalistów wywołała konflikt z władzą panów feudalnych, co znaczyło, że ci pierwsi potrzebowali pomocy, aby umocnić swoją pozycję. Pomoc ta nadeszła ze strony monarchicznego państwa, które pragnęło osłabić pozycję zbyt niezależnej szlachty. Mając za sobą siłę absolutyzmu, kapitał mógł zapoczątkować proces zwiększania swojej władzy i wpływów rozszerzając “rynek” przy pomocy działań państwa.

Jeżeli chodzi o państwo absolutystyczne, to “było ono uzależnione od wsparcia tychże nowych sił ekonomicznych, i na odwrót [...] Państwo absolutystyczne, którego kufry zapełniły się za sprawą ekspansji handlu [...] jako pierwsze forsowało plany kapitału handlowego. Jego wojska i floty [...] przyczyniły się do ekspansji produkcji przemysłowej, ponieważ wykazywała ona zapotrzebowanie na liczne rzeczy, do których wytwarzania na wielką skalę warsztaty drobnych kupców nie były już przystosowane. To zaś stopniowo zrodziło tak zwane manufaktury, protoplastów późniejszych wielkich zakładów przemysłowych” [Op. Cit., s. 117-8].

Jednymi z najważniejszych działań państwa z punktu widzenia wczesnego przemysłu były tak zwane Akty Ogradzania, za pomocą których “grunty gminne” – wolna ziemia uprawna dzielona zbiorowo przez chłopów w większości angielskich wsi – były “ogradzane”, czyli wcielane do rozmaitych posiadłości ziemiańskich jako własność prywatna (patrz sekcja F.8.3). Zapewniło to istnienie rzeszy pracowników bez ziemi, którzy nie mieli innego wyboru, jak tylko sprzedawać swoją pracę kapitalistom. Rzeczywiście, szeroki zakres niezależności, spowodowany tym, że większość gospodarstw rolnych znajdowała się w posiadaniu pracujących na nich, powodował, że powstająca klasa kupiecka narzekała, iż “owi mężowie, którzy powinni pracować jako płatni wyrobnicy, kurczowo trzymają się ziemi, i w krnąbrności swoich serc wolą niezależność jako użytkownicy cudzych odlogów od zatrudnienia przez pana” [R.H Tawney, cytowany przez Allana Elgara w **Apostołach chciwości**, s. 12].

Do tego jeszcze inne formy pomocy państwa zapewniły firmom kapitalistycznym uprzywilejowany start, gwarantując im przewagę nad innymi formami pracy (takimi jak wspólnoty). Głównym sposobem stworzenia rezerwy zasobów, nadających się do wykorzystania na inwestycje, było stosowanie merkantylistycznej polityki. Polegała ona na wzbogacaniu środkami protekcyjnymi kapitalistów i właścicieli ziemskich kosztem ich pracowników i klientów. Na przykład jedną z najpowszechniejszych skarg wczesnych kapitalistów było to, że robotników nie można nakłonić do regularnego pojawiania się w pracy. Kiedy tylko przepracowali kilka dni, znikali, gdyż zarobili wystarczająco dużo pieniędzy, aby z nich przeżyć przez kilka następnych dni. Wraz z nastaniem wyższych cen żywności, ustalonych za pomocą środków protekcyjnych, robotnicy musieli pracować dłużej i ciężiej i w ten oto sposób zostali przyzwyczajeni do pracy w fabrykach. Na dodatek merkantylizm pozwalał na rozwój rodzimego przemysłu, powstrzymując zagraniczną konkurencję, a więc umożliwiając przemysłowcom zgarnianie dodatkowych zysków, które mogli potem wykorzystywać do zwiększania swoich inwestycji. Marksistowski socjalistyczny historyk gospodarki Maurice Dobbs pisze:

“W skrócie, system merkantylistyczny był systemem wyzysku regulowanego przez państwo za pomocą handlu. Odegrał on niezwykle ważną rolę w dojrzewaniu kapitalistycznego przemysłu: była to w istocie polityka gospodarcza wieku akumulacji pierwotnej” [**Studies in Capitalism Development (Studia nad rozwojem kapitalizmu)**, s. 209].

To zjawisko wspomagania rozwoju kapitalizmu przez państwo było widoczne również w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Jak wskazuje Edward Herman, „poziom zaangażowania rządu w biznes w Stanach Zjednoczonych od końca osiemnastego wieku do dzisiaj zmieniał się według wzorca przypominającego kształtem literę U: ogromna interwencja rządu miała miejsce w okresie przed wojną secesyjną (wielkie dotacje, spółki mieszane z aktywnym uczestnictwem rządu i bezpośrednio organizowanie produkcji przez rząd), później okres zbliżony do *laissez-faire* [braku interwencji państwa] między wojną secesyjną a końcem dziewiętnastego wieku [niemniej jednak był to okres nacechowany „agresywnym wykorzystywaniem cel ochronnych” i wspieraniem przez państwo budowy kolei, co było kluczowym czynnikiem w ekspansji kapitalizmu w USA], po czym nastąpiło stopniowe wznoszenie się poziomu interwencji rządu w dwudziestym wieku, które nabrało przyspieszenia po roku 1930” [Corporate Control, Corporate Power, s. 162].

Interwencja ta gwarantowała, że dochody będą przekazywane przez pracowników kapitalistom. Pod opieką państwa Ameryka uległa uprzemysłowieniu, zmuszając konsumentów do wzbogacania kapitalistów i zwiększania zasobów ich kapitału. „Według pewnego studium, gdyby zostało zniesione cło w latach trzydziestych XIX wieku, ‘około połowy sektora przemysłowego Nowej Anglii zbankrutowałoby’ [...] cło stało się niemalże permanentną instytucją polityczną reprezentującą rządową pomoc dla przemysłu. Utrzymywało ono ceny na stałym poziomie, chroniąc je przed obniżeniem przez zagraniczną konkurencję i w ten sposób przesunęło podział dochodów na korzyść właścicieli majątków przemysłowych, a na niekorzyść pracowników i klientów” [Richard B. Du Boff, *Accumulation and Power (Akumulacja i władza)*, s. 56].

Ta ochrona miała istotne znaczenie, gdyż jak zauważa Du Boff, „koniec wojen napoleońskich w 1814 roku [...] ponownie otworzył Stany zjednoczone na zalew brytyjskich towarów z importu, który spowodował wypadnięcie z biznesu wielu firm amerykańskich na skutek przegranej konkurencji. Duża część nowo rozbudowywanej infrastruktury przemysłowej została zmieciona z powierzchni ziemi. Przyniosło to ze sobą dziesięciolecie prawie-stagnacji”. Nie jest więc niespodzianką, że „era protekcjonizmu zaczęła się w r. 1816, wraz z agitacją na rzecz wyższych cel na północy USA [...]” [Op. Cit., s. 14, s. 55].

W połączeniu z funkcjonującym już systemem represji wobec ruchu robotniczego i wydawaniem przez rząd „ustaw o gospodarstwach” (patrz sekcja F.8.5), cła stanowiły równoważnik europejskiego merkantylizmu (który, bądź co bądź, był ponad wszystko inne polityką protekcjonistyczną, tzn. wykorzystującą rząd do pobudzania rozwoju rodzimego przemysłu). Dopiero gdy Ameryka znalazła się na szczycie piramidy gospodarczej, rzeczywiście wyrzekła się interwencji państwa (zupełnie tak samo jak Wielka Brytania, musimy zauważyć).

Nie chcemy przez to sugerować, że pomoc rządu ograniczała się do cel. Państwo odgrywało kluczową rolę w rozwoju przemysłu lekkiego i ciężkiego. Jak zauważa John Zerzan, „rolę Państwa wymownie obrazuje fakt, że ‘system zbrojowni’ rywalizuje teraz ze starszym określeniem ‘amerykański system wytwórczości’, gdyż dokładniej opisuje nowy system metod produkcji”, rozwinięty w początkach XIX wieku [Elements of Refusal, s. 100]. Ponadto “w wyniku innowacji technologicznych [podczas amerykańskiej rewolucji przemysłowej] czołówka przemysłu stawiała na produkcję uzbrojenia, w której nakazy gwarancji rządowych usprawiedliwiały inwestycje o wysokich kosztach produkcji, lokowane w maszynię specjalnego przeznaczenia i kadrę mene-

dżerską. I rzeczywiście, zbrojownie należące do rządu odnotowywały czasami pionierskie rezultaty” [William Lazonick, **Competitive Advantage on the Shop Floor**, s. 218]. Rząd także “aktywnie wspierał ten proces [“rewolucji w handlu”] robotami publicznymi w branżach transportu i komunikacji” [Richard B. Du Boff, **Op. Cit.**, s. 15].

Oprócz tej “fizycznej” pomocy, “władze państwowe udzielały innych form pomocy mających decydujące znaczenie, środkami takimi jak korporacje czarterowane” [**Ibid.**]. I, jak zauważyliśmy w sekcji B.2.5, przy pomocy zmian w systemie prawnym sprzyjającym interesom kapitalistów kosztem reszty społeczeństwa.

Co ciekawe, między 1840 a 1860 rokiem w Stanach Zjednoczonych miało miejsce zwiększenie się nierówności, które zbiegło się ze zwycięstwem pracy najemnej i kapitalizmu przemysłowego – lata dwudzieste XIX wieku “stanowiły cezurę w życiu Ameryki. Pod koniec tego dziesięciolecia [...] gospodarka przemysłowa zapewniła sobie decydujące zwycięstwo w Ameryce, zaś pod koniec lat trzydziestych tegoż stulecia wszystkie jej zasadnicze cechy były już zdecydowanie obecne” [John Zerzan, **Op. Cit.**, s. 99]. Nie jest to niespodzianką, ponieważ jak już przekonywaliśmy wiele razy, rynek kapitalistyczny dąży do zwiększania, nie zmniejszania, nierówności między jednostkami i klasami. Trudno więc się dziwić, że indywidualistyczni anarchiści w owym czasie oskarżali sposób, w jaki własność została przeobrażona we “władzę mnożenia przychodów” (używając słów J.K. Ingallsa).

Przede wszystkim, jak to ujął Paul Ormerod, “radzenie, by postępować według polityki czysto wolnorynkowej, wydaje się [...] stać w sprzeczności z lekcjami dosłownie całej historii gospodarczej poczynawszy od rewolucji przemysłowej [...] każdy kraj, który wszedł na [...] drogę silnego, zrównoważonego wzrostu [...] uczynił to jawnie naruszając czyste zasady wolnego rynku”, “Model przedsiębiorczości na rynku produktów wraz z rozważnym wsparciem państwa oraz represjami na rynku pracy, wydaje się być dobrym modelem rozwoju gospodarczego” [**The Death of Economics (Śmierć ekonomii)**, s. 63].

Zatem siły społeczne działające podczas budowania kapitalizmu wynikały z połączenia działalności kapitalistycznej i działań państwa. Ale byłoby wątpliwe, czy bez poparcia państwa działalność kapitalistów wystarczyłaby do wygenerowania początkowej akumulacji kapitału niezbędnej do dalszego toczenia się ekonomicznej piłki. Stąd konieczność merkantylizmu w Europie i jego zmodyfikowanego kuzyna pomocy państwowej w postaci cel i “ustaw o gospodarstwach” w Ameryce.

F.8.2 Jaki był społeczny kontekst pojęcia “laissez-faire?”

Miodowy miesiąc zbieżności interesów wczesnych kapitalistów i autokratycznych królów nie trwał długo. “Ta sama monarchia, która z ważkich powodów pragnęła wspierać cele kapitału kupieckiego i była [...] sama wspomagana w swoim rozwoju przez kapitał, w końcu wyrosła na okaleczającą przeszkodę dla jakiegokolwiek dalszego rozwoju europejskiego przemysłu” [Rudolf Rocker, **Op. Cit.**, s. 117].

I to jest właśnie społeczne tło wyrażenia “laissez-faire” – system, który przerósł opiekunów, którzy go chronili we wczesnych etapach rozwoju. Kapitaliści zbuntowali się przeciwko uciążliwemu wsparciu absolutystycznego państwa, zupełnie jak dzieci, które w końcu

buntują się przeciwko opiece i rządowi swoich rodziców. Polityka merkantylizmu sprzyjała pewnym gałęziom przemysłu, natomiast kaleczyła rozwój kapitalizmu przemysłowego w innych branżach. Narzucone swoim ulubieńcom zasady i regulacje ograniczały elastyczność kapitalistów w zmienianiu swojego pola działania. Generalnie merkantylizm stał się bardziej utrudnieniem niż pomocą. Więc musiał zostać zastąpiony czymś innym. Wraz ze wzrostem władzy ekonomicznej klasy kapitalistów zamiana ta została ułatwiona.

Errico Malatesta zauważa: *“rozwój produkcji, ogromna ekspansja handlu, nieogarniona władza pieniądza [...] zagwarantowały tę przewagę [władzy ekonomicznej nad władzą polityczną] klasie kapitalistów, która nie była już zadowolona z korzystania ze wsparcia rządu. Zażądała, aby rząd został wyłoniony z jej własnych szeregów. Rząd, który zawdzięczał swoje początki prawu podboju [...] chociaż przez istniejące okoliczności został podporządkowany klasie kapitalistów, utrzymywał dalej dumny i pogardliwy stosunek do swoich nowo wzbogaconych sług i wykazywał roszczenia do niezależności od ich przewagi. Rząd ten rzeczywiście był obrońcą, żandarmem posiadaczy własności, ale tego rodzaju żandarmem, który myśli, że jest kimś, i zachowuje się w arogancki sposób w stosunku do ludzi, których musi eskortować i bronić, jeśli już nawet ich nie obrabuje albo nie zabije tuż za następnym rogiem ulicy; więc klasa kapitalistów pozbyła się go [...] [i zastąpiła] rządem [i państwem] [...] znajdującym się przez cały czas pod swoją kontrolą, zorganizowanym w sposób tak wyspecjalizowany, aby bronić tej klasy przed wszelkimi możliwymi żądaniami wydziedziczonych”* [Anarchy, ss. 19-20].

Malatesta w tym miejscu wykazuje prawdziwe znaczenie haseł *“zostawcie nas w spokoju”* albo *“laissez-faire”*. **Absolutystyczne** państwo (a nie *“państwo”* samo w sobie) zaczęło przeszkadzać kapitalistom w robieniu zysków i powiększaniu władzy, więc zdecydowali oni, że musi ono odejść – co się zdarzyło np. podczas rewolucji francuskiej, angielskiej i amerykańskiej. Ale pod innymi względami interwencja państwa w życiu społeczeństwa uzyskiwała od kapitalistów zachętę i poklask. *“Ironię stanowi to, że głównymi orędownikami państwa, jego władzy administracyjnej i politycznej, byli utylitaryści z klasy średniej. Na odwrocie ich etatystycznych sztandarów były wypisane doktryny ekonomicznego Laissez Faire”* [E.P. Thompson, **The Making of the English Working Class**, s. 90]. Kapitaliści chcieli po prostu, żeby monarchie zostały zastąpione państwami **kapitalistycznymi**, a przez to żeby szefowie rządów realizowali taką politykę gospodarczą swoich państw, która zostanie uznana przez kapitalistów za dobroczynną dla całej ich klasy. Lance Taylor, ekonomista specjalizujący się w zagadnieniach rozwoju, przekonuje:

“Laissez-faire na dłuższą metę nie stało się składnikiem rozwoju nowoczesnej gospodarki. Państwo interweniowało zawsze: wpierw by stworzyć klasę kapitalistów, potem by ją regulować, a następnie musiało się martwić zawłaszczaniem siebie przez klasę kapitalistów. Ale państwo zawsze było obecne” [cytat podany przez Noama Chomsky’ego, **Year 501 (Rok 501. Podbój trwa)**, s. 104].

Aby móc zaatakować merkantylizm, wcześnie kapitaliści musieli zignorować pomyślny wpływ takiej polityki na rozwój przemysłu i stworzenie *“spichrza bogactw”* dla przyszłej działalności gospodarczej. William Lazonick wskazuje, że *“celem politycznym Bogactwa narodów [Adama Smitha] było zaatakowanie instytucji merkantylizmu, wbudowywanych w brytyjską gospodarkę przez poprzednie dwieście lat [...] Przeprowadzając swój atak na te instytucje, Smith*

mógłby zapytać, dlaczego lwia część światowego rynku, dostępna Wielkiej Brytanii pod koniec XVIII wieku, znajdowała się **takim dziwnym trafem pod wyłączną kontrolą brytyjską**. Gdyby Smith zadał sobie to ‘wielkie pytanie’, to być może zostałby zmuszony do udzielenia zaufania [...] tym samym merkantylistycznym instytucjom, które atakował [...]”. Ponadto “mógłby uznać wewnętrzne zależności między władzą ekonomiczną a polityczną w chwili rodzenia się światowej dominacji Wielkiej Brytanii”. A przede wszystkim “tym, o czym brytyjscy rzecznicy *laissez-faire* nie chcieli mówić, była rola, jaką odegrał system władzy państwowej w stwarzaniu warunków do wkroczenia przez Wielką Brytanię na drogę dynamicznego rozwoju [...] Nie trudzili się oni zadawaniem sobie pytania, w jaki sposób Wielka Brytania uzyskała swoją pozycję [‘warsztatu świata’], a równocześnie przemilczali trwający system władzy państwowej – Imperium Brytyjskie – który [...] w dalszym ciągu wspierał wiodącą pozycję Anglii” [**Business Organisation and the Myth of the Market Economy (Organizacja biznesu a mit gospodarki rynkowej)**, s. 2, s. 3, s. 5].

Podobny komentarz można zastosować do amerykańskich zwolenników *laissez-faire*, którzy jakoś nie chcą zauważyć, że “tradycyjne” amerykańskie wsparcie dla ogólnoswiatowego wolnego handlu jest zjawiskiem całkiem nowym. Zostało ono zapoczątkowane dopiero pod koniec drugiej wojny światowej (choć oczywiście w **samej** Ameryce została wdrożona polityka militarnego keynesizmu). Zaś gdy amerykański przemysł dopiero się rozwijał, w kraju tym nie było miejsca dla *laissez-faire*. Po tym, jak rozrósł się i okrzepł, Stany Zjednoczone zaczęły nawracać resztę świata na *laissez-faire* – i rozpoczęły oszukiwanie siebie na temat swojej własnej historii, wierząc, że slogany o wolnym rynku stanowią tajemnicę ich sukcesu. Pomijając cła, dziewiętnastowieczna Ameryka mocno weszła na drogę planowania przemysłowego – sporadycznie pod taką nazwą, ale dużo częściej pod nazwą bezpieczeństwa narodowego. Armia stanowiła wytłumaczenie dla tego, co dzisiaj się nazywa restrukturyzacją, typowaniem najrentowniejszych firm, promocją badań i koordynowaniem rozwoju przemysłu. (I powinniśmy dodać, że nadal tak jest).

Richard B. Du Boff wykazuje, że “anty państwowy” zwrot lat czterdziestych XIX wieku był bardzo wybiórczy, gdyż w powszechnej opinii “od tej pory jeżeli rząd zapragnął dotować prywatne działania biznesowe, nie było sprzeciwu. Ale jeśli władza publiczna miałaby zostać wykorzystana do kontrolowania działań biznesu albo jeśli sektor publiczny miałby przeprowadzać inicjatywy ekonomiczne na własną rękę, to stanęłyby wobec zdecydowanej opozycji prywatnego kapitału” [**Accumulation and Power (Władza i akumulacja)**, s. 26]. Mówiąc prościej, państwo mogło pomagać kapitalistom metodami pośrednimi (jak cła, polityka obrotu ziemią, tłumienie ruchu robotniczego, dotowanie infrastruktury itp.) i “zostawiało ich w spokoju”, by mogli uciskać i wyzyskiwać pracowników, wyzyskiwać konsumentów, budować swoje imperia przemysłowe i tak dalej.

Tak więc wyrażenie “*laissez-faire*” wywodzi się z okresu, gdy kapitaliści sprzeciwiali się ograniczeniom, które wcześniej pomogły im stanąć na nogi. Ma ono niewiele wspólnego z wolnością jako taką, a dużo więcej z kapitalistyczną potrzebą władzy i zysków (jak przekonuje Murray Bookchin, jest błędem odmalowywanie tej “rewolucyjnej epoki z jej demokratycznymi aspiracjami jako ‘burżuazyjnej’”. Wyobrażenie to czyni kapitalizm ustrojem bardziej przywiązany do wolności, czy choćby do zwykłych swobód obywatelskich, niż był on w rzeczywistości historycznej” [**From Urbanisation to Cities**, s. 180f]). Takis Fotopoulos w swojej

rozprawie *“The Nation-state and the Market”* (*“Państwo narodowe a rynek”*) wykazuje, że siły społeczne działające podczas *“uwalniania”* rynku wcale nie reprezentują *“naturalnej”* ewolucji w stronę wolności:

“Wbrew temu, co zapewniają marksiści i liberałowie, urynkowanie gospodarki nie było tylko procesem ewolucyjnym, który nastąpił w wyniku ekspansji handlu w warunkach merkantylizmu [...] nowoczesne [tzn. kapitalistyczne] rynki nie powstały w wyniku ewolucji z rynków lokalnych ani z rynków dóbr importowanych [...] państwo narodowe, które właśnie zaczęło się wyłaniać pod koniec średniowiecza, odegrało kluczową rolę tworząc warunki dla ‘nacjonalizacji’ rynku [...] i [...] uwalniając rynek [tzn. bogatych i pra-kapitalistów] od skutecznej kontroli społecznej” [**Society and Nature**, Vol. 3, ss. 44-45].

“Uwolnienie” rynku oznacza zatem uwolnienie tych, którzy *“posiadają”* większość rynku (tzn. bogatej elity) od *“skutecznej kontroli społecznej”*. Ale reszta społeczeństwa nie była już tak szczęśliwa. Piotr Kropotkin dochodzi do podobnych wniosków w dziele **Modern Science and Anarchism (Nowoczesna nauka i anarchizm)**, *“rząd, chociaż dał kapitaliście w jakimś stopniu wolne pole, by gromadził swe bogactwa kosztem bezbronnych wyrobników, to nigdy nigdzie [...] nie pozwolił na to, by robotnicy mieli okazję ‘czynienia tak, jak im się podoba”* [**Kropotkin’s Revolutionary Pamphlets (Wspomnienia rewolucjonisty)**, s. 182].

Jedyną istotną formą wsparcia dla kapitalizmu, jakiej *“libertariańska”* prawica chce od państwa (albo od firm *“obronnych”*), jest egzekwowanie praw własności – prawo posiadaczy własności, aby *“czynili, jak im się podoba”* na jej terenie, co może mieć oczywiste, ogromne skutki społeczne. To, czemu *“libertariańscy”* kapitaliści się sprzeciwiają, są usiłowania innych – pracowników, całego społeczeństwa, państwa itp. – polegające na przeszkadzaniu szefom w sprawowaniu ich władzy. W sekcji B i w innych miejscach sekcji F zostało już omówione, że jest to tylko obrona władzy i przywilejów (a **nie** wolności). Zatem nie będziemy się tutaj powtarzać.

Samuel Johnson raz zauważył, że *“słyszemy najgłośniejszy skowyt za wolnością wśród poganiaczy Murzynów”*. Nasi nowocześni *“libertariańscy”* kapitalistyczni poganiacze pracowników najemnych skowyczą za dokładnie takim samym rodzajem *“wolności”* [Johnson cytowany przez Noama Chomsky’ego, **Year 501 (Rok 501. Podbój trwa)**, s. 141].

F.8.3 Jakie inne formy przybrała interwencja państwa podczas budowania kapitalizmu?

Oprócz sponsorowania nowych form produkcji i stosunków społecznych oraz obrony władzy właścicieli, państwo dokonywało interwencji w gospodarkę również i na inne sposoby. Jak już zauważyliśmy w sekcji B.2.5, państwo odgrywało kluczową rolę w przekształcaniu kodeksów prawnych na modłę kapitalistyczną, pomijając prawa zwyczajowe i wspólnotowe. Podobnie wykorzystywanie ceł i gwarantowanie przedsiębiorstwom monopoli stanowiło ważny czynnik dla akumulacji kapitału kosztem ludzi pracy, tak samo jak i niszczenie związków zawodowych i łamanie strajków przy użyciu siły.

Jednak do najgłośniejszych aktów tego roF.8.4 Czy ogradzania nie są socjalistycznym mitem?dzaju należało ogradzanie gminnych gruntów. W Wielkiej Brytanii przy pomocy Aktów Ogradzania ziemia, uprzednio swobodnie użytkowana przez ubogich chłopów uprawiających tam swoje małe rodzinne działki, została zagarnięta przez wielkich posiadaczy ziemskich jako własność prywatna. E.P. Thompson zauważa, że *“Parlament i prawo narzuciło kapitalistyczne definicje wyłącznej własności ziemi”* [**Customs in Common**, s. 163]. Prawa własności, sprzyjające wyłącznie bogatym, zostały wprowadzone w miejsce praw użytkowania i wolnego porozumienia, które dotychczas obowiązywały przy rozdzielaniu gruntów gminnych między chłopów. W przeciwieństwie do praw użytkowania, które spoczywają w rękach konkretnej osoby, prawa własności wymagają interwencji państwa, by zostały stworzone i były dalej utrzymywane.

Nie da się przecenić tej kradzieży ziemi. Bez ziemi żyć nie można i trzeba sprzedawać swoją wolność innym. Stawia to w korzystnej sytuacji posiadaczy kapitału. Będą oni dążyli do zwiększania, a nie zmniejszania nierówności społecznych (a zatem do stawiania bezrolnych pracowników w coraz niekorzystniejszej sytuacji wraz z upływem czasu). Proces ten można dostrzec patrząc na wczesne stadia kapitalizmu. Wraz z ogrodzeniem ziemi została stworzona w rolnictwie siła robocza, która musi przeprowadzać się tam, gdzie jest praca. Ten napływ dawnych rolników, a dziś bezrolnych, do miast, sprawił, że tradycyjny system cechów rzemieślniczych i gildii kupieckich został skruszony i przeobrażony w kapitalistyczny przemysł z szefami i płatnymi niewolnikami zamiast mistrza i jego czeladników. Grodzenie ziemi odegrało kluczową rolę, ponieważ *“jest oczywiste, że małe jest prawdopodobieństwo tego, iż nierówności ekonomiczne same stworzą podział społeczeństwa na zatrudniającą klasę panów i zarabiającą wypłaty klasę poddanych, o ile znaczącym grupom społeczności nie odejnie się dostępu do środków produkcji, z ziemią włącznie”* [Maurice Dobbs, **Studies in Capitalist Development (Studia nad rozwojem kapitalizmu)**, s. 253].

Znaczenie dostępu do ziemi zostało streszczone w poniższym limeryku uczniów Henry’ego George’a (dziewiętnastowiecznego pisarza walczącego o *“pojedynczy podatek”* i upaństwowienie ziemi). Uczniowie George’a przelali na papier swoje podstawowe argumenty o znaczeniu ziemi w postaci tych paru znakomitych wersów:

*Chciał ekonomista pewien
Tak żyć, by nie dbać o ziemię
Prawie się udało
Lecz odkrył, że ciało
Chce jeść i oprzeć gdzieś siebie.*

Dlatego indywidualistycznych (i innych) anarchistów martwi *“monopol na ziemię”*. Akty Ogradzania były tylko jego małą częścią. Cytując Tuckera, monopol na ziemię *“polega na egzekwowaniu przez rząd tytułów własności ziemi, które nie opierają się na osobistym jej zajmowaniu i uprawie”* [**The Anarchist Reader**, s. 150]. Ważne jest, żeby pamiętać, że praca najemna rozwinęła się najpierw na roli. I to właśnie ochrona tytułów własności ziemi należących do bogaczy i szlachty oznaczała, w połączeniu z ogradzaniem, że ludzie nie mogli już pracować tylko na swojej własnej ziemi.

Mówiąc prościej, tak stworzone przez ogradzanie ziemi i egzekwowanie praw własności w wielkich majątkach warunki życia zapewniały kapitalistom, że nie musieli przystawiać rewolweru do czoła robotników, by sprawić, że będą pracować długie godziny w autorytarnym, odczłowieczającym środowisku. W warunkach, gdy większość jest wydziedziczona i staje wobec groźby głodu, nędzy, bezdomności itp., „wszczynanie stosowania siły” **nie jest konieczne**. Ale strzelby **były** konieczne, by narzucić system własności prywatnej, przez który został po raz pierwszy stworzony rynek pracy; po to, by przeprowadzić ogradzanie gruntów gminnych i ochraniać majątki szlachty i dorobkiewiczów.

Poza dostępnością ziemi na rynku, skutkiem ogradzań było również zniszczenie niezależności klas pracujących. Poprzez te Akty, niezliczone rzesze chłopów zostały odcięte od dostępu do swoich dotychczasowych środków utrzymania. Zmusiło to ich do wyjazdu do miast, by tam szukać pracy w nowo tworzonych fabrykach należących do rodzącej się klasy kapitalistów. Zostało im więc dostarczone gotowe źródło taniej siły roboczej. Oczywiście kapitaliści nie opisywali skutków tych zjawisk w taki sposób, lecz usiłowali zaciemniać całą sprawę swoją zwyczajową retoryką o cywilizacji i postępie. Dlatego John Bellers, siedemnastowieczny zwolennik ogradzań, twierdził, że grunta gminne to „zawada dla Pracowitości i [...] Przytułki Lenistwa i Bezczelności”, zaś „lasy i wielkie pola Gmin sprawiają, że Biedota, która na nich polega, zbytnio przypomina *Indian*” [cytat podany przez Thompsona, **Op. Cit.**, s. 163]. W innym miejscu Thompson przekonuje, że grunta gminne „zaczęły być postrzegane jako niebezpieczne ośrodki nieposłuszeństwa [...] Dorobiono ideologię do swoich interesów. Dla dżentelmenów stało się kwestią dbałości o ducha wspólnego dobra, by usuwać chaty postawione na gruntach gminnych i sprowadzać swoich wyrobników do życia w podległości [...]” [**The Making of the English Working Class (Geneza angielskiej klasy robotniczej)**, ss. 242-3].

Grunta gminne dawały przedstawicielom klas pracujących pewien stopień niezależności. Pozwalało im to na bycie „bezczelnymi” w stosunku do „lepszycy” od siebie. Musiano więc położyć temu kres, gdyż taki stan rzeczy podkopywał same korzenie stosunków władzy w społeczeństwie. Grunta gminne **zwiększały** wolność zwyczajnych ludzi i sprawiały, że byli oni mniej skorzy do spełniania rozkazów i godzenia się na pracę najemną. Ważne jest też odniesienie do „Indian”, ponieważ niezależność i swoboda rdzennych Amerykanów została dobrze udokumentowana. Wspólną cechą obu kultur była komunalna własność środków produkcji i swobodny do nich dostęp (korzystanie z dóbr, których się nie posiada na własność – ang. usufruct). Zostanie to dokładniej omówione w sekcji I.7 (Czy wolnościowy socjalizm zniszczy indywidualność?).

Wczesny amerykański ekonomista Edward Wakefield zauważył w r. 1833, że „tam, gdzie ziemia jest tania i wszyscy są wolni, gdzie każdy, który sobie tego życzy, może łatwo otrzymać kawałek roli dla siebie, tam praca jest nie tylko drogą, gdyż uwzględnia wkład robotnika w wykonanie wyrobu, lecz także pojawia się trudność z nabyciem siły roboczej za jakąkolwiek cenę” [**England and America**, cytat podany przez Jeremy Brechera i Tima Costello, **Commonsense for Hard Times (Zdrowy rozsądek na ciężkie czasy)**, s. 24].

Ogradzanie gruntów gminnych (niezależnie od tego, jaką przybrało formę – w sekcji F.8.5 przeczytasz o jego amerykańskim odpowiedniku) rozwiązało obydwie problemy – wysokich kosztów pracy oraz wolności i godności pracownika. Ogradzania są doskonałym ob-

razem zasady, że kapitalizm wymaga państwa, by sobie zapewnić, żeby większość ludzi nie miała swobodnego dostępu do żadnych środków utrzymania, a więc musiała sprzedawać siebie kapitalistom, by przeżyć. Nie ma cienia wątpliwości, że gdyby europejskie chłopstwo zostało “pozostawione w spokoju” przez państwo, i wolno by było mu w dalszym ciągu prowadzić swoje praktyki zbiorowej uprawy ziemi (użyliśmy tu określenia “zbiorowa uprawa ziemi”, ponieważ, jak wykazuje Kropotkin w **Pomocy wzajemnej**, chłopci nie tylko dzielili się ziemią, ale również wieloma pracami w gospodarstwach), kapitalizm nie mógłby zdobyć żadnych przyczółków (więcej o europejskich formach ogradzania zobacz w **Mutual Aid (Pomocy wzajemnej)**, ss. 184-189). Kropotkin zauważa, że “przypadki gminu samego wydzielającego sobie ziemię na własność były rzadkie, to państwo wszędzie zmuszało chłopów do przeprowadzenia podziału gruntów, albo po prostu faworyzowało przywłaszczanie sobie wspólnych gruntów przez osoby prywatne”, czyli szlachtę i bogaczy. [**Mutual Aid (Pomoc wzajemna)**, s. 188].

Stąd twierdzenie Kropotkina, że “mowa o naturalnej śmierci wspólnoty wiejskiej [albo gruntów gminnych w Anglii] za sprawą praw ekonomii to równie złośliwy żart, co mówienie o naturalnej śmierci żołnierzy zmasakrowanych na polu bitwy” [**Op. Cit.**, s. 189].

Podobnie jak w czasach nam współczesniejszych w faszystowskim Chile [i w Polsce epoki stanu wojennego], w Anglii “wolnorynkowy” kapitalizm został narzucony większości społeczeństwa przez elitę, wykorzystującą do tego celu autorytarne państwo. Przyznawał to Adam Smith, zwalczając interwencję państwa w swoim dziele **Bogactwo narodów**. W czasach Smitha rząd otwarcie i bezwstydnie stanowił narzędzie w rękach posiadaczy majątku. Prawo głosowania miało mniej niż 10 procent brytyjskich mężczyzn (i żadna kobieta). Zwalczając interwencję państwa, zwalczał narzucanie interesów posiadaczy majątków wszystkim innym ludziom (i, oczywiście, trzeba się zapytać, jakim cudem nazywa się “liberalnym”, nie wspominając już nawet o “wolnościowym”, taki system polityczny, w którym wielu postępuje według reguł i praw ustalonych w tak zwanym “interesie ogółu” przez nielicznych? Jak pokazuje historia, każda mniejszość, która otrzymała, albo której się daje taką władzę, zawsze **będzie** jej nadużywać w swoim własnym interesie). Dzisiaj sytuacja się odwróciła. Neoliberalowie i prawicowi libertarianie zwalczają interwencję państwa w gospodarce (tzn. regulowanie wielkiego biznesu), tak, aby zapobiec przynajmniej niewielkiemu wpływowi ogółu na władzę czy interesy elity.

Fakt, że “wolnorynkowy” kapitalizm zawsze musi być wprowadzany przez autorytarne państwo, powinien nakłonić wszystkich uczciwych “libertarian” do zadania sobie pytania: Jak “wolny” jest “wolny rynek”? I dlaczego, gdy się go wprowadza, to bogaci się bogacą, a biedni biednieją jeszcze bardziej? Tak było w Chile (patrz sekcja C.11). Szczegółowe omówienie nędzy towarzyszącej narodzinom kapitalizmu w Anglii 200 lat temu znajduje się w książce E.P. Thompsona **The Making of the English Working Class (Geneza angielskiej klasy robotniczej)**. A **People’s History of the United States (Ludowa historia Stanów Zjednoczonych)** Howarda Zinna opisuje nędzę towarzyszącą dziewiętnastowiecznemu amerykańskiemu kapitalizmowi.

F.8.4 Czy ogradzania nie są socjalistycznym mitem?

Krótką odpowiedź brzmi: nie, nie są. Chociaż włożono wiele wysiłku w przeprowadzanie analiz historycznych mających na celu zanegowanie rozmiarów ogradzań i ich wpływu, to pozostaje prostym faktem, że (cytuując sławnego historyka E.P. Thompsona) ogradzania „były dość oczywistym przypadkiem grabieży na tle klasowym, rozegranej według uczciwych reguł własności i prawa, ustanowionych przez parlament posiadaczy własności i prawników” [**The Making of the English Working Class (Geneza angielskiej klasy robotniczej)**, ss. 237-8].

Ogradzania były jednym ze sposobów, przy pomocy których został stworzony „monopol na ziemię”. Pojęcie to było używane w odniesieniu do kapitalistycznych praw własności i posiadania ziemi przez (między innymi) indywidualistycznych anarchistów. Zamiast zalecanego przez anarchistów ustroju „zajmowania i użytkowania”, monopol na ziemię pozwalał nielicznym odebrać dostęp do ziemi rzeszom. W ten sposób została stworzona klasa ludzi nie mających nic do sprzedania poza swoją pracą. Chociaż dzisiaj ten monopol w krajach rozwiniętych jest mniej ważny (mało ludzi wie, jak uprawiać ziemię), to wówczas miał istotne znaczenie dla umocnienia kapitalizmu. Mając wybór, większość ludzi wolała być niezależnymi rolnikami niż pracownikami najemnymi (patrz następna sekcja).

Jednak ta ważność ruchu ogradzania bywa umniejszana przez zwolenników kapitalizmu. Nic w tym dziwnego, ponieważ wprawiliby ich w zakłopotanie przyznanie się do tego, że stworzenie kapitalizmu wcale nie było takie „niepokalane” – w końcu kapitalizm jest odmalowywany jako niemal idealne społeczeństwo wolności. Odkrycie, że bożek ma stopy z gliny i że jego geneza ma wciąż wpływ na nasze życie, jest czymś, czemu prokapitalistyczny myśliciel musi zaprzeczyć. Zatem zapytajmy jeszcze raz: Czy ogradzania są socjalistycznym mitem? Większość tego rodzaju wypływa z lektury słynnej rozprawy historyka J.D. Chambersa „*Enclosures and the Labour Supply in the Industrial Revolution*” („Ogradzania a podaż pracy podczas rewolucji przemysłowej”) [**Economic History Review**, 2nd series, no. 5, August 1953]. W rozprawie tej Chambers próbuje obalić historię ogradzań, podaną przez Karola Marksa, oraz twierdzenia o roli, jaką one odegrały w czymś, co Marks nazwał „akumulacją pierwotną”.

Nie powinno się po nas oczekiwać, że dostarczymy obszernych materiałów w sporze, który rozgorzał nad tą kwestią. Wszystko, co możemy zrobić, to przedstawić streszczenie pracy Williama Lazonicka, który udzielił znakomitej odpowiedzi tym wszystkim, którzy twierdzą, że ogradzania były wydarzeniem historycznym bez większego znaczenia. Opieramy się tutaj na dokonanym przez autora streszczeniu swojej znakomitej rozprawy „*Karl Marx and Enclosures in England*” [**Review of Radical Political Economy**, no. 6, Summer, 1974]. Można je znaleźć w jego książkach **Competitive Advantage on the Shop Floor** i **Business Organisation and the Myth of the Market Economy**. Przeciwno socjalistycznemu opisowi ogradzań wysuwane są trzy główne argumenty. Zajmiemy się nimi po kolei.

Po pierwsze, często się twierdzi, że ogradzania wepchnęły pozbawionego korzeni chałupnika i małorolnego chłopca do przemysłu. Jednakże tak naprawdę nikt niczego takiego nie powiedział. Teza, iż rewolucja w rolnictwie towarzysząca ogradzaniom **zwiększyła** popyt na pracę przy roli, jest słuszna. Tak twierdził Chambers i inni. I w tym cały sęk –

przez ogradzania zostały stworzone zasoby wydziedziczonych wyrobników, którzy musieli sprzedawać swój czas/wolność, żeby przeżyć. “Kluczowym przeobrażeniem nie była zmiana poziomu zatrudnienia w rolnictwie przed i po ogradzaniach, ale zmiany w stosunkach zatrudnienia, spowodowane przez reorganizację posiadłości ziemskich i ponowną dystrybucję dostępu do ziemi” [**Competitive Advantage on the Shop Floor**, s. 30]. Zatem kluczową cechą ogradzań było to, że stworzyły one podaż siły roboczej w rolnictwie, siły roboczej, która nie miała innego wyboru, jak tylko pracować dla kogoś innego. To pociągnęło w dół płace i zwiększyło popyt. Ponadto w późniejszym czasie ci robotnicy rolni, wyzuci z ziemi, mogli już przenosić się do miast w poszukiwaniu lepszej pracy.

Po drugie, przekonuje się, że liczba właścicieli drobnych farm wzrosła, albo w najgorszym razie zmniejszyła się nieznacznie, a więc ruch ogradzania nie miał znaczenia. I znów mamy tu do czynienia z niezrozumieniem sedna sprawy. Właściciele drobnych farm mogą już zatrudniać pracowników najemnych (tzn. stawać się kapitalistycznymi farmerami, w odróżnieniu od niezależnych chłopów-gospodarzy). Jak zauważa Lazonick, “prawdą jest, że po roku 1750 niektórzy małorolni chłopcy w dalszym ciągu siedzieli na swojej własnej roli i uprawiali ją. Ale w świecie kapitalistycznego rolnictwa włościanie pracujący własnymi rękami już nie odgrywali znaczącej roli przy wyznaczaniu kierunków jego rozwoju. Pracujące samodzielnie włościanstwo zanikło jako klasa społeczna mogąca wpływać na ewolucję gospodarowania brytyjskiego społeczeństwa” [**Op. Cit.**, s. 32].

Po trzecie, często się twierdzi, że to przyrost naturalny, a nie ogradzania, był tym, co spowodowało gwałtowny wzrost podaży pracy najemnej. A więc czy przyrost naturalny był ważniejszy niż ogradzania? Maurice Dobbs przekonuje, że “stulecia, podczas których nastąpiło najszybsze formowanie się proletariatu, wykazywały dążenia raczej do wolnego niż szybkiego przyrostu naturalnego ludności, zaś deficyt albo obfitość rezerw siły roboczej w różnych krajach nie wykazywała żadnej korelacji z porównywalnymi różnicami tempa przyrostu naturalnego tych krajów” [Maurice Dobbs, **Studies in Capitalist Development (Studia nad rozwojem kapitalizmu)**, s. 223]. I do tego jeszcze wysuwający argumenty o przyroście naturalnym pomijają kwestię, czy zmiany społeczeństwa wywołane przez ogradzania i narodziny kapitalizmu przypadkiem nie miały wpływu na tendencję do wcześniejszego zawierania małżeństw i zakładania większych rodzin po roku 1750. Lazonick przekonuje, że “istnieją powody, by mniemać, że tak było” [**Op. Cit.**, s. 33]. I oczywiście jeszcze wykorzystywanie pracy dzieci w fabrykach stworzyło bodźce ekonomiczne, by mieć więcej dzieci. Bodźce te były dziełem powstającego systemu kapitalistycznego. Przede wszystkim Lazonick zauważa, że “przekonywanie, że to wysoki przyrost naturalny spowodował gwałtowne zwiększenie się podaży siły roboczej w przemyśle, jest przemilczaniem tych momentalnych przeobrażeń społecznych” towarzyszących narodzinom kapitalizmu [**Business Organisation and the Myth of the Market Economy**, s. 273].

Inaczej mówiąc, istnieją ważne powody, by sądzić, że ogradzania w najmniejszym stopniu nie były jakimś tam mitem socjalistów. I tak naprawdę odegrały kluczową rolę w rozwoju kapitalizmu. Jak przyznaje sam Lazonick, “Chambers nie zrozumiał właściwie [...] argumentacji dotyczącej ‘instytucjonalnego stworzenia’ sproletaryzowanej (tzn. nie mającej ziemi) siły roboczej. W istocie, logika i materiał dowodowy przedstawiony przez samego Chambersa zdaje się

potwierdzać marksowską [i anarchistyczną!] argumentację, o ile oczywiście jest ona właściwie rozumiana” [Op. Cit., p. 273].

F.8.5 A co należy sądzić o braku ogradzań w obu Amerykach?

Ruch ogradzania był tylko jednym z wielu sposobów tworzenia “monopolu na ziemię”, zapewniającego stworzenie klasy robotniczej. Warunki, jakim stawały czoła klasy rządzące w obu Amerykach były wyraźnie odmienne od warunków Starego Świata. A zatem “monopol na ziemię” przybrał tam odmienną formę. W obu Amerykach ogradzania nie miały znaczenia, gdyż prawa zwyczajowe użytkowania ziemi tak naprawdę nie istniały. Tutaj problemem było (oczywiście po wyeliminowaniu pierwotnych użytkowników ziemi) to, że istniały ogromne połacie gruntów do wykorzystania, które były dostępne dla ludzi.

Nic zatem dziwnego, że miał miejsce pęd do niezależnego gospodarowania. A to popchnęło do góry cenę pracy przez redukcję podaży. Odnajdowanie robotników chcących pracować dla kapitalistów za stawki wystarczająco niskie, by zapewnić im dostateczne zyski, okazywało się trudne. I to właśnie na skutek trudności ze znalezieniem wystarczająco taniej siły roboczej kapitaliści w obu Amerykach zaczęli szukać oparcia w niewolnictwie. Gdy wszystkie uwarunkowania są jednakowe, praca najemna **jest wydajniejsza** niż niewolnictwo. Ale we wczesnej Ameryce uwarunkowania **nie były** jednakowe. Dostęp do taniej (a wręcz darmowej) ziemi oznaczał, że ludzie pracy mieli wybór. I niewielu zapragnęło stać się pracownikami najemnymi. Z tego powodu kapitaliści uciekli się do wprowadzenia niewolnictwa na Południu i “monopolu na ziemię” na Północy i Zachodzie.

Działo się tak dlatego, że jak powiedział Maurice Dobbs, “dla życzących sobie odtworzenia kapitalistycznych stosunków produkcji w nowym kraju stało się jasne, że kamieniem węgielnym ich przedsięwzięcia musi być zawężenie grona posiadaczy ziemi do mniejszości i wykluczenie większości z jakiegokolwiek udziału w [produktywnej] własności” [Studies in Capitalist Development (Studia nad rozwojem kapitalizmu), ss. 221-2]. Jak to ujął pewien radykalny historyk, “gdy ziemia jest ‘za darmo’ albo ‘tania’, jak to było w różnych regionach Stanów Zjednoczonych do lat trzydziestych XIX wieku, to wówczas farmerzy nie odczuwają przymusu, by stosować technologię pozwalającą na obniżanie kosztów pracy. W rezultacie, ‘niezależna produkcja gospodarska’ [...] opóźniła rozwój kapitalizmu [...] pozwalając wielkiej części ludności na uniknięcie pracy najemnej” [Charlie Post, “The ‘Agricultural Revolution’ in the United States”, ss. 216-228, Science and Society, vol. 61, no. 2, s. 221].

I to właśnie dokładnie ta możliwość (tzn. możliwość niezależnej produkcji) była tym, co musiało zostać zniszczone, ażeby mógł się rozwijać kapitalistyczny przemysł. Państwo musiało pogwałcić święte prawa “podaży i popytu”, kontrolując dostęp do ziemi – aby zapewnić normalne funkcjonowanie “podaży i popytu” na rynku pracy (tzn. aby pozycja przetargowa na tym rynku była korzystniejsza dla pracodawcy niż pracobiorcy). Odkąd ta sytuacja stała się typowa (tzn. gdy możliwość samozatrudnienia została skutecznie wyeliminowana), to można było już przyjąć (wspartą protekcjonizmem) politykę “laissez-faire”, i wykorzystywać działania państwa jedynie do ochrony własności prywatnej przed działaniami wydziedziczonych.

Zatem jak osiągnięto takie przeobrażenie stanu posiadania ziemi?

Zamiast pozwalać osadnikom na zakładanie swoich własnych farm, jak to miało miejsce przed latami trzydziestymi XIX wieku, państwo wkroczyło do akcji – od chwili, gdy wojsko wyczyściło obszary położone na wschód od Mississipi z pierwotnych użytkowników ziemi. Najgłówniejszą rolą państwa było narzucenie prawnych ram własności nieużytkowanej ziemi. Grunty ukradzione rdzennym Amerykanom były sprzedawane na aukcjach najwyżej licytującym, mianowicie spekulantom, którzy potem odsprzedawali je farmerom. Proceder ten został zapoczątkowany tuż *“po rewolucji, gdy olbrzymie połacie ziemi były wykupywane przez bogatych spekulantów”*, a ich roszczenia wspierało prawo [Howard Zinn, **A People's History of the United States (Ludowa historia Stanów Zjednoczonych)**, s. 125]. Zatem ziemia, która powinna być wolna, była sprzedawana pragnącym jej farmerom, i nie liczni wzbogacali się kosztem wielu. Nie tylko zwiększało to nierówności w społeczeństwie, ale również sprzyjało rozwojowi pracy najemnej – przymus płacenia za ziemię sprawiał, że wielu imigrantów pozostawało na wschodnim wybrzeżu, dopóki nie uzbierało wystarczającej sumy pieniędzy. Z tego powodu powiększone zostały szeregi ludzi, nie mających innego wyboru, jak tylko sprzedawać swoją pracę. Stało się tak wskutek opieki państwa nad nieużytkowaną ziemią. Fakt, że ziemia w końcu zazwyczaj i tak trafiała w ręce farmerów nie odwrócił już (nie mógł odwrócić) stworzonej przez taką politykę zmiany układu sił między klasami.

Taka była też zasadnicza rola rozmaitych *“Ustaw o gospodarstwach”*, i w ogóle *“Federalne prawo dotyczące posiadania ziemi w XIX stuleciu przewidywało sprzedaż na publicznych aukcjach większości gruntów państwowych najdrożej je licytującym [...] Rzeczywiscie osadnicy byli zmuszani do odkupywania ziemi od spekulantów za ceny znacznie przewyższające minimalną cenę federalną”* (na co niewielu ludzi mogło sobie w jakikolwiek sposób pozwolić) [Charlie Post, **Op. Cit.**, s. 222]. Trudno się więc dziwić, że indywidualistyczni anarchiści popierali system własności ziemi polegający na *“zajmowaniu i użytkowaniu”* jako kluczową drogę powstrzymywania kapitalistycznej i ziemiańskiej lichwy, jak również zahamowania rozwoju samego kapitalizmu.

Ta zmiana sposobu przywłaszczania sobie ziemi miała znaczące skutki dla rolnictwa i dla opłacalności podejmowania uprawy ziemi przez imigrantów. Jak zauważa Post, *“kiedy społeczne uwarunkowania uzyskiwania i utrzymywania własności ziemi zmieniają się, jak to się stało na Środkowym Zachodzie między 1830 a 1840 r. , to wtedy pęd do zachowania [własności i kontroli nad ziemią w rękach rodziny] [...] przynosi zupełnie inne rezultaty. W celu spłacania coraz większych długów hipotecznych, pożyczek i podatków, gospodarstwa rodzinne zostały zmuszone do wyspecjalizowania się w produkcji plonów na sprzedaż i do przeznaczania na rynek coraz większych ilości swoich plodów”* [Op. Cit., s. 221-2].

Dlatego by płacić za ziemię, która niegdyś była darmowa, farmerzy zaciągali długi. I coraz bardziej szukali środków do ich spłacania na rynku plodów rolnych. Dlatego *“system federalnej własności ziemi, przeobrażając ziemię w towar i pobudzając spekulowanie tym towarem, uzależnił dalsze posiadanie swoich gruntów przez farmerów ze Środkowego Zachodu od rynku”* [Charlie Post, **Op. Cit.**, s. 223]. Odkąd farmerzy zaczęli działać na rynku, musieli inwestować w nowe maszyny i to zadłużało ich jeszcze bardziej. W obliczu niskich zbiorów albo

wysycenia rynku nie mogli spłacić swoich pożyczek. Żeby to zrobić, musieli sprzedawać swoje farmy. W roku 1880 już 25% wszystkich farm było w rękach dzierżawców wielkich posiadaczy. I odsetek ten stale rósł.

Oznacza to, że wygłaszane przez Murraya Rothbarda komentarze typu *“odkąd ziemia została nabyta przez osadnika, zanikała niesprawiedliwość”* [**The Ethics of Liberty (Etyka wolności)**, s. 73], są nonsensem – niesprawiedliwość była przenoszona na inne grupy społeczeństwa. A to, wraz z dziedzictwem pierwotnej niesprawiedliwości, było kontynuowane i pomagało przekształcić społeczeństwo w kapitalistyczne. Na dodatek jego komentarze na temat *“ustanowienia w Ameryce Północnej prawdziwie wolnościowego systemu własności ziemi”* byłyby czymś, czemu indywidualistyczni anarchiści postawiliby bardzo poważne zarzuty! [**Ibid.**].

Tak więc działania państwa, polegające na ograniczaniu swobodnego dostępu do ziemi, uzależniły robotników od pracy najemnej. Do tego jeszcze *“przeobrażenia społecznych stosunków własności w rolnictwie Północy przygotowały grunt pod ‘rewolucję rolną’ lat czterdziestych i pięćdziesiątych XIX wieku [...] Rosnące długi i podatki zmusiły do konkutowania ze sobą gospodarstwa rodzinne Środkowego Zachodu jako producentów towarów – po to, żeby utrzymać swoją ziemię [...] Przeobrażenia te [...] były najważniejszym warunkiem wstępnym rozwoju przemysłowego kapitalizmu w Stanach Zjednoczonych”* [**Ibid.**, s. 226].

Oprócz zagarniania ziemi i rozdzielania jej w taki sposób, by przyniosło to korzyść kapitalistycznemu przemysłowi, *“rząd odegrał swoją rolę pomagając bankierom i krzywdząc farmerów; utrzymywał stałą ilość pieniędzy w obiegu – wyliczoną na podstawie parytetu dostępnego w danej chwili złota – podczas gdy zaludnienie wzrastało, zatem dostępnych pieniędzy było coraz mniej. Farmer musiał spłacać swoje długi w dolarach, które coraz trudniej było uzyskać. Bankierzy po zwrocie pożyczek dostawali dolary warte więcej niż w chwili ich udzielania – były to swojego rodzaju dodatkowe odsetki, pobierane niezależnie od naliczania zwykłych odsetków. I to właśnie dlatego [...] ruchy farmerskie [musimy wtrącić: takie jak ruch indywidualistycznych anarchistów] [...] [dyskutowały o potrzebie] wpuszczenia do obiegu większej ilości pieniędzy”* [Howard Zinn, **Op.Cit.**, s. 278].

Dlatego to przede wszystkim działania państwa spowodowały przekształcenie Ameryki z kraju niezależnych pracowników w kraj kapitalistyczny. Stwarzając i egzekwując *“monopol na ziemię”* (w którym najważniejsza była państwowa własność niezajmowanej ziemi i wprowadzanie praw służących wielkim właścicielom) państwo zagwarantowało przesunięcie się równowagi sił na korzyść klasy kapitalistów. Eliminując możliwość gospodarowania na swojej własnej ziemi rząd Stanów Zjednoczonych wypracował swoją rodzimą formę ogradzania i budowania bezrolnej siły roboczej, nie mającej innego wyboru, jak tylko sprzedawać swoją wolność na *“wolnym rynku”*. W połączeniu z protekcjonizmem umożliwiło to przekształcenie społeczeństwa amerykańskiego z przedkapitalistycznego w kapitalistyczne. Nie było w tych przeobrażeniach niczego *“naturalnego”*.

Nie dziwny się zatem, że anarchoindywidualista J.K. Ingalls zaatakował *“monopol na ziemię”* w następujących słowach:

“Ziemia, wraz ze swymi ogromnymi zasobami bogactw naturalnych, swoją samorodną produkcją i swą żyzną glebą, ten darmowy dar Boży i wspólne dziedzictwo ludzkości, była przez długie stule-

cia trzymana w garści jednej gromady ciemężycieli prawem podboju i prawem odkrycia; zaś teraz trzyma ją w garści inna gromada ciemężycieli – prawem zakupu od tamtych ludzi. Całe naturalne wyposażenie człowieka [...] zostało samozwańczo nazwane czyjąś własnością; sama zaś osoba człowieka również nie uciekła przed nienasyconymi szczękami chciwości. Pogwałcenie przez nie jego praw i mienia zaowocowało [...] przystrojeniem własności w moc kumulowania dochodów” [cytat z Jamesa Martina, *Men Against the State*, s. 142].

F.8.6 Jak ludzie pracy patrzyli na narodziny kapitalizmu?

Najlepszym dowodem na to, jak bardzo kapitalizm był znienawidzony, są narodziny i wzrost ruchu socjalistycznego na całym świecie, we wszystkich jego formach. Nie jest zbiegiem okoliczności, że rozwojowi kapitalizmu towarzyszyły narodziny teorii socjalistycznych. Lecz żeby w pełni zrozumieć, jak bardzo różnił się kapitalizm od wcześniejszych systemów ekonomicznych, przeanalizujemy wczesny kapitalizm w Stanach Zjednoczonych, który dla wielu “libertarian” jest **dowodem** w argumentacji typu “kapitalizm równa się wolność”.

Wczesna Ameryka była zdominowana przez produkcję rzemieślniczą – indywidualną własność środków produkcji. W przeciwieństwie do kapitalizmu system taki **nie cechuje się** oddzieleniem pracownika od jego środków utrzymania. Większość ludzi nie musiała pracować dla kogoś innego, i nie pracowała. Jak zauważa Jeremy Brecher, w roku 1831 “ogromną większość Amerykanów stanowili farmerzy pracujący na swojej własnej ziemi, przede wszystkim w celu zaspokojenia swoich własnych potrzeb. Większość pozostałych stanowili pracujący dla siebie samych rzemieślnicy, kupcy, handlarze i profesjonaliści. Inne klasy społeczne – robotnicy i przemysłowcy na Północy, niewolnicy i plantatorzy na Południu – były stosunkowo nieliczne. Ogromna większość Amerykanów była niezależna i wolna od słuchania czyichkolwiek rozkazów” [**Strike! (Strajk!)**, s. xxi]. Uwarunkowania te stwarzały wysokie koszty pracy nabywanej (najemnej). Zapewniały też istnienie instytucji niewolnictwa.

Jednakże wraz z przybliżaniem się połowy XIX stulecia gospodarka zaczęła się zmieniać. Rozpoczęło się wszczepianie kapitalizmu w amerykańskie społeczeństwo, wraz z poprawą stanu infrastruktury, co pozwoliło rozwijać się rynkom wyrobów przemysłowych. Wkrótce też na skutek (wspieranej przez państwo) kapitalistycznej konkurencji, produkcja rzemieślnicza została zastąpiona przez pracę najemną. Tak “wyewoluował” nowoczesny kapitalizm. Wielu pracowników rozumiało swoje narastające podporządkowanie pracodawcom (“panom”, jak by powiedział Adam Smith), odnosiło się do niego z niechęcią i sprzeciwiało się mu. Sytuacja ta była nie do pogodzenia z zasadami wolności i niezależności ekonomicznej, cechującymi dotychczasowe życie w Ameryce. Zasady te głęboko się odcisnęły w zbiorowej świadomości w dniach wczesnej Ameryki. Na przykład w roku 1854 grupa wykwalifikowanych wytwórców fortepianów napisała, że “bardzo jeszcze odległy jest dzień, w którym oni [zarabiający pensje] tak bardzo zapomną o tym, co przystoi człowieczeństwu, ażeby szukać chwały w systemie, który został im narzucony przez konieczność życiową, w sprzeczności z ich uczuciami niezależności i szacunku dla samych siebie. Oby handlowi fortepianami zostały oszczędzone takie pokazy upodlającej władzy dzisiejszego systemu [pracy najemnej]” [cytat po-

dany przez Brechera i Costello, **Common Sense for Hard Times (Zdrowy rozsądek na ciężkie czasy)**, s. 26].

Najwyraźniej klasy pracujące nie uznawały pracy za dniówkę, zamiast pracy dla samych siebie i sprzedawania swoich własnych wyrobów, za krok ku wolności czy godności osobistej. Różnica między sprzedawaniem wytworów swojej pracy a sprzedawaniem samej pracy została dostrzeżona i potępiona (*“kiedy wytwórca [...] sprzedaje swój wyrób, zachowuje samego siebie. Ale kiedy przychodzi mu sprzedawać swoją pracę, sprzedaje samego siebie [...] rozszerzenie [pracy najemnej] na pracowników wykwalifikowanych zostało przez nich uznane za symbol głębszych zmian”* [Norman Ware, **The Industrial Worker, 1840-1860**, s. xiv]). Rzeczywiście, pewna grupa robotników przekonywała, że są oni *“niewolnikami w najściślejszym znaczeniu tego słowa”*, gdyż muszą *“harować od wschodu Słońca do jego zajścia dla swoich panów – zawsze dla panów, na swój chleb codzienny”* [cytat podany przez Ware’a, **Op. Cit.**, s. 42]. Inna zaś grupa robotników twierdziła: *“system fabryczny zawiera w sobie składniki niewolnictwa. Sądzymy, że nikt przy zdrowych zmysłach nie może temu zaprzeczyć. I każdy dzień przyczynia się do wzrostu mocy ucieleśnionej w suwerenności tego systemu, gdy tymczasem suwerenność ludzi pracy zmniejsza się w takim samym stopniu”* [cytat podany przez Brechera i Costello, **Op. Cit.**, s. 29].

Niemal wraz z pojawieniem się pracowników najemnych zaczęły pojawiać się strajki, burzenie maszyn, zamieszki, związki zawodowe i wiele innych form oporu. Argument Johna Zerzana, że *“bezwzględny atak na historyczne prawa pracownika do wolnego czasu, samokształcenia, nabywania umiejętności zawodowych i zabawy osiągnął swój szczyt w chwili narodzin systemu fabrycznego”* jest niezwykle trafny [**Elements of Refusal**, s. 105]. I był to atak, któremu robotnicy przeciwstawiali się ze wszystkich swoich sił. W odpowiedzi na podporządkowanie ich *“prawu wartości”*, robotnicy buntowali się i próbowali się zorganizować, by walczyć z potęgami, które stały im na drodze i by zastąpić istniejący system systemem spółdzielczym. Działacze związku zawodowego drukarzy przekonywali: *“uwazamy taką organizację [związek zawodowy] nie tylko za dokonującą natychmiastowego ulżenia naszej doli, ale także za istotne narzędzie ostatecznego zniszczenia owych nienaturalnych stosunków, jakie obecnie występują między interesami klasy pracodawców a interesami klasy pracobiorców [...] Gdy zdecydujemy, że ludzka praca nie będzie już więcej sprzedawana spekulantom, gdy ludzie pracy staną się swoimi własnymi szefami, by posiadać swą pracę na własność i radować się nią i jej owocami, wtedy konieczność równoważenia cen zaginie, a praca zostanie na zawsze wybawiona od kontroli kapitalisty”* [cytat z Brechera i Costello, **Op. Cit.**, ss. 27-28].

Trudno się więc dziwić, czemu najemni robotnicy uważali kapitalizm za formę *“niewolnictwa”* i dlatego określenie *“płatne niewolnictwo”* stało się tak popularne w ruchu anarchistycznym. Odzwierciedlało ono tylko uczucia tych, którzy doświadczali życia w systemie płac po raz pierwszy i wkrótce przyłączyli się do ruchu socjalistycznego i anarchistycznego. Historyk świata pracy Norman Ware zauważa, że *“określenie ‘płatny niewolnik’ cieszyło się o wiele większym powodzeniem w latach czterdziestych [XIX wieku] niż dzisiaj. Nie było wcale uważane za pustą figurę retoryczną mówcy stojącego na styropianie. To by zaś sugerowało, że określenie to ucierpiało jedynie na skutek zwyczajnej degradacji języka, że stało się frazesem, a nie że stanowi grubo przesadzoną charakterystykę sytuacji”* [**Op. Cit.**, s. xvff].

Takie reakcje robotników na doświadczenie pracy najemnej są ważne, gdyż wykazują, że kapitalizm żadną miarą nie jest “naturalny”. Faktem jest, że pierwsze pokolenie robotników próbowało unikać pracy najemnej, kiedy to tylko było możliwe. A to dlatego, że ludzie ci nienawidzili narzucanego im przez nią ograniczania swobody. Zdawali oni sobie doskonale sprawę z tego, że praca najemna to płatne niewolnictwo – że są zdecydowanie **pozbawieni wolności** w godzinach pracy i podporządkowani woli kogoś innego. I chociaż dzisiaj wielu ludzi pracy przyzwyczało się do pracy najemnej (mimo, że często nienawidzi swojej posady czy zawodu), to rzeczywiste występowanie oporu przeciwko rozwojowi kapitalizmu dobrze wykazuje jego nieodrodnie autorytarny charakter. Dopiero gdy inne możliwości wyboru zostały pozamykane, a kapitałści dostali ułatwienia na “wolnym” rynku za sprawą działań państwa, ludzie rzeczywiście się z tym pogodzili i przyzwyczaili do pracy najemnej.

Sprzeciw wobec pracy najemnej i faszyzmu fabrycznego był i jest powszechny. Zdaje się występować wszędzie, gdzie ludzie się z nimi stykają. “Badania wykazały”, streszcza William Lazonick, “że ‘urodzony na wolności Anglik’ z osiemnastego wieku – nawet taki, który siłą okoliczności musiał się podporządkować pracy najemnej w rolnictwie – wytrwale opierał się przekroczeniu drzwi kapitalistycznego warsztatu” [**Business Organisation and the Myth of the Market Economy**, s. 37].

Tak więc kapitalizm, daleki od bycia “naturalnym” etapem rozwoju, został narzucony społeczeństwu ludzi wolnych i niezależnych przy pomocy działań państwa. Ci robotnicy, którym przyszło żyć w tym czasie, postrzegali go jako “nienaturalne stosunki” i organizowali się, żeby je przezwyciężyć. Uczucia i nadzieje tego rodzaju wciąż jeszcze istnieją. I będą istniały aż do czasu, gdy się zorganizujemy i “zniesiemy system płac” (cytując preambułę IWW) oraz popierające go państwo.

F.8.7 Dlaczego historia kapitalizmu jest ważna?

Po prostu dlatego, że daje nam ona zrozumienie tego, czy rzeczywiście ustrój ten jest “naturalny” i czy można go uważać za wolny i sprawiedliwy. Jeżeli ustrój został zbudowany przemocą, na drodze działań państwa i innymi niesprawiedliwymi środkami, to wtedy pozorną “wolność”, jakiej obecnie doświadczamy w jego ramach, jawi nam się jako oszustwo – oszustwo skrywające niepotrzebne i szkodliwe stosunki panowania, ucisku i wyzysku. Ponadto spoglądając na to, jak stosunki charakterystyczne dla kapitalizmu były postrzegane przez pierwsze pokolenie płatnych niewolników, przypominamy sobie, że chociaż wielu ludzi przyzwyczało się do takiego stanu rzeczy i uważa go za normalny (czy nawet naturalny), to wcale naprawdę on taki nie jest.

Murray Rothbard doskonale zdaje sobie sprawę ze znaczenia historii. Przyznał on, że “moralne oburzenie” socjalizmu rodzi się z argumentacji, iż “kapitałści ukradli prawowitą własność robotników, i dlatego istniejące uprawnienia do skumulowanego kapitału są niesprawiedliwe”. Przekonuje dalej, że przyjmąwszy “tę hipotezę, musimy przyznać, że cały dalszy pęd zarówno do marksizmu, jak i anarcho-syndykalizmu wynika z niej całkiem logicznie” [**The Ethics of Liberty (Etyka wolności)**, s. 52].

Zatem niektórzy z prawicowych libertarian są świadomi tego, że obecni posiadacze własności czerpią obfite korzyści z przemocy i działań państwa, jakie miały miejsce w przeszłości. Murray Rothbard przekonuje (w **Etyce wolności [The Ethics of Liberty]**, s. 57), że jeśli dla danej własności nie można znaleźć prawowitych właścicieli, to po prostu staje się ona znów niczyja i przypadnie pierwszej osobie, która ją sobie przywłaszczy i wykorzysta. Zaś jeśli obecni właściciele nie są naprawdę tymi, którzy dopuścili się zbrodni, to nie ma wcale powodu, by pozbawiać ich posiadanej własności; skoro nie można już odnaleźć prawowitych właścicieli, to obecni mogą utrzymywać swoją własność jako pierwsi ludzie z niej korzystający (oczywiście, ci którzy posiadają kapitał i ci, którzy go wykorzystują to zazwyczaj odmienni ludzie, ale tu pominiemy tę oczywistą kwestię).

Zatem, skoro wszyscy pierwotni właściciele i pierwotnie wydziedziczeni od dawna nie żyją, to niemal wszystkie obecne tytuły własności są posiadane sprawiedliwie, za wyjątkiem własności skradzionej w ostatnich czasach. Zasada jest prosta: wywłaszczyć przestępców, przywrócić własność ograbionym, o ile można ich znaleźć, zaś w innym wypadku pozostawić tytuły własności w obecnych rękach (ponieważ plemiona rdzennych Amerykanów władały ziemią **kolektywnie**, to taka polityka miałaby ciekawy wpływ na USA. Oczywiście nie musi się to stosować do plemion, które zostały wyteńczone. Ale czy podobna prawicowa libertariańska polityka uznawałaby takie kolektywne, niekapitalistyczne roszczenia do własności? Szczerze w to wątpimy, ale moglibyśmy się mylić — Manifest Partii Libertariańskiej stwierdza, że zostaną przywrócone “słuszne” prawa własności rdzennych Amerykanów. A kto wyznaczy, które są “słuszne”? I zważywszy na to, że rdzennym Amerykanom odda się grunta federalne, do których nikt nie będzie wysuwał roszczeń, całkiem prawdopodobnym się zdaje, że ich **pierwotne** ziemie nie zostaną zwrócone).

Oczywiście tego, że w ten sposób bogaci uzyskają natychmiastową przewagę na nowym, “czystym” rynku, już się nie wspomina. Wielkie korporacje, które przez ochronę i wsparcie ze strony państwa zbudowały swoje imperia i infrastrukturę przemysłową, wciąż będą miały doskonałą pozycję wyjściową do dalszego opanowywania rynku. Utrzymają swoją własność również bogaci posiadacze ziemscy, czerpiący korzyści z bankructw drobnych gospodarstw farmerskich na skutek opodatkowania gruntów przez państwo i z rent dzierżawnych uwarunkowanych istnieniem “monopolu na ziemię”. Najbogatsi uzyskają ogromną przewagę już w chwili startu, i to znacznie większą od wystarczającej do tego, aby utrzymali się na swoim miejscu. Ostatecznie, transakcje między pracownikiem a właścicielem wykazują tendencję do wzmacniania istniejących nierówności, a **nie** ich zmniejszania (a ponieważ właściciele mogą przenieść swój kapitał gdzie indziej albo sprowadzać nowych, niżej opłacanych pracowników z całego świata, to prawdopodobnie nadal tak pozostanie).

Tak więc proponowane przez Rothbarda “rozwiązanie” problemu stosowania siły w przeszłości zdaje się być (w istocie) usprawiedliwieniem istniejących tytułów własności, nie zaś próbą zrozumienia czy naprawienia tego problemu. Wszczynianie stosowania siły, które miało miejsce w przeszłości, było tym, co ukształtowało społeczeństwo na modłę kapitalistyczną i dalej kształtuje je dzisiaj. Końcowym skutkiem teorii Rothbarda jest pozostawienie obecnego stanu rzeczy mniej więcej bez zmian, ponieważ dawni zbrodniarze umarli, i umarli ich ofiary.

Jednakże czymś, czego Rothbard nie potrafi zauważyć, jest fakt, że **skutki** tych działań państwa i przemocy z odległej przeszłości są wciąż wśród nas obecne. W ogóle nie jest on w stanie przyznać, że zagrabienie produktywnego mienia miało większy wpływ na społeczeństwo niż sam fakt kradzieży. Kradzież dóbr **będących środkami produkcji** kształtuje społeczeństwo na tyle różnych sposobów, że cierpią na tym **wszyscy** (z dzisiejszym pokoleniem włącznie). Tego zaś (tych uwarunkowań zewnętrznych powstałych na skutek kradzieży) nie da się łatwo rozwikłać na drodze “rozwiązań” indywidualistycznych.

Weźmy jakiś przykład, który będzie nieco przydatniejszy od podawanego przez Rothbarda (mianowicie od ukradzionego zegarka). Zegarka tak naprawdę nie można wykorzystać do pomnażania majątku (choćby jeśli ukradnę zegarek, sprzedam go i kupię za to zwycięski los na loterii, czy ma to znaczyć, że powinienem zatrzymać swoją nagrodę po zwróceniu właścicielowi pieniężnej wartości jego zegarka? Bez początkowej kradzieży nie wygrałbym nagrody na loterii, lecz oczywiście jej wartość mocno przewyższa wartość mojej kradzieży. Czy pieniądze wygrane na loterii są moje?). Weźmy raczej jako przykład narzędzie produkcji niż zegarek.

Przypuśćmy, że zatonął statek i fale wyrzuciły 50 ludzi na brzeg jakiejś wyspy. Pewna kobieta przezornie zabrała nóż ze statku. Potem została nieprzytomna wyrzucona na brzeg. Nagle nadchodzi mężczyzna i kradnie jej nóż. Gdy kobieta odzyskuje przytomność, nie jest w stanie sobie przypomnieć, czy udało jej się zabrać ze sobą nóż na wyspę, czy też nie. Mężczyzna utrzymuje, że to on zabrał nóż ze sobą. Nikt inny niczego nie widział. Rozbitkowie decydują się na podzielenie obszaru wyspy między sobą po równo i na to, że każdy będzie pracował oddzielnie, wymieniając się dobrami z pozostałymi rozbitkami.

Jednakże mężczyzna z nożem ma przewagę nad innymi. Szybko wycina sobie drewno na dom i karczkuje pola w miejsce dzikiej roślinności. Niektórzy z pozostałych rozbitków widzą, że potrzebują noża i narzędzi nim wyciosanych, ażeby ich byt stał się czymś lepszym niż tylko zwykłym przetrwaniem. Zatrudniają się więc u posiadacza noża. Wkrótce w jego rękach znajduje się już nadwyżka dóbr, łącznie z domami i sprzętem, do którego decyduje się on zatrudniać innych. Nadwyżka ta zostaje następnie wykorzystana, by kusić coraz większą liczbę rozbitków perspektywami pracy dla niego. W zamian za dostarczane przez siebie dobra posiadacz noża zabiera sobie ziemię pozostałych rozbitków. Cała wyspa szybko staje się jego własnością; nie musi już więc wcale pracować. Jego chata jest dobrze wyposażona i niesamowicie luksusowa. Jego pracownicy stoją wobec wyboru: słuchać jego rozkazów albo zostać wyrzuconymi z pracy (tzn. wypędzonymi z wyspy, a więc wrzucenymi z powrotem do wody na pewną śmierć). Później właściciel wyspy umiera i zostawia swój nóż synowi. Kobieta, do której nóż ten pierwotnie należał, umarła już dużo wcześniej, bezdzietnie.

Zauważcie, że kradzież nie obejmowała zagarnięcia jakiegoś gruntu. Wszyscy mieli jednakowy dostęp do ziemi. Początkowa kradzież noża była tym, co zapewniło mężczyźnie władzę na rynku. Uprzywilejowanie to pozwoliło mu zaproponować innym wybór między samodzielną pracą a pracą dla niego. Pracując dla niego rozbitkowie naprawdę uzyskiwali “korzyści” w postaci wzrostu bogactwa materialnego (i jeszcze sprawiali, że złodziejowi

życie się poprawiało). Ale skumulowany wpływ nierównych transakcji obrócił ich w faktycznych niewolników złodzieja.

Teraz zaś zastanówmy się, czy **naprawdę** wystarczyłoby samo przekazanie noża komukolwiek z jego użytkowników po wykryciu kradzieży (może złodziej wyznał komuś całą prawdę na łożu śmierci). Nawet gdyby jeszcze żyła kobieta, która kiedyś zabrała nóż ze statku, to czy sam zwrot noża **naprawdę** wynagrodziłby jej lata pracy, jaką przez lata robotkowie wkładali we wzbogacanie złodzieja albo “dobrowolne transakcje”, które zaowocowały tym, że złodziej wziął w posiadanie całą wyspę? Sprzęt wykorzystywany przez ludzi, domy, w których mieszkają i pokarm, który jedzą – wszystko to są owoce wielu godzin kolektywnej pracy. Czy oznacza to, że przekształcona dzięki nożowi przyroda wyspy ma pozostać w rękach potomków złodzieja, czy też raczej stać się zbiorową własnością wszystkich? Czy podzielenie jej po równo między wszystkich byłoby uczciwe? Przecież nie każdy pracował jednakowo ciężko, by stała się ona tym, czym jest. Tak więc mamy kłopot – rezultaty pierwszej kradzieży są czymś o wiele więcej niż tylko samą kradzieżą rozpatrywaną w oderwaniu od innych spraw. A stało się tak dlatego, że to, co zostało ukradzione, stanowiło środek produkcji.

Mówiąc prościej, Rothbard w swoich próbach zakwestionowania anarchistycznej wizji historii przemilcza fakt, że kiedy ukradziona własność stanowi środek produkcji, to skumulowany efekt jej wykorzystywania jest tego rodzaju, iż odciska piętno na całym społeczeństwie. Mienie produktywne wytwarza **nową** własność, **nową** wartość, stwarza **nową** równowagę sił między klasami, **nowe** źródła dochodu, nierówności majątkowe itd. A to wszystko za sprawą **dynamicznego** charakteru procesów produkcji i życia ludzkiego w ogóle. Gdy kradzież jest tego rodzaju, że jej akt rozpoczyna wywoływanie skumulowanych efektów, to dość trudno jest mówić, że tak naprawdę nie oznacza ona niczego więcej poza samą sobą. Jeżeli szlachcic inwestuje w firmę kapitalistyczną pieniądze pochodzące z daniny uzyskiwanej od chłopów, a później (odkąd firma zaczyna przynosić spore dochody) sprzedaje swoją ziemię chłopom i wykorzystuje uzyskane w ten sposób pieniądze do rozbudowy swych przedsiębiorstw kapitalistycznych, to czyż wtedy **naprawdę** wszystko jest w porządku? Nie zostanie zbrodnia przekazana dalej wraz z gotówką? Ostatecznie fabryka by nie istniała bez wcześniejszego wyzysku chłopów.

W przypadku kapitalizmu istniejącego naprawdę, zrodzonego z ogromnych aktów przemocy, wypadkowa tych działań doprowadziła do ukształtowania się **całego** społeczeństwa. Na przykład kradzież gruntów gminnych (a do tego jeszcze egzekwowanie praw własności – monopolu na ziemię – w przypadku ogromnych latyfundiów znajdujących się w rękach arystokracji) sprawiła, że ludzie pracy nie mieli innego wyboru, jak tylko sprzedawać swoją pracę kapitalistom (wiejskim albo miejskim). Warunki takich umów odzwierciedlały słabą pozycję przetargową pracowników. A zatem kapitaliści wyciągali wartość dodatkową od pracowników i wykorzystywali ją do umacniania swojej pozycji na rynku i władzy ekonomicznej. Podobnie, skutkiem polityki merkantylizmu (i protekcjonizmu) było wzbogacanie się kapitalistów kosztem pracowników i pozwalanie im na budowanie imperiów przemysłowych.

Skumulowanym efektem tych działań naruszających “wolny” rynek było stworzenie takiego społeczeństwa klasowego, w którym większość ludzi “wyraża zgodę” na bycie płatnymi niewolnikami i wzbogacanie nielicznych. Tymczasem ci, którzy cierpieli z powodu narzucenia im takiego systemu, dawno już umarli. Zaś skutki poszczególnych takich działań przez ten czas rozmnożyły się i wyolbrzymiły znacznie ponad to, co było na początku. Mówiąc prościej, pierwotne akty przemocy zostały przekazane dalej i przeobrażone przez zbiorowe działania (pracę najemną), stając się siłami obejmującymi całe społeczeństwo.

W sytuacji, w której potomkowie (albo inni następcy) tych, którzy pierwotnie orali ziemię oraz ci, którzy dokonali przeciwko nim agresji (“*albo ci, którzy nabyli ich roszczenia*”) wciąż odbierają “*daninę od współczesnych oraczy*”, Rothbard przekonuje, że mamy do czynienia z przypadkiem “*kontynuowania agresji przeciwko prawowitym właścicielom*”. Oznacza to, że “*tytuły własności ziemi powinny zostać przekazane chłopom, bez odszkodowania dla monopolistycznych właścicieli*” [Op. Cit., s. 65]. Ale nie chce jakoś on zauważyć, że odbierana “*dani*na” mogła zostać wykorzystana do inwestycji w przemyśle i przekształcenia w ten sposób społeczeństwa. Czemu mamy pomijać to, na co “*danina*” została wykorzystana? Czyż ukradziona własność przestaje być skradziona, gdy zostanie przekazana komuś innemu? Zaś jeśli ukradziona własność zostanie wykorzystana do zbudowania społeczeństwa, w którym jedna klasa musi sprzedawać swoją wolność innej, wtedy z całą pewnością możemy stwierdzić, że wszystkie nadwyżki pochodzące z takich transakcji są również kradzione (gdyż zostały zrodzone bezpośrednio i pośrednio przez kradzież).

Tak, anarchiści zgadzają się z Rothbardem — chłopci powinni wziąć sobie ziemię, na której pracują, ale która stanowi własność kogoś innego. Ale ta sama logika równie dobrze może zostać zastosowana do kapitalizmu. Pracownicy wciąż borykają się ze skutkami wszczynania stosowania siły w przeszłości, a kapitaliści wciąż pobierają “*daninę*” od pracowników na skutek nierównych pozycji przetargowych na rynku pracy, zbudowanym dzięki używaniu siły w przeszłości. Bądź co bądź rynek pracy został zbudowany w wyniku działań państwa (bezpośrednich albo pośrednich) i jest utrzymywany przy życiu przez działania państwa (ochronę praw własności i zapobieganie nowemu wszczynaniu stosowania siły przez ludzi pracy). Skumulowane rezultaty kradzieży zasobów produkcyjnych polegały na zwiększeniu władzy ekonomicznej jednej klasy w porównaniu z drugą. A ponieważ ofiary tych przeszłych nadużyć dawno umarli, zaś próby odnajdowania ich potomków nie mają sensu (z powodu upowszechnienia omawianych skutków kradzieży), anarchiści przeczuwają, że usprawiedliwione jest żądanie “*wywłaszczenia tych, którzy wywłaszczają*”.

W Polsce i innych krajach postkomunistycznych sprawa ta przedstawia się jeszcze wyraziściej. Środki produkcji, niegdyś należące do państwa (a więc teoretycznie – do nas wszystkich, praktycznie jednak do klasy rządzącej, komunistycznej biurokracji), zostały zagrabione przez klasę kapitalistów na drodze prawnej i pozaprawnej, bez pytania o zdanie ich użytkowników. Wywodziła się ona w ogromnej większości z komunistycznej biurokracji, a więc z klasy, która zdobyła władzę na skutek terroru wojsk sowieckich. Mniejszą grupę kapitalistów stanowią ci, którzy wzbogacili się dzięki czarnemu rynkowi, przemytowi, drobnej działalności gospodarczej albo pomocy rządów państw zachodnich dla podziemnej opozycji. Ludzie ci również pośrednio czerpali korzyści finansowe z funkcjonowania

totalitarnego państwa – bez niego ich działalność byłaby zbyt zyskowa albo mało zyskowa. Zatem polską klasę kapitalistów zbudowała ogromna dawka przemocy, jaką była sowiecka okupacja. Następna dawka przemocy państwa – zniszczenie ruchu związkowego przez stan wojenny – umożliwiła narzucenie reguł prywatnego kapitalizmu ludziom pracy.

Za sprawą niezdolności Rothbarda do zrozumienia dynamiki skutków kradzieży zasobów produkcyjnych i ich rozpowszechniania się w społeczeństwie (tzn. występowania warunków zewnętrznych, wynikłych z przeszłej przemocy jednej osoby wobec konkretnej grupy innych osób) oraz dynamiki budowania rynku pracy, podjęta przez niego próba obalenia anarchistycznej analizy “kapitalizmu istniejącego naprawdę”, również okazuje się niepowodzeniem. Społeczeństwo jest wytworem działalności zbiorowej. Środki do jej wykonywania powinny należeć do nas wszystkich (choć osobną kwestią pozostaje, czy je rozdzielać, i w jaki sposób).

F.9 Czy średniowieczna Islandia to przykład “anarcho”-kapitalizmu sprawdzonego w praktyce?

Jak na ironię, średniowieczna Islandia jest dobrym przykładem dowodzącym tego, że “anarcho”-kapitalizm **nie sprawdzi się** i tak naprawdę ulegnie degeneracji, przekształcając się w panowanie bogatych. A przede wszystkim powinno się kategorycznie stwierdzić, że Islandia przed niemal tysiącem lat nie miała ustroju kapitalistycznego. W rzeczywistości, podobnie jak w przypadku większości kultur, o których “anarcho”-kapitaliści twierdzą, że są przykładami ich “utopii”, było to społeczeństwo wspólnotowe, nie indywidualistyczne, opierające się na produkcji rzemieślniczej, z rozbudowanymi instytucjami komunalnymi, jak również indywidualną “własnością” (tj. indywidualnym użytkowaniem) oraz pewną formą samodzielnego administrowania krajem przez jego społeczeństwo, jaką był wiec (**thing**) – zarówno lokalny, jak i ogólnokrajowy – który można rozpatrywać jako “prymitywną” formę anarchistycznego zgromadzenia komunalnego.

Jak wskazuje William Ian Miller, “*ludzie cechujący się poczuciem wspólnoty [...] mają powody, aby [średniowieczna Islandia] ich pociągała [...] ograniczona rola szlachty, aktywne uczestnictwo wielkich rzesz wolnych ludzi [...] w podejmowaniu decyzji w ramach gospodarowania na swojej ziemi i bez niej. W gospodarce islandzkiej istnienie rynków słabo się zaznaczało. Więzy społeczne miały pierwszeństwo nad gospodarczymi. Związki wynikające z życia w jednym gospodarstwie, z pokrewieństwa, z udziału w wiecach, a nawet z bycia wrogami, splatały ludzi ze sobą nawzajem o wiele bardziej niż więzy wynikłe z pieniędzy. Brak wielkich różnic pod względem położenia ekonomicznego sprzyjał słabo zaznaczonemu systemowi klas społecznych [...] zaś niedostatki [materialne] były dzielone bardziej po równo, niż miałyby to miejsce po ustanowieniu instytucji państwowych, które też trzeba by było żywić*” [Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law and Society in Saga Iceland, s. 306].

W owym czasie Islandia “pozostawała w stu procentach krajem rolniczym. Nie było ani miast, ani nawet wsi, tylko rozproszone po całym kraju gospodarstwa. Wczesna Islandia podejmowała tylko

minimalne uczestnictwo w czynnym handlu Skandynawii ery Wikingów”. Występował “zmniejszony poziom rozwarstwienia społecznego, ukształtowany w pierwszym etapie rozwoju społecznego i ekonomicznego. Czynił on wrażenie egalitarnego – rozwarstwienie społeczne zostało zahamowane, zaś hierarchia polityczna ograniczona” [Jesse Byock, **Viking Age Iceland (Islandia ery Wikingów)**, s. 2]. Więc to, że takie społeczeństwo można zaklasyfikować jako “kapitalistyczne”, lub choćby uważać je za wzorzec dla rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego, wprawia w osłupienie.

Kropotkin w **Pomocy wzajemnej** wykazuje, że społeczeństwo nordyckie [tzn. skandynawskie; nikt z nas nie twierdzi, że Kropotkin pisał cokolwiek o samej Islandii!], z którego wywodzili się osadnicy na Islandii, posiadało rozmaite instytucje “pomocy wzajemnej”, z komunalną własnością ziemi włącznie (skupioną wokół czegoś, co nazwał on “społecznością wiejską”) i wiecem, **thingiem** (zobacz też omówienie “społeczności wiejskiej” w pracy Kropotkina **Państwo i jego rola historyczna**). Byłoby rozsądne domniemywać, że pierwsi osadnicy na Islandii, uciekający przed bezwzględną tyranią zaprowadzoną w Norwegii przez króla Harald Pięknowłosego, przynieśli te instytucje ze sobą do nowej ojczyzny. I rzeczywiście, Islandia miała swój odpowiednik gminy czy “społeczności wiejskiej”, **Hreppr**, który rozwinął się już we wczesnej historii tego kraju. Podobnie jak o wczesnych zgromadzeniach lokalnych, nie mówi się o nim zbyt wiele w sagach. Jednak jest wymieniany w księdze praw zwanej Grágás. Składał się z co najmniej dwudziestu gospodarstw i miał pięcioosobową komisję. Hreppr był samorządny. Poza innymi sprawami był odpowiedzialny za dopilnowanie, by dać pokarm i mieszkanie sierotom i ubogim żyjącym na jego obszarze. Hreppr służył też jako agencja ubezpieczająca mienie, pomagał w razie pożaru czy strat spowodowanych chorobami inwentarza zwierzęcego.

Do tego jeszcze, podobnie jak w większości społeczeństw przedkapitalistycznych, istniały “grunta gminne” – wspólna ziemia, do użytkowania której dostęp mieli wszyscy. W lecie “grunta gminne i wyżynne pastwiska, często nazywane **almennig**, były wykorzystywane przez miejscowych rolników do wypasu zwierząt”. Zwiększało to niezależność ludności od bogatych, ponieważ te “publiczne grunta stwarzały okazję dla przedsiębiorczych jednostek, by zwiększyć swoje zbiory zapasów na zimę i by znaleźć towary do sprzedania” [Jesse Byock, **Op. Cit.**, s. 47, s. 48].

Zatem społeczeństwo islandzkie posiadało sieć solidarności, opierającą się na życiu wspólnotowym:

“Status rolników jako wolnych producentów był wzmocniany przez obecność jednostek gminnych zwanych **hreppar** (liczba pojedyncza **hreppr**) [...] były to wyznaczone przez położenie geograficzne stowarzyszenia posiadaczy ziemi [...] **hreppr** był samorządny [...] [i] kierowany przez pięcioosobową komisję zarządzającą [...] Już w wieku dziesiątym, jak się zdaje, cały kraj został podzielony na **hreppar** [...] **Hreppar** tworzyły lokalną siatkę bezpieczeństwa, pozwalając rolnikom posiadającym ziemię na dużą dawkę niezależności podczas uczestniczenia w decyzjach życia politycznego [...]

“Za sprawą współpracy swoich członków **hreppar** organizowały i kontrolowały letnie wypasanie łąk, wspólne prace dla dobra gminy, i stanowiły natychmiast tworzące się lokalne forum rozwiązywania sporów. Kluczowe znaczenie miało to, że ubezpieczały miejscowych rolników od pożaru i strat

inwentarza zwierzęcego [...] Nadzorowały też żywienie i zakwaterowywanie miejscowych sierot i zarządzały zapomogami dla ubogich, jeśli ci byli uznawani za mieszkańców ich terytorium. Ludzie, którzy nie byli w stanie sami się wyżywić, byli przypisywani według kolejności do poszczególnych farm członków społeczności, które ich żywiły, gdy przyszła ich pora” [Byock, **Op. Cit.**, ss. 137-8].

W praktyce oznaczało to, że “każda gmina była towarzystwem ubezpieczeń wzajemnych albo państwem opiekuńczym w miniaturze. Zaś uczestnictwo w takiej gminie nie było dobrowolne. Każdy farmer musiał należeć do gminy, w której leżało jego gospodarstwo i wносить swój wkład w zależności od jej zapotrzebowań” [Gissurarson cytowany przez Birgit T. Runolfsson Solvason, **Ordered Anarchy, State and Rent-Seeking: The Icelandic Commonwealth, 930-1262**]. A zatem, w przeciwieństwie do społeczeństwa anarchistycznego, Rzeczpospolita Islandzka nie pozwalała rolnikom na **niewstępowanie** do komun, i po “związaniu się z miejscowym **hreppr** przynależność danego gospodarstwa nie mogła ulec zmianie”. Jednak hreppar naprawdę odgrywały kluczową rolę w utrzymywaniu wolności społeczeństwa, gdyż **hreppr** “w istocie był ciałem o charakterze niepolitycznym. Zajmował się wyżywieniem i zaspokajaniem potrzeb bezpieczeństwa ekonomicznego. Jego obecność uwalniała rolników od zależności od jakiejś wyższej warstwy w dziedzinie dostarczania odpowiednich usług i odpowiadających im środków bezpieczeństwa” [Byock, **Op. Cit.**, s. 138].

Dlatego trudno byłoby twierdzić, że Rzeczpospolita Islandzka w jakiś istotny sposób może posłużyć za przykład “anarcho”-kapitalizmu sprawdzonego w praktyce. Można to również zauważyć patrząc na początki islandzkiej gospodarki. Ceny były podporządkowane społecznemu osądowi podczas wieców zwanych **skuldathing** (“*thing* w sprawach płatności”), a nie prawom podaży czy popytu [Kirsten Hastrup, **Culture and History in Medieval Iceland**, s. 125]. W istocie komunalny system ustanawiania cen na lokalnych zgromadzeniach sprawiał, że wczesna Rzeczpospolita Islandzka była bardziej podobna do socjalizmu gildyjnego niż do kapitalizmu (socjalizm gildyjny opiera się na negocjowaniu w obrębie gildii “sprawiedliwych cen” dóbr i usług). Dlatego Miller słusznie przekonuje, że byłoby błędem dopasowywać społeczeństwo islandzkie do wyobrażeń i założeń kapitalizmu:

“Pewne było podejmowanie prób wliczania wczesnej Islandii w poczet regionów, w których ludzie byli poddawani socjalizacji w nuklearnych rodzinach żyjących w zwykłych gospodarstwach [...] to, co mówią nam źródła o kształcie gospodarowania na Islandii, zmusza do wyciągnięcia odmiennych wniosków” [**Op. Cit.**, p. 112].

Innymi słowy, analiza społeczeństwa komunalnego przeprowadzona przez Kropotkina jest o wiele bardziej zbliżona do rzeczywistości średniowiecznej Islandii niż podjęta przez Davida Friedmana w książce **The Machinery of Freedom** próba zrobienia z niej kapitalistycznej utopii.

Jednakże komunalny charakter społeczeństwa islandzkiego współistniał (jak to ma miejsce w większości kultur) z instytucjami hierarchicznymi, wśród których bywały również instytucje zawierające składniki kapitalistyczne, mianowicie własność prywatną i “prywatne państwa” skupione wokół miejscowych **godar**. Byli to lokalni wodzowie, sprawujący także rolę przywódców religijnych. Jak wyjaśnia **Encyclopaedia Britannica**, “[na Islandii] rozwinął się pewnego rodzaju lokalny rząd, w którym ludzie z danego okręgu, mający ze sobą najwięcej wspólnych spraw, formowali grupy pod przywództwem najważniejszego albo najbardziej wpły-

wowego mężczyzny w tym okręgu” (godiego). Godi (liczba mnoga – godar) “działał jako sędzia i rozjemca” oraz “podejmował przewodnictwo w działaniach gmin”, takich jak budowa miejsc kultu. O tych “lokalnych zgromadzeniach [...] mamy informacje jeszcze sprzed ustanowienia Althingu” (ogólnokrajowego thingu). Ów Althing doprowadził do współpracy między lokalnymi zgromadzeniami.

A zatem społeczeństwo islandzkie posiadało różnorakie składniki, takie, które opierały się na lokalnych wodzach, i takie, które opierały się na organizacjach komunalnych. Społeczeństwo cechowało się nierównościami, gdyż “wśród mających ziemię występowały różnice co do bogactwa i znaczenia. Istniały wyraźne podziały między posiadaczami ziemi a bezrolnymi oraz między wolnymi ludźmi a niewolnikami”. Oznaczało to, że islandzkie społeczeństwo “wykazywało pewne przejawy bezpieczeństwa i egalitaryzmu, jak również pewne elementy hierarchii społecznej [...] Chociaż Islandia nie miała ustroju demokratycznego, zaznaczały się tendencje prademokratyczne” [Byock, **Op. Cit.**, s. 64 i 65]. Islandzki ustrój społeczny został tak wykształcony, by zmniejszać władzę bogatych, sprzyjając instytucjom komunalnym:

“Społeczeństwo [...] opierało się na systemie zdecentralizowanej samorządności [...] Osadnicy ery Wikingów zapoczątkowali ją ustanawiając lokalne thingi, czyli wiece, które stanowiły główne miejsce zgromadzeń wolnych chłopów i szlachty w dawnym skandynawskim i germańskim ustroju społecznym [...] Islandczycy usunęli możnowładców mających władzę opartą na środkach przymusu i rozszerzyli uprawnienia wieców tak, by reprezentowały całą gamę interesów wolnych chłopów posiadających ziemię. Zmiany te przeobraziły skandynawską instytucję uprawnioną do podejmowania decyzji, dokonującą mediacji między wolnymi chłopami a możnowładcami w samowystarczalny islandzki system rządowy bez możnowładców. Rdzeniem władzy na Islandii był Althing, narodowe zgromadzenie wolnych ludzi” [Byock, **Op. Cit.**, s. 75].

A zatem widzimy tutaj podstawowe formy samorządności komunalnej, **jak również i** współpracę pomiędzy społecznościami. Takie komunistyczne, opierające się na wzajemnej pomocy instytucje istnieją w wielu niekapitalistycznych kulturach i często mają istotne znaczenie dla zapewniania trwałej wolności ludziom żyjących w tych kulturach (sekcja B.2.5 opowiada o tym, dlaczego bogaci osłabiają te ludowe “rzesze” na korzyść centralizacji). Istnienie własności prywatnej (a więc i nierówności) zazwyczaj szybko doprowadza do zniszczenia form samorządności komunalnej (cechującej się uczestnictwem wszystkich męskich członków społeczności, jak to miało miejsce na Islandii), zastępowanych rządami bogatych.

Chociaż taki kierunek rozwoju jest powszechny w większości “prymitywnych” kultur, to przypadek Islandii wykazuje cechę niezwykłą, wyjaśniającą zainteresowanie, jakie wywołuje on w kręgach “anarcho”-kapitalistów. Cecha ta polegała na tym, że jednostki mogły szukać ochrony ze strony któregośkolwiek godiego. **Encyclopaedia Britannica** wykłada, że “zasięg wodzostwa godar nie był ustalony przy pomocy granic terytorialnych. Ci, którzy nie byli zadowoleni ze swego wodza mogli związać się z jakimś innym godim [...] W rezultacie zrodziła się rywalizacja między godar; można ją dostrzec w islandzkich sagach”. A to dlatego, że chociaż istniało “centralne ciało ustawodawcze i ujednolicone, obejmujące cały kraj systemy prawne i sądownicze”, to ludzie mogli szukać ochrony ze strony dowolnego godiego, w zamian uiszczając mu zapłatę [Byock, **Op. Cit.**, s. 2]. W rezultacie owi godar byli podporządkowani “siłom

rynkowym”, gdyż niezadowolone osoby mogły związać się z innym godim. Jednakże taki system miał pewną oczywistą skazę (fatalną w skutkach). Zacytujmy raz jeszcze słowa zawarte w **Encyclopaedia Britannica**:

“Stanowisko godiego mogło być kupowane i sprzedawane, jak również dziedziczone; w konsekwencji, wraz z upływem czasu, wodzostwo nad znacznymi połaciami kraju coraz bardziej skupiało się w rękach jednego albo kilku ludzi. Była to zasadnicza słabość starej formy rządów: doprowadziła ona do walki o władzę i stanowiła główną przyczynę końca Rzeczypospolitej Islandzkiej i podporządkowania kraju królowi Norwegii”

I to właśnie istnienie tych hierarchicznych elementów w społeczeństwie islandzkim jest tym, co wyjaśnia jego degenerację ze społeczeństwa anarchistycznego w państwowe. Kropotkin przekonywał, że *“z instytucji wodzostwa gwałtownie wyrosło z jednej strony Państwo, z drugiej zaś własność prywatna”* [**Act for Yourselves**, s. 85]. Spostrzeżenie Kropotkina, że wodzostwo jest ustrojem przejściowym, zostało potwierdzone w studiach antropologów nad społeczeństwami “prymitywnymi”. Doszli oni do wniosku, że społeczeństwa złożone z wodzostw albo będące wodzostwami nie są państwami: *“Wodzostwa nie są ani społeczeństwami bezpieczeństwa, ani państwowymi w pełnym znaczeniu któregoś z tych dwu pojęć. Wyłoniłone z systemów bezpieczeństwa, robią wrażenie ewoluujących w kierunku scentralizowanych państw. Wykazują charakterystyczne cechy obydwu systemów”* [Y. Cohen, cytat podany przez Birgit T. Runolfsson Solvason, **Op. Cit.**]. A skoro Rzeczpospolita Islandzka składała się z wodzostw, wyjaśnia to wewnętrznie sprzeczną naturę tego społeczeństwa – znajdowało się ono w okresie przejściowym między anarchią a państwowością, między gospodarką wspólnotową a gospodarką opierającą się na własności prywatnej.

Przeobrażenia **polityczne** w obrębie społeczeństwa islandzkiego odbywały się równocześnie z przeobrażeniami **ekonomicznymi** (i obydwie te tendencje się nawzajem wzmacniały). Na początku, tuż po zasiedleniu Islandii, wielkoobszarowe rolnictwo opierało się na powiększaniu gospodarstw rodzinnych. Taki był przeważający model w gospodarce islandzkiej. Ten na wespół wspólnotowy tryb produkcji uległ zmianie, gdyż między X a XI wiekiem ziemia została podzielona na mniejsze kawałki (głównie na skutek roszczeń do dziedziczenia). Ten nowy ustrój gospodarczy opierający się na istnieniu **mienia** indywidualnego i produkcji rzemieślniczej był następnie powoli wypierany przez uprawę ziemi dzierżawionej. Wtedy to rolnik pracował już dla właściciela ziemskiego, co się rozpoczęło pod koniec XI wieku. Taki system ekonomiczny (opierający się na pewnej formie pracy najemnej, tj. produkcji kapitalistycznej) doprowadził do tego, że *“pojawiły się wielkie zmiany własności i władzy”* [Kirsten Hastrup, **Culture and History in Medieval Iceland**, ss.172-173].

Zatem istotne przemiany społeczne zaczęły się pojawiać w XI stuleciu, gdyż *“niewolnictwo zostało prawie zniesione. Uprawa ziemi dzierżawionej [...] zajęła jego miejsce”*. Islandia przechodziła od gospodarki opierającej się na **mieniu użytkowym** do gospodarki opierającej się na **własności prywatnej**. A zatem *“dzierżawienie ziemi stało się powszechnie przyjętym zwyczajem pod koniec jedenastego wieku [...] status godar musiał zostać związany z własnością ziemi i rentami dzierżawnymi”*. To zaś doprowadziło do wzrostu znaczenia oligarchii. Dlatego śródek i schyłek XII wieku *“cechował się obecnością nowej elity, wielkich wodzów, których nazywano*

storgodar ('wielcy godar') [...] w okresie od lat dwudziestych do sześćdziesiątych XIII wieku walczyli oni o to, co było wcześniej nieosiągalne dla islandzkich przywódców, o tron suwerena bądź scentralizowaną władzę wykonawczą" [Byock, **Op. Cit.**, s. 269, ss. 3-4].

Podczas opisanych przeobrażeń form własności i związanej z nimi koncentracji bogactwa i władzy w rękach nielicznych zmieniało się również podejście godar i bogatych właścicieli ziemskich do czerpania zysków. Wartości rynkowe zaczęły zajmować miejsce dawnych wartości związanych z honorem, więzami krwi itp. Więzy społeczne zostały zastąpione więziami gospodarczymi, a wspólnota gospodarstwa domowego, rodu i wiecu wspólnotą pieniędzy i zysku. Narodziny kapitalistycznych stosunków społecznych w procesie produkcji i kapitalistycznych wartości w społeczeństwie znalazły również swoje odzwierciedlenie w przeprowadzaniu transakcji. Ustalanie cen, dotychczas "podporządkowane społecznemu osądowi", zostało "podporządkowane rynkom centralnym" [Hastrup, **Op. Cit.**, s. 225].

Gdy jakaś forma pracy najemnej (tu: dzierżawienie gospodarstw) staje się przeważającą formą zarabiania na życie, nie jest dziwne, że zaczynają się pojawiać wielkie różnice majątkowe. I ponieważ ochrona nie była dawana za darmo, nie jest też niespodzianką, że godi pragnął się bogacić. Umożliwiało mu to z kolei zapisanie u siebie większej liczby wojowników, co dawało mu jeszcze większą władzę w społeczeństwie (jak by powiedział Kropotkin, "indywidualną akumulację bogactwa i władzy"). Potężny godi był przydatniejszy bogatym właścicielom ziemskim w chwilach, gdy pojawiały się zatargi o ziemię i czynsze. Natomiast bogaci właściciele ziemscy byli przydatniejsi szukającemu dochodów godiemu. Innymi słowy, koncentracja majątku tworzy koncentrację społecznej i politycznej władzy (i na odwrót) – "z bogactwa zawsze wyrasta władza" [Kropotkin, **Mutual Aid (Pomoc wzajemna)**, s. 131].

Przeobrażenie **mienia** we **własność** i wynikłe z tego narodziny pracy najemnej były **kluczowym** składnikiem akumulacji majątku i władzy, i odpowiadającym jej umniejszaniu wolności chłopów. Ponadto wraz z pracą najemną szybko pojawia się zależność – pracownik teraz jest uzależniony od dobrych stosunków ze swoim panem, aby miał dostęp do ziemi, której potrzebuje. Wraz z takim ograniczeniem niezależności znacznej części społeczeństwa islandzkiego prawdopodobne było też osłabienie samorządności podczas rozmaitych thingów, gdyż wyrobnicy nie mogli głosować dowolnie, ponieważ za "niewłaściwe" głosowanie mogli zostać poddani sankcjom ze strony właścicieli uprawianej przez nich ziemi ("Sądy mniej się skłaniały do wydawania swoich wyroków w oparciu o materiał dowodowy niż do dostosowywania swoich decyzji tak, by zaspokoić honor i kieszeń potężnych jednostek" [Byock, **Op. Cit.**, s. 185]). A zatem hierarchia w dziedzinie gospodarki rozprzestrzeniła się na całość życia społecznego, wzmacniając skutki akumulacji majątku i władzy.

Wynikające z tego rozwarstwienie społeczeństwa islandzkiego na klasy odegrało kluczową rolę w jego przejściu od względnej równości i anarchii do społeczeństwa klasowego i państwowości. Miller zaznacza:

"dopóki społeczna organizacja gospodarki nie pozwalała ludziom na utrzymywanie przybocznej świty, podstawowe egalitarne założenia kodeksu honorowego [...] znajdowały przyzwoicie dobre odzwierciedlenie w rzeczywistości [...] hierarchiczna mentalność nigdy w pełni nie wyzwoliła się z egalitarnego etosu pionierskiego społeczeństwa tworzonego i kształtowanego od nowa przez równych wobec prawa rolników. Wiele z tej egalitarnej etyki utrzymywało się jeszcze nawet i wtedy, gdy coraz

mniej zgadzała się ona z realiami ekonomicznymi [...] pod koniec okresu Rzeczypospolitej Islandzkiej określone założenia na temat przywilejów klasowych i oczekiwań uległości były już dostatecznie dobrze ugruntowane, aby stały się częścią słownictwa służącego samouwielbieniu i usprawiedliwianiu siebie” [Op. Cit., ss. 33-4].

Te zaś zjawiska przyspieszyły niszczenie życia komunalnego i wyłanianie się państwowości, skupionej wokół godord (instytucji wodzów). Skutkiem tego godar i bogaci chłopci stali się władcami kraju. Przemiany polityczne były po prostu odbiciem przemian ekonomicznych komunalnego, anarchistycznego społeczeństwa w państwowe i własnościowe. Jak na ironię, procesy te stanowiły naturalną cechę systemu konkurujących wodzów, tak zalecanego przez “anarcho”-kapitalistów:

“W wieku dwunastym i trzynastym społeczeństwo islandzkie doświadczało zmian równowagi sił. Częścią ewolucji ku porządkowi społecznemu cechującym się większym rozwarstwieniem było to, że liczba wodzów się zmniejszyła, a władza pozostałych wzrosła. W trzynastym wieku doszło do tego, że sześć wielkich rodzin zmonopolizowało kontrolę nad większością pierwotnych wodzostw, a nawet przejęło na własność wiele z nich” [Byock, Op. Cit., s. 341].

Rodziny te nosiły nazwę **storgodar**. “Zdobyły one kontrolę nad całymi regionami”. Proces ten nie został przez nikogo narzucony z góry, gdyż “narodziny rozwarstwienia społecznego miały charakter ewolucyjny, nie rewolucyjny [...] rodziny te po prostu wspinały się po szczeblach drabiny społecznej”. Te przemiany polityczne były odzwierciedleniem procesów zachodzących w gospodarce, ponieważ “w tym samym czasie następowały inne przeobrażenia społeczne. W związku z rozwojem elity **storgodar**, ci spośród **baendr** [chłopów], którzy odnieśli największy sukces, również wspięli się na wyższy szczebel drabiny społecznej, stając się ‘wielkimi gospodarzami’, czyli **storbaendr**” [Op. Cit., s. 242]. Nie ma w tym niczego dziwnego. To właśnie bogaci chłopci byli tymi, którzy zapoczątkowali ostatni krok w kierunku uformowania się państwowości. W latach pięćdziesiątych XIII wieku **storbaendr** i ich zwolennicy byli już mocno zmęczeni **storgodar** i ich waśniami. I w końcu zaakceptowali propozycję króla Norwegii, by Islandia stała się częścią jego królestwa.

Oczywistym wnioskiem z tych wydarzeń jest to, że dopóki Islandia nie była kapitalistyczna, była anarchiczna. Zaś gdy się stała bardziej kapitalistyczna, stała się zarazem bardziej etatystyczna.

Proces ten, w którym koncentracja majątku prowadzi do zniszczenia życia komunalnego, a więc i anarchistycznych cech danego społeczeństwa, można dostrzec i gdzie indziej, na przykład w dziejach Stanów Zjednoczonych po rewolucji albo w degeneracji wolnych miast średniowiecznej Europy. Piotr Kropotkin, w swoim klasycznym dziele **Pomoc wzajemna**, dokumentuje to zjawisko dosyć szczegółowo, powołując się na wiele różnych kultur i epok. Natomiast fakt, że podobne zjawiska wystąpiły w społeczeństwie ukazywanym przez “anarcho”-kapitalistów jako przykład działania ich systemu, potwierdza anarchistyczną analizę, wykazującą etatystyczny charakter “anarcho”-kapitalizmu i głębokie błędy tej teorii, omówione w sekcji F.6.

Miller przekonuje, że “ostatecznie to nie ludzie bez majątku byli tymi, którzy wymyślili państwo. Pierwsze kroki na rzecz ukształtowania państwa na Islandii zostały podjęte przez duchownych [...] i przez wielkich mężów radych naśladować styl królów norweskich. Zgaduję, że wczesna for-

macja państwowa wykazywała skłonność do dokonywania redystrybucji dóbr, nie od bogatych dla ubogich, ale od ubogich dla bogatych, od słabych dla silnych” [Op. Cit., s. 306].

Argumentacja “anarcho”-kapitalistów, że Islandia to przykład ich ideologii sprawdzonej w praktyce, wywodzi się z pracy Davida Friedmana. Friedman jest mniej w gorącej wodzie kąpany niż wielu z jego zwolenników. W **The Machinery of Freedom** przekonuje, że Islandia posiadała tylko niektóre cechy społeczeństwa “anarcho”-kapitalistycznego, i że dostarczają one trochę dowodów na poparcie jego ideologii. Trudno doprawdy zgadnąć, jak przedkapitalistyczne społeczeństwo może dostarczyć dowodów na poparcie ideologii, której celem jest wysoko rozwinięta gospodarka miejska i przemysłowa, gdyż instytucji tego społeczeństwa nie da się sztucznie oddzielić od jego zaplecza ekonomicznego. I jeszcze jak na ironię dostarcza ono w istocie niezłych dowodów przeciwko “anarcho”-kapitalizmowi, z powodu powstawania w nim elementów państwowości.

David Friedman jest świadomy tego, jak Rzeczpospolita Islandzka obumarła i jakie były tego przyczyny. W przypisie do swojej rozprawy z 1979 r. p.t. *“Private Creation and Enforcement of Law: A Historical Case”* stwierdza, że *“pytanie, dlaczego system ostatecznie się załamał, jest interesujące i trudne zarazem. Wierzę, że dwiema bezpośrednimi przyczynami były: narastająca koncentracja bogactwa, a zatem i władzy, oraz przeszczepienie na Islandię obcej ideologii – władzy królewskiej. To pierwsze oznaczało, że na wielu obszarach większość albo wszyscy godar pochodzili z tej samej rodziny, zaś to drugie, że pod koniec okresu Sturlung wodzowie nie walczyli już zgodnie z tradycją waśni o to, kto posiada, co dla kogo, lecz o to, kto ostatecznie będzie rządził Islandią. Przedstawienie ostatecznych powodów tych zmian wykracza już znacznie poza objętość niniejszego pisma”*.

Jednak z anarchistycznego punktu widzenia “obca” ideologia władzy królewskiej była **wytworem** zmiany uwarunkowań społeczno-ekonomicznych, wyrażającej się w narastającej koncentracji bogactwa, nie zaś jej przyczyną. (Podobnie wprowadzenie chrześcijaństwa przez Mieszka I było skutkiem, a nie przyczyną upadku pogańskiego ludowładztwa). W końcu osadnicy na Islandii byli dobrze obznajomieni z “ideologią” władzy królewskiej przez trzysta lat istnienia Rzeczpospolitej Islandzkiej. Ich dziadowie przed nią uciekli z Norwegii! Jak zauważa Byock, Islandia *“odziedziczyła tradycję i nazewnictwo związane z państwowością po swoich europejskich przodkach [...] Na kontynencie królowie rozszerzali swoją władzę kosztem tradycyjnych praw wolnych chłopów. Ci, którzy emigrowali na Islandię, dobrze zdawali sobie sprawę z tego zjawiska [...] dostępne źródła rzeczywiście sugerują, że dawni Islandczycy bardzo dobrze znali to, czego nie chcieli. W szczególności zaś masowo przeciwstawiali się centralistycznym zapędom państwa”* [Op. Cit., s. 64-6]. O ile nie nastąpiła jakiegoś rodzaju amnezja w kulturze i świadomości zbiorowej, trudno jest zaakceptować pojmowanie “obcej ideologii” jako sprawcy degeneracji. Ponadto dopiero koncentracja bogactwa pozwoliła niedoszłym królom na skorzystanie z okazji, by rozwijać tę “ideologię” i według niej działać. Dopiero stworzenie stosunków społecznych typu “szef i robotnik rolny” podporządkowało ubogich koncepcji władzy, i obznajomiło ich z nią. Taka “znajomość” rozprzestrzeniła się na wszystkie dziedziny życia. A w połączeniu z obecnością “prosperujących” (a więc potężnych) godar, wymuszających odpowiednio służalcze zachowania, położyła kres względnej równości, która sprzyjała przede wszystkim tendencjom anarchistycznym na Islandii.

A ponieważ jeszcze własność prywatna stanowi monopol na władzę nad danym obszarem, to konflikt o władzę między wodzami był w pierwszym rządzie sporem o to, kto będzie **posiadał** Islandię, a więc i nią rządził. Próba pominięcia faktu, że własność prywatna rodzi władztwo (tzn. monopol na rządzenie danym obszarem), i że monarchie to państwa będące własnością prywatną, nie działa na korzyść wiarygodności wywodów Friedmana. Mówiąc prościej, system własności prywatnej ma wbudowaną w siebie dążność do stwarzania tak ideologii, jak i praktyki władzy królewskiej – istnienie królestwa zakłada obecność pewnych struktur władzy, stanowiących odzwierciedlenie stosunków społecznych wytwarzanych przez własność prywatną.

Friedman jest świadomy i tego, że *“zarzutem [wobec tego systemu] jest przypuszczenie, że bogaci (albo mający potężne wpływy) będą mogli bezkarnie popełniać zbrodnie, ponieważ nikt nie będzie w stanie przeprowadzić sądu nad nimi. Tam, gdzie władza jest wystarczająco skoncentrowana, może to być prawdą; był to jeden z tych problemów, które doprowadziły do ostatecznego rozpadu islandzkiego systemu prawnego w trzynastym wieku. Lecz dopóki władza była w rozsądny sposób rozproszona, co, jak się zdaje, miało miejsce przez pierwsze dwa stulecia po ustanowieniu systemu, był to mniej poważny problem”* [Op. Cit.].

Cóż za gorzka ironia! Po pierwsze dlatego, że pierwsze dwa stulecia istnienia społeczeństwa islandzkiego były nacechowane **niekapitalistycznymi** stosunkami ekonomicznymi (takimi jak wspólnotowe ustalanie cen i indywidualna bądź rodzinna własność ziemi). Dopiero gdy w XII wieku rozwinęły się kapitalistyczne stosunki społeczne (praca najemna, zastąpienie mienia przez własność, wartości rynkowe w miejsce wspólnotowych), to władza rzeczywiście uległa skoncentrowaniu, co doprowadziło do upadku systemu w XIII wieku. Po drugie dlatego, że Friedman twierdzi, iż “anarcho”-kapitalizm sprawdzi się jedynie wtedy, gdy będzie miała miejsce względna równość w społeczeństwie! Ale taki stan rzeczy jest dla większości “anarcho”-kapitalistów niemożliwy i niepożądany!

Twierdzą oni, że **zawsze** będą bogaci i biedni. Ale nierówność majątkowa będzie stawać się także nierównością władzy. Kiedy “istniejący faktycznie” kapitalizm stał się bardziej wolnorynkowy, bogaci się wzbogacili, a biedni zubożeli. Oczywiście zdaniem “anarcho”-kapitalistów w jeszcze “czystszy” kapitalizmie proces ten ulegnie odwróceniu! Jak na ironię, ideologia oskarżająca egalitaryzm o bunt przeciw naturze w gruncie rzeczy wymaga egalitarnego społeczeństwa, aby się sprawdzić.

W rzeczywistości koncentracja majątku jest nieodzownym składnikiem życia w **każdym** ustroju opartym na hierarchii i własności prywatnej. Friedman jest świadomy powodów, dla których “anarcho”-kapitalizm stanie się rządami bogatych, ale woli wierzyć, że “czysty” kapitalizm wytworzy egalitarne społeczeństwo! W przypadku Rzeczypospolitej Islandzkiej tak się nie stało – narodzinom własności prywatnej towarzyszyły narodziny nierówności, a to doprowadziło do upadku Rzeczypospolitej i stworzenia państwowości.

Streszczając, średniowieczna Islandia stanowi piękną ilustrację do komentarzy Davida Weicka (cytowanych w sekcji F.6.3), że *“gdy nie ma kontroli nad prywatnym majątkiem, wtedy kompleks policyjno-sądowy, zaszczytany przez klientelę bogatych korporacji, których myślą przewodnią jest interes własny, trudno jest uznać za nieszkodliwą siłę społeczną, dającą się kontrolować za pomocą możliwości stworzenia konkurencyjnych ‘przedsiębiorstw’, lub przyłączenia się do już*

istniejących”. Chcemy przez to powiedzieć, że “wolnorynkowy” wymiar sprawiedliwości szybko doprowadza do rządów bogatych. Natomiast możliwość przyłączenia się do “konkurencyjnych przedsiębiorstw obronnych” nie wystarcza do powstrzymania bądź zmiany tego procesu.

Dzieje się tak po prostu dlatego, że żaden system policyjno-sądowy nie istnieje w próżni społecznej. Koncentracja bogactwa – naturalne zjawisko w warunkach “wolnego rynku” (a w szczególności takiego, który się cechuje występowaniem własności prywatnej i pracy najemnej) – ma wpływ na otaczające społeczeństwo. Własność prywatna, tzn. monopolizacja środków produkcji, pozwala monopolistom na stawianie się elitą rządzącą przez wyzysk pracowników, a więc gromadzenie niewspółmiernie większej ilości bogactw od nich. Później ta elita wykorzystuje swój majątek do kontrolowania siłowych mechanizmów społecznych (wojsko, policja, “prywatne siły bezpieczeństwa” itp.) i zatrudniania ich, by chroniły jej monopol, a więc także i możliwość jeszcze większego kumulowania władzy i bogactwa. Dlatego własność prywatna jest daleka od tego, żeby zwiększać wolność jednostki. Zawsze była ona niezbędnym warunkiem wstępnym narodzin państwa i rządów bogatych. Średnio-wieczna Islandia to klasyczny przykład tego procesu w działaniu.

F.10 Czy kapitalizm bez interwencji państwa byłby stabilny?

Nie jest dziwne, że pravicowi libertarianie łączą swoje poparcie dla “absolutnych praw własności” z oddawaniem się całym sercem sprawie kapitalizmu w wersji laissez-faire. W takim ustroju (utrzymują oni, że jest on, cytując słowa Ayn Rand, “nieznanym ideałem”) wszystko stanie się własnością prywatną, zaś ograniczenia “dobrowolnych transakcji” będą nieliczne, o ile w ogóle będą jakiegokolwiek. “Anarcho”-kapitaliści to najskrajniejsi obrońcy czystego kapitalizmu, naciskający, aby samo państwo zostało sprywatyzowane, a żadna dobrowolna transakcja nie była nielegalna (na przykład dzieci byłyby uważane za własność swoich rodziców i byłoby moralnie słuszne zmuszać je do prostytucji – jeśli dziecku się to nie podoba, ma możliwość opuszczenia domu).

Ponieważ nie znamy żadnych przykładów “czystego” kapitalizmu, trudno jest powiedzieć, czy ich twierdzenia na jego temat byłyby słuszne (zobacz omówienie warunków stanowiących jego ściśle przybliżenie w sekcji F.10.3). Niniejsza sekcja FAQ stanowi próbę zbadania, czy taki system byłby stabilny i czy podlegałby zwykłemu cyklowi szybkiego rozwoju i kryzysów. Zanim zaczniemy omawiać te kwestie, powinniśmy zauważyć, że w samym obozie prawicowych libertarian istnieją pewne rozbieżności zdań na ten temat (choć zamiast stabilności częściej oni wymieniają “równowagę” – która jest terminem ekonomicznym, oznaczającym, że wszystkie zasoby społeczeństwa są w pełni wykorzystywane).

Mówiąc bardzo ogólnie, większość prawicowych libertarian odrzuca pojęcie równowagi jako takiej. Zamiast tego kładą oni nacisk na to, że przyrodzoną cechą gospodarki jest dynamika (jest to kluczowy aspekt austriackiej szkoły ekonomii). Takie stanowisko jest

słuszne. Już dawno temu przyznali to tacy sławni socjaliści jak Karol Marks i Michał Kalecki oraz ekonomiści kapitalistyczni jak John Maynard Keynes. Wydaje się, że istnieją dwie główne szkoły rozumowania na temat charakteru nierównowagi. Jedna, czerpiąca inspirację z von Misesa, utrzymuje, że działania przedsiębiorcy/kapitalisty doprowadzają do tego, że rynek koordynuje podaż i popyt. Natomiast druga czerpie inspirację od Josepha Schumpetera, który kwestionuje koordynowanie podaży i popytu przez rynek, ponieważ przedsiębiorcy wprowadzają nieustanne innowacje i tworzą nowe rynki, produkty i techniki.

Oczywiście zdarzają się obydwa rodzaje działań. Podejrzewamy więc, że różnice między tymi dwoma stanowiskami nie są ważne. Ważną rzeczą jest natomiast to, aby pamiętać, że “anarcho”-kapitaliści i pravicowi libertarianie na ogół odrzucają pojęcie równowagi – ale kiedy mówią o swojej utopii, to tak naprawdę do tego się nie przyznają! Na przykład większość “anarcho”-kapitalistów będzie utrzymywała, że istnienie rządu (i/lub związków zawodowych) powoduje bezrobocie – albo powstrzymując kapitalistów przed inwestowaniem w nowe gałęzie przemysłu, albo sztucznie zawyżając cenę pracy ponad jej poziom stabilizujący rynek (być może przez ograniczanie imigracji, płace minimalne, opodatkowanie zysków). Dlatego słyszymy zapewnienia, że pracownikowi będzie się działa lepiej w “czystym” kapitalizmie, ponieważ stworzy on bezprecedensowy popyt na pracę. Jednakże w terminologii ekonomicznej pełne zatrudnienie to równowaga. A trzeba pamiętać, że jest ona niemożliwa na skutek dynamicznego charakteru systemu. Gdy “anarcho”-kapitalistów się nieco przycisnie, to wtedy zazwyczaj przyznają, że będą okresy bezrobocia, gdy rynek się będzie dostosowywał, oraz że pełne zatrudnienie tak naprawdę oznacza bezrobocie poniżej iluś tam procent. Dlatego jeśli (słusznie) odrzuci się pojęcie równowagi, odrzuci się także ideę pełnego zatrudnienia. A więc rynek pracy staje się rynkiem nabywcy, zaś świat pracy zostaje postawiony w bardzo niekorzystnym położeniu.

Wywody pravicowych libertarian opierają się na logicznej dedukcji, przy czym przesłanki, niezbędne do wykazania, że system *laissez-faire* będzie stabilny, są w pewien sposób niewiarygodne. Jeżeli banki nie wyznaczą złej stopy zysku, jeżeli przedsiębiorstwa nadmiernie nie obciążą się kredytami, jeżeli pracownicy zgodzą się zaakceptować obcięcie płac realnych, jeżeli pracownicy altruistycznie nie będą nadużywać swojej siły na rynku w społeczeństwie cechującym się pełnym zatrudnieniem, jeżeli stopy procentowe będą dostarczały prawidłowej informacji o sytuacji na rynku, jeżeli kapitaliści będą względnie dobrze przewidywali przyszłość, jeżeli banki i przedsiębiorstwa nie ucierpią na paradoksie odosobnienia – to być może system *laissez-faire* będzie stabilny.

A więc czy kapitalizm *laissez-faire* będzie stabilny? Zobaczmy to poprzez analizę założeń pravicowego libertarianizmu – mianowicie, że będzie pełne zatrudnienie, i że system prywatnych banków powstrzyma cykl koniunkturalny. Najpierw zajmiemy się systemem bankowości (w sekcji F.10.1), następnie oddziaływaniem rynku pracy na stabilizację gospodarki (w sekcji F.10.2). Potem pokażemy, posługując się przykładem dziewiętnastowiecznej Ameryki, że istniejący naprawdę (nie “czysty”) kapitalizm *laissez-faire* był bardzo niestabilny.

Wyjaśnianie okresów szybkiego rozwoju i zapaści działaniami państwa stwarza ideologiczną wygodę, gdyż oczyszcza zjawiska rynkowe ze zmyły bycia źródłem niestabilności w kapitalizmie. Mamy nadzieję, że w następnych dwu sekcjach wykażemy, dlaczego cykl koniunkturalny jest przyrodzony ustrojowi kapitalistycznemu (patrz również sekcje C.7, C.8 i C.9).

F.10.1 Czy prywatyzacja bankowości ustabilizowałaby kapitalizm?

Mówi się, że istnienie państwa (lub też, zdaniem zwolenników państwa minimalnego – polityka rządu) jest przyczyną cyklu koniunkturalnego (obejmującego naprzemienne okresy szybkiego rozwoju gospodarczego i kryzysu). Dzieć się to ma dlatego, że rząd albo wyznacza zbyt niskie stopy procentowe, albo też zawyża podaż pieniądza (zazwyczaj łagodząc ograniczenia w zaciąganiu kredytów i zaniżając odsetki z pożyczek, czasem tylko drukując pieniądź zdawkowy). To zaś sztucznie zwiększa inwestycje, gdyż kapitałiści wykorzystują sztucznie zaniżone stopy procentowe. Rzeczywista równowaga między oszczędnościami a inwestycjami zostaje złamana, doprowadzając do przeinwestowania, spadku stopy zysku, a przez to i kryzysu (takie rozumowanie jest w pewien sposób socjalistyczne, gdyż wielu socjalistów także postrzega przeinwestowanie jako klucz do zrozumienia cyklu koniunkturalnego, chociaż oczywiście samemu kryzysowi przypisuje inne przyczyny – mianowicie charakter kapitalistycznej produkcji, co nie oznacza, że system kredytowy nie miałby też odgrywać swojej roli – patrz sekcja C.7) Ekonomista ze “szkoły austriackiej”, W. Duncan Reekie, twierdzi: *“rozszerzanie się i kurczenie podaży pieniądza rodzi cykl koniunkturalny [...] Gdy drukuje się nowy pieniądź, wygląda to, jak gdyby podaż oszczędności wzrosła. Stopy procentowe spadają i biznesmeni zostają wprowadzeni w błąd. Pożyczają dodatkowe sumy, by sfinansować dodatkową działalność w dziedzinie inwestycji [...] Pozostałoby to bez konsekwencji, gdyby było rezultatem [autentycznych oszczędności] [...] ale jest to zmiana wywołana przez rząd. Nowy pieniądź dociera do posiadaczy środków płatniczych w formie płac, czynszów i zysków [...] posiadacze środków płatniczych później te wyższe dochody gotówkowe wydadzą według swoich dotychczasowych proporcji między konsumpcją a inwestycjami [...] Branża zajmująca się obrotem pieniędzmi wykrywa błąd swojego rozrostu i fakt, że nastąpiły przez to błędne inwestycje”* [**Markets, Entrepreneurs and Liberty**, ss. 68-9].

Innymi słowy, miały miejsce *“marnotrawne, niewłaściwe inwestycje za sprawą mieszania się rządu do rynku”* [**Op. Cit.**, s. 69]. W odpowiedzi na ten (zły) wpływ na funkcjonowanie rynku pravicowi libertarianie sugerują, by został wykorzystany system prywatnych banków i żeby to on ustalał stopy procentowe przy pomocy sił rynkowych. W ten sposób osiągnie się stopę procentową odpowiadającą podaży i popytowi na oszczędności i już nie będzie więcej cyklu koniunkturalnego. Żywi się nadzieję, że prawdziwie prywatyzując rynek kredytowy, doprowadzi się do ostatecznego powstrzymania cyklu koniunkturalnego.

Nie dziwi nas, że taka właśnie argumentacja ma swoje słabe punkty. W tej sekcji FAQ będziemy próbowali wykazać, z jakich dokładnie powodów teoria ta jest zła.

Zacznijmy od punktu wyjściowego Reekie’go. Stwierdza on, że *“głównym problemem”* w przypadku kryzysu jest pytanie, *“dlaczego nagle następuje nagromadzenie się błędów w sztuce*

biznesu? Biznesmeni i przedsiębiorcy są ekspertami od spraw rynku (inaczej by na nim nie prze-trwali). I dlaczego muszą oni wszyscy popełniać błędy równocześnie?” [Op. Cit., s. 68]. Właśnie to “nagromadzenie się” błędów jest tym, co “austriacy” ekonomiści biorą za materiał dowodo- wy, świadczący, że cykl koniunkturalny pochodzi spoza dziedziny funkcjonowania rynku (tzn. ma charakter egzogeny). Reekie przekonuje, że “nagromadzenie się błędów następuje dopiero wtedy, gdy wszyscy przedsiębiorcy otrzymują błędne sygnały o potencjalnej opłacalności przedsięwzięć, i gdy wszyscy oni otrzymują je równocześnie, za sprawą mieszania się rządu do po- daży pieniądza” [Op. Cit., s. 74]. Ale czy tak jest **rzeczywiście**?

Prostym faktem jest to, że grupa (postępujących racjonalnie) jednostek może działać w ten sam sposób, w oparciu o takie same informacje, i że może to doprowadzić do wspólnych kłopotów. Na przykład za irracjonalne nie uważamy tego, że każdy przebywający w jakimś budynku opuszcza go po usłyszeniu alarmu o pożarze, ani tego, że napływ ludzi może zablokować drzwi wyjściowe w takiej sytuacji. Nie sądzimy też, że jest coś niezwykłego w występowaniu korków na drogach. W końcu wszyscy w nich stojący próbują dojechać do pracy (tzn. reagują na ten sam bodziec). Zatem, czyż jest aż tak dziwne myślenie, że wszyscy kapitaliści, którzy widzą taką samą okazję wyciągnięcia zysków na danym rynku, decydują się na zainwestowanie weń? Albo że skumulowany wynik tych indywidualnie racjonalnych decyzji może być irracjonalny (tj. spowodować zapchanie się tegoż rynku)?

Inaczej mówiąc, “nagromadzenie się” niepowodzeń biznesowych może się pojawić dlatego, że grupa kapitalistów, działających w izolacji, przeinwestuje dany rynek. Reagują oni na takie same informacje (mianowicie o występowaniu nadzwyczajnych zysków na rynku X), zaciągają pożyczki, inwestują i wytwarzają towary, by sprostać popytowi na tym rynku. Jednakże skumulowany rezultat tych indywidualnie racjonalnych działań jest taki, że skumulowana podaż daleko przekracza popyt, powodując kryzys na tym rynku, a może i upadłość firm. Kryzys na tym rynku (wraz z możliwą upadłością niektórych firm) ma wpływ na przedsiębiorstwa, które były ich dostawcami, na przedsiębiorstwa zależne od płac ich pracowników (napędzających popyt), na banki, które udzielały im kredytów, i tak dalej. Nagromadzenie się oddziaływań tego kryzysu (lub upadłości) na łańcuch zależności finansowych, w którym dany rynek stanowi tylko jedno ogniwo, może być wielkie. Może nawet wepchnąć gospodarkę w powszechną depresję. Zatem twierdzenie, że tym, co powoduje depresję, jest coś z zewnątrz systemu, jest błędne.

Można by twierdzić, że to stopy procentowe stanowią problem, że one nie są dokładnym odzwierciedleniem popytu na inwestycje, albo że nie wiążą go z podażą oszczędności. Jednak, jak przekonywaliśmy w sekcji C.8, nie jest wcale oczywiste, że stopa procentowa dostarcza kapitalistom niezbędnych informacji. Potrzebują oni informacji o inwestycjach w poszczególnych branżach, tymczasem stopa procentowa jest taka sama we wszystkich branżach. Zatem kapitaliści na rynku X nie wiedzą, czy inwestycje na rynku X wzrastają. A więc ten brak informacji może łatwo spowodować “błędne inwestycje”, gdyż wystąpi przeinwestowanie (a zatem i nadprodukcja). Ponieważ kapitaliści nie mają żadnego sposobu dowiedzenia się, jakie decyzje inwestycyjne podjęła konkurencja, lub jak te decyzje wpłyną na nieznaną jeszcze przyszłość, mogą oni przeinwestować pewne rynki. Uboczne skutki takiego nagromadzenia się błędów mogą się rozszerzyć na całą gospodarkę i spo-

wodować ogólny kryzys. Mówiąc prościej, nagromadzenie się niepowodzeń biznesowych można przypisać funkcjonowaniu samego rynku, **nie zaś** złym działaniom rządu czy też samemu jego istnieniu.

Jest to **jeden** możliwy powód samoistnego rodzenia się cykli koniunkturalnych, ale nie jedyny. Innym powodem jest rola walki klasowej, którą omawiamy w następnej sekcji, zaś jeszcze innym – endogeny charakter samej podaży pieniądza. Takie ujęcie roli pieniądza (którego zdecydowanymi orędownikami są między innymi ekonomiczami ze szkoły post-Keynesowskiej) opiera się na argumentacji, iż podaż pieniądza jest funkcją popytu na kredyt. Ten zaś jest z kolei funkcją poziomu aktywności gospodarczej. Mówiąc prościej, system bankowości wytwarza tyle pieniędzy, ile ich ludzie potrzebują, a każda próba kontroli podaży pieniądza spowoduje kłopoty gospodarcze i, być może, kryzys (co ciekawe, taka analiza wykazuje silne podobieństwo do teorii indywidualistycznych i mutualistycznych anarchistów dotyczących przyczyn wyzysku kapitalistycznego i cyklu koniunkturalnego). Inaczej mówiąc – pieniądz jest wytworem **samemu** systemu. A zatem próby “zrzucania winy na państwo” przez prawicowych libertarian są po prostu błędne.

Dlatego to, co jest nazywane “pieniędzem kredytowym” (tworzonym przez banki), stanowi istotną część kapitalizmu i istniałoby również bez systemu banków centralnych. A to dlatego, że pieniądz jest tworzony od wewnątrz systemu, w odpowiedzi na zapotrzebowanie ze strony kapitalistów. Jednym słowem, pieniądz jest endogeny, zaś pieniądz kredytowy to istotny składnik kapitalizmu.

Prawicowi libertarianie się z tym nie zgadzają. Reekie przekonuje: *“jednak odkąd wprowadzi się zdawkowe rezerwy bankowe, do podaży zastępczych form pieniądza dołączą się zdawkowe ilości oficjalnych środków płatniczych. Pomysłowość bankierów, innych pośredników finansowych oraz żyrowanie ich działań i **udzielanie im gwarancji przez rządy i banki centralne** zapewnia, że ilości pieniądza zdawkowego są nieprzeliczone”* [Op. Cit., s. 73].

Dlatego “anarcho”-kapitaliści i inni prawicowi libertarianie, gdy przekonują, że to “działania państwa” stwarzają cykl koniunkturalny poprzez uwalnianie nadmiernej ilości pieniędzy, tak naprawdę zdają się narzekać na to, że państwo **pozwała** bankierom na zaspokajanie popytu na kredyty i udzielanie ich. To zmienia znaczenie, ponieważ pierwszym błędem tego rodzaju twierdzeń jest kwestia, jak państwo mogłoby **zmusić** bankierów do zwiększenia zasobów kredytowych przez pożyczanie większych sum pieniędzy niż wynoszą posiadane oszczędności. A to wydaje się być normalną rzeczą w kapitalizmie – banki centralne tworzą zaplecze dla działań bankierów, nie zmuszają ich do podejmowania tych działań. Alan Holmes, pierwszy wiceprezydent Rezerw Federalnych w Nowym Jorku, stwierdził, że:

“W realnym świecie banki rozszerzają swoją ofertę kredytową. W tym czasie tworzą depozyt, a później rozglądają się za rezerwami. Wtedy rodzi się jedno pytanie: Czy i jak Rezerwy Federalne będą tworzyć zaplecze dla zaspokajania popytu na rezerwy? Na bardzo krótką metę Rezerwy Federalne mają bardzo niewielki wybór w tej kwestii, z biegiem czasu jednak ich wpływ daje się w oczywisty sposób odczuć” [cytat poddany przez Douga Henwooda, **Wall Street**, s. 220].

(Chociaż musimy podkreślić, że banki centralne **nie pozostają** bierne i naprawdę dysponują wieloma narzędziami wpływającymi na podaż pieniądza. Na przykład mogą postępo-

wać według “szczelnej” polityki monetarnej, mogącej mieć znaczący wpływ na gospodarkę oraz – przez ustalenie wystarczająco wysokich stóp procentowych – na popyt na pieniądź).

Można by przekonywać, że ponieważ istnieją banki centralne, państwo tworzy “środowisko”, wykorzystywane przez bankierów. Nie będąc podporządkowanymi naciskom “wolnego rynku”, bankierzy mogą być kuszeni, by dawać więcej pożyczek, niż miałyby to miejsce w “czystym” ustroju kapitalistycznym (tzn. stwarzać pieniądź kredytowy). Rodzi się pytanie, czy “czysty” kapitalizm zrodziłby dostateczne rynkowe mechanizmy kontrolne, aby powstrzymać banki przed nadmiernym pożyczaniem w stosunku do ilości posiadanych oszczędności (tzn. wyeliminować tworzenie pieniądza kredytowego – zdawkowego środka płatniczego).

Teraz przechodzimy właśnie do tego pytania.

Jak zauważyliśmy powyżej, popyt na kredyt rodzi się **w ramach** systemu. Komentarz Holmesa to potwierdza. Kapitałiści poszukują kredytów po to, by robić pieniądze, zaś banki je tworzą z dokładnie takiego samego powodu – ponieważ również szukają zysku. Tym, czemu pravicowi libertarianie naprawdę się sprzeciwiają, jest rząd (działający poprzez bank centralny), **udzielający zaplecza** dla takiego tworzenia kredytów. Gdyby tylko banki mogły zostać zmuszone do utrzymywania proporcji między oszczędnościami a kredytami równej jeden, to wtedy cykl koniunkturalny zostałby powstrzymany. Ale czy jest to prawdopodobne? Sądzymy, że nie – po prostu dlatego, że banki to instytucje, których celem jest czerpanie zysków. Jak przekonuje post-keynesista Hyman Minsky, “ponieważ bankierzy żyją w tej samej atmosferze oczekiwań, co biznesmeni, to pragnąc zysków znajdują sposoby, by stworzyć zaplecze dla swoich klientów [...] Banki i bankierzy nie są biernymi administratorami pieniędzy na pożyczki i inwestycje; funkcjonują oni w sferze biznesu, żeby maksymalizować zyski [...]” [cytat podany przez L. Randalla Wraya, **Money and Credit in Capitalist Economies**, s. 85].

Przyznaje to i Reekie, przynajmniej mimochodem (zauważa on, że “zdawkowe środki płatnicze mogłyby istnieć nadal, gdyby bankierzy je oferowali, a klienci akceptowali” [Op. Cit., s. 73]). Bankierzy będą dążyli do tego, by próbować stwarzać zaplecze dla swoich klientów i zarabiać przy tym tyle, ile się tylko da. Stąd komentarz Charlesa P. Kindlebergera, że mnożenie pieniądza “jest systemowe i endogenne, nie zaś przypadkowe i egzogenne”, zdaje się o wiele lepiej przystawać do realiów kapitalizmu niż punkt widzenia pravicowych libertarian i “Austriaków” [**Manias, Panics, and Crashes**, s. 59]. Post-keynesista L. Randall Wray przekonuje, że “podaż pieniądza [...] w bardziej oczywisty sposób jest endogenna w systemach monetarnych poprzedzających rozwinięcie się banku centralnego” [Op. Cit., s. 150].

Mówiąc inaczej, bank centralny nie potrafi bezpośrednio kontrolować podaży pieniądza, ponieważ wyznaczają ją prywatne decyzje o wejściu w zobowiązania dłużnicze, by sfinansować wydatki. Wiedząc, że pieniądź rodzi się **w ramach** systemu, zapytajmy się, czy siły rynkowe mogą zapewnić brak ekspansji kredytów (tzn. żeby popyt na pożyczki był równy podaży oszczędności)? A żeby zacząć odpowiadać na to pytanie, musimy zauważyć, że o inwestycjach “decyduje w istocie ich spodziewana zyskowość” [Philip Arestis, **The Post-Keynesian Approach to Economics**, s. 103]. Oznacza to, że działalności banków nie można rozpatrywać w odosobnieniu od tego, co dzieje się w pozostałych działach gospodarki. Pieniądź, kredyt i bankowość stanowią istotną część systemu kapitalistycznego. Nie

można ich sztucznie oddzielać od oczekiwań, nacisków i wpływów wywieranych w tym systemie.

Założmy, że banki pragną utrzymywać stosunek między pożyczkami a oszczędnościami równy jedności i próbują stosownie do tego dopasowywać swoje stopy procentowe. Po pierwsze, zmiany stóp procentowych według danych doświadczalnych *“jeśli stwarzają jakikolwiek ruch w inwestycjach biznesowych, to jest to ruch bardzo niewielki”* [Op. Cit., ss. 82-83] i *“popyt na kredyt jest wybitnie nieelastyczny w stosunku do stóp procentowych”* [L. Randall Wray, Op. Cit., s. 245]. Dlatego aby utrzymać podaż oszczędności w zgodzie z popytem na pożyczki, stopy procentowe musiałyby wysoko wzrosnąć (w istocie próby kontrolowania podaży pieniądza przy pomocy kontrolowania jego podstaw monetarnych doprowadziłyby jedynie do bardzo gwałtownych skoków stóp procentowych). Zaś zwiększanie stóp procentowych wywołuje kilka paradoksalnych skutków.

Zdaniem ekonomistów Josepha Stiglitz i Andrew Weissa (*“Credit Rationing in Markets with Imperfect Knowledge”*, **American Economic Review**, no. 71, ss. 393 – 410), stopy procentowe podlegają zjawisku, które jest nazywane *“problemem cytryny”* (braku symetrii w dostępie sprzedawcy i nabywcy do informacji). Stiglitz i Weiss zastosowali *“problem cytryny”* do rynku kredytów. Przekonują oni (nieświadomie wtórując Adamowi Smithowi), że przy danej stopie procentowej pożyczkodawcy zarobią mniej pożyczając złym pożyczkobiorcom (z powodu ich niesolidności) niż dobrym. Jeśli natomiast pożyczkodawcy próbują zwiększyć stopy procentowe, żeby zrekompensować sobie to ryzyko, to wtedy mogą wypłoszyć dobrych pożyczkobiorców, którzy nie będą mieli ochoty na płacenie wyższych odsetek, natomiast – co jest przewrotne – nie spłoszą pożyczkobiorców niekompetentnych, oszustów i niepoprawnych optymistów. Dokładnie tak stało się w III Rzeczypospolitej – wyśrubowanie bardzo wysokich stóp procentowych przez Radę Polityki Pieniężnej stworzyło sprzyjający klimat dla wszelkiej maści aferzystów. Oznacza to, że wzrost stóp procentowych może tak naprawdę zwiększyć możliwość kryzysu, gdyż większa suma pożyczek może wylądować w rękach niegospodarnych.

Fakt ten daje bankom silną motywację, by utrzymywać stopy procentowe na niższym poziomie niż mógłby on być osiągnięty w innym wypadku. Ponadto *“wzrost stóp procentowych utrudnia podmiotom gospodarczym wywiązywanie się ze spłaty swoich długów”* [Philip Arestis, Op. Cit., ss. 237-8], co oznacza, że kiedy stopy procentowe **zostaną** podniesione, zwiększą się zaległości w spłatach i będą one wywierały nacisk na bankowość. Przy wystarczająco wysokich krótkoterminowych stopach procentowych firmom jest trudno spłacać swoje zobowiązania wraz z odsetkami, co powoduje/zwiększa kłopoty z przepływem gotówki, a więc *“gwałtowny wzrost krótkoterminowych stóp procentowych [...] prowadzi do załamania się dotychczasowej wartości zysku brutto po opodatkowaniu (czegoś w rodzaju czynszu), uzyskania jakiej się oczekuje od mienia kapitałowego”* [Hyman Minsky, **Post-Keynesian Economic Theory**, s. 45].

Na dodatek *“produkcja większości dóbr inwestycyjnych jest podejmowana na zlecenie. Jej ukończenie wymaga czasu. Jest nieprawdopodobne, by wzrost stóp procentowych spowodował porzucanie przez firmy projektów w toku produkcji [...] Nie znaczy to, że [...] decyzje inwestycyjne w ogóle nie zmieniają się pod wpływem stóp procentowych. Duży wzrost stóp procentowych powoduje ‘odwró-*

cenie się obecnej wartości', wymuszając spadek efektywności krańcowej kapitału poniżej wartości stopy procentowej. Jeżeli również i w perspektywie długoterminowej stopa procentowa zostanie wypchnięta ponad efektywność krańcową kapitału, projekt może zostać porzucony" [Wray, *Op. Cit.*, ss. 172-3]. Mówiąc prościej, inwestowanie zajmuje **trochę czasu**, zatem ma miejsce pewne opóźnienie faktycznych inwestycji w kapitał nieruchomości w stosunku do decyzji inwestycyjnych. Zatem jeśli stopy procentowe będą się różniły w przeciągu okresu tegoż opóźnienia, to zyskowe z początku inwestycje mogą się okazać gruszkami na wierzbie.

Jak przekonywał Michał Kalecki, stopa procentowa musi być niższa od stopy zysku. Inaczej inwestycje nie będą miały żadnego sensu. Bodziec dla firmy, by posiadać kapitał i na nim działać, jest uzależniony od stosunku między spodziewaną stopą zysku a stopą procentową, przy której firma może zaciągnąć pożyczkę. Im wyższa stopa procentowa, tym inwestycja staje się mniej obiecująca.

Skoro na inwestycje wpływają tylko bardzo wysokie stopy procentowe (jak to wykazaliśmy powyżej), to sprywatyzowany system bankowy będzie znajdował się pod silnym naciskiem, żeby utrzymywać te stopy na poziomie wystarczająco niskim, by boom trwał nadal (może tworząc kredyty o całkowitej wartości przewyższającej sumę dostępnych oszczędności). A jeśli tak uczyni, to ostatecznym tego rezultatem będzie przeinwestowanie i kryzys. Jeżeli natomiast nie uczyni tego i zwiększy stopy procentowe, to wtedy konsumpcja i inwestycje uschną, gdyż wzrost stóp procentowych zwiększy liczbę pożyczek nie do spłacenia, zarówno w przypadku uczciwych, jak i nieuczciwych kredytobiorców. A zatem kryzys i tak w końcu nastąpi.

Dzieje się tak dlatego, że wzrost stóp procentowych może zwiększyć sumę oszczędności, **ale** również zmniejsza konsumpcję ("wysokie stopy procentowe ponadto powstrzymują zarówno konsumentów, jak i przedsiębiorstwa przed wydawaniem pieniędzy, tak iż gospodarka krajowa zostaje osłabiona i wzrasta bezrobocie" [Paul Ormerod, *The Death of Economics (Śmierć ekonomii)*, s. 70]). Oznacza to, że firmy mogą doświadczyć spadku popytu, co przysporzy im kłopotów i (być może) doprowadzi do braku zysków, problemów ze spłacaniem długów i upadłości. Wzrost stóp procentowych zmniejsza też popyt na dobra inwestycyjne, co również może przysporzyć firmom kłopotów, zwiększyć bezrobocie itp. Dlatego wzrost stóp procentowych (w szczególności gwałtowny wzrost) mógłby zmniejszyć konsumpcję i inwestycje (tzn. ograniczyć skumulowany popyt) i wyrzucić destabilizujący wpływ na całą gospodarkę. To zaś z kolei mogłoby spowodować wystąpienie kryzysu.

Inaczej mówiąc, podaż i popyt oszczędności/pożyczek oraz stopy procentowe, o których się twierdzi, że mają być ich odzwierciedleniem, niekoniecznie muszą kierować gospodarkę ku równowadze (o ile takie pojęcie jest na cokolwiek przydatne). Tak naprawdę funkcjonowanie "czystego" systemu bankowości bez pieniądza kredytowego może zwiększyć bezrobocie, gdyż spada popyt zarówno na inwestycje, jak i na dobra konsumenckie – w odpowiedzi na wysokie stopy procentowe – i zwiększyć też powszechny niedobór gotówki na skutek braku pieniądza (kredytowego), wynikłego ze "sztywnego" reżimu monetarnego, zakładanego w takim ustroju. (To znaczy, że cykl koniunkturalny istniałby nadal). Tak działo się podczas przeprowadzania nieudanych eksperymentów monetaryzmu na początku lat osiemdziesiątych, kiedy to banki centralne w Ameryce i Anglii próbowały postępo-

wać według “sztywnej” polityki monetarnej. Faktycznie ta “sztywna” polityka monetarna nie dała im kontroli nad podażą pieniądza. Tym, co rzeczywiście spowodowała, był wzrost stóp procentowych. Doprowadził on do poważnego kryzysu finansowego i głębokiej recesji (jak zauważa Wray, “bank centralny wykorzystuje sztywną politykę monetarną po to, by podnosić stopy procentowe” [Op. Cit., s. 262]). Musimy zauważyć, że ta recesja złamała także kręgosłup oporowi klas pracujących i związkom zawodowym w obu krajach za sprawą wysokiego poziomu bezrobocia, jaki zrodziła. Jesteśmy pewni, że taki był faktyczny cel monetaryzmu, podobnie jak w Polsce lat dziewięćdziesiątych XX wieku.

Takie rezultaty nie są zaskoczeniem dla anarchistów, gdyż stanowiły one kluczowy składnik argumentacji anarchoindywidualistów i mutualistów przeciwko “monopolowi pieniężnemu”, towarzyszącemu systemowi monetarnemu. Przekonywali oni, że “monopol pieniężny” stwarza “sztywny” reżim monetarny, ograniczający popyt na pracę przez zmniejszenie dostępu do gotówki i kredytów, a zatem pozwalający na wyzysk pracowników (tzn. zachęcający do wykorzystywania pracy najemnej) i powstrzymujący rozwój niekapitalistycznych form produkcji. Stąd komentarze Lysandera Spoonera, że pracownicy potrzebują “**kapitału pieniężnego**, umożliwiającego im zakup surowców, dzięki którym będą mogli dać sobie pracę, kupić maszyny i narzędzia, przy których będą pracować [...] O ile nie otrzymają oni kapitału, to albo będą musieli pracować na niekorzystnych warunkach, albo nie będą mogli pracować wcale. Bardzo duża ich część, aby uratować się przed głodem, nie ma innego wyjścia, jak tylko sprzedawać swoją pracę innym [...]” [A Letter to Grover Cleveland (List do prezydenta Grovera Clevelanda), s. 39]. Co ciekawe, zauważamy, że pracownikom **naprawdę** powodziło się o wiele lepiej w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku przy “liberalnym” reżimie monetarnym, niż przy bardziej “sztywnym” reżimie monetarnym lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku.

Powinniśmy też zauważyć, że wydłużony okres szybkiego rozwoju będzie dla banków stanowił zachętę do tworzenia pożyczek lżejszą ręką. Według przedstawionego przez Minsky’ego “modelu niestabilności finansowej” (patrz na przykład rozdział “The Financial Instability Hypothesis” w książce **Post-Keynesian Economic Theory**) kryzys w istocie zostaje spowodowany przez ryzykowne praktyki finansowe uprawiane w okresach spokoju w finansach. Inaczej mówiąc, “stabilizacja destabilizuje”. W okresie szybkiego rozwoju banki są zadowolone, a zwiększone zyski przedsiębiorstw wpływają do ich kieszeni. Z upływem czasu, bankierzy zauważają, że mogą wykorzystać system rezerw do zwiększenia swoich dochodów. Za sprawą powszechnej wzrostowej tendencji w gospodarce, uznają, że jest to bezpieczne (a wiedząc, że muszą konkurować z innymi bankami, mogą decydować się na udzielanie pożyczek po prostu dlatego, że boją się stracić klientów na rzecz banków konkurencyjnych, zachowujących się bardziej elastycznie). Zwiększa to niestabilność systemu (gdyż firmy zwiększają swoje zadłużenie za sprawą elastyczności banków). W przypadku wzrostu stóp procentowych stwarza to też możliwość kryzysu (ponieważ zmniejsza się wtedy zdolność biznesu do wypełniania swoich zobowiązań finansowych, których ucieleśnieniem są długi).

Nawet jeżeli założymy, że stopy procentowe **naprawdę** działają tak, jak przewiduje teoria, to i tak twierdzenie, że istnieje tylko jedna stopa procentowa, jest fałszem. Wcale tak

nie jest. *“Koncentracja kapitału prowadzi do nierównego dostępu do funduszy inwestycyjnych, co jeszcze bardziej blokuje możliwość łagodzenia przeskoków w działalności przemysłowej. Z powodu odnotowania większych zysków w przeszłości, wielkie przedsiębiorstwa mają wyższą klasyfikację kredytową i lepszy dostęp do ułatwień przy korzystaniu z kredytów. Są też w stanie dawać większe gwarancje dodatkowe spłaty pożyczki”* [Michael A. Bernstein, **The Great Depression**, s. 106]. Jak już zauważyliśmy w sekcji C.5.1, im firma jest większa, tym będzie musiała spłacać niższą stopę procentową. Tak więc banki rutynowo obniżają stopy procentowe swoim najlepszym klientom, nawet jeśli przyszłość pozostaje niepewna, a sprawowanie się tych klientów w przeszłości nie sugeruje ani nie może sugerować przyszłych zwrotów. Dlatego utrzymywanie, że oferowanie odmiennych stóp procentowych doprowadzi do zgodności między oszczędnościami a pożyczkami, wydaje się nieco dziwne.

I oczywiście prywatne banki nie mogą wywierać wpływu na będące podłożem tych zjawisk sprawy zasadnicze, napędzające gospodarkę – takie jak produktywność, siła klas pracujących czy stabilność polityczna – ani trochę nie różnią się w tym od banków centralnych (choćby banki centralne mogą wpływać na szybkość i łagodność dostosowywania się do kryzysu).

W rzeczywistości podczas okresu pełnego zatrudnienia system prywatnej bankowości może w istocie przyspieszyć nadejście kryzysu. Jak przekonujemy w następnej sekcji, pełne zatrudnienie doprowadza do zawężenia zysków, gdyż firmy stawiają czoła szczelnemu rynkowi pracy (co podnosi koszty), a zatem i zwiększonej sile pracowników w miejscu produkcji oraz możliwości ich odejścia. W systemie z bankiem centralnym, kapitaliści mogą przerzucić te zwiększone koszty na klientów, a więc dłużej zachować swoje marże zysków. Taka możliwość zostaje ograniczona w systemie prywatnej bankowości, gdyż banki byłyby mniej skłonne do dewaluacji swoich pieniędzy. Oznacza to, że firmy staną wobec skurczenia się zysków raczej wcześniej niż później, co spowoduje kryzys, gdyż firmy nie będą mogły związać końca z końcem. Jak zauważa Reekie, inflacja *“może czasowo zmniejszyć zatrudnienie, odwołując porę, kiedy niewłaściwie skierowana siła robocza zostanie wyrzucona na bruk”*. Ale ponieważ *“Austriacy”* (tak jak i monetarzyści) uważają, że *“inflacja to zjawisko monetarne”*, Reekie nie rozumie rzeczywistych przyczyn inflacji i tego, co one by oznaczały dla *“czystego”* ustroju kapitalistycznego [Op. Cit., s. 67, s. 74]. Ponieważ Paul Ormerod tłumaczy: *“teza, że inflacja zawsze i wszędzie jest spowodowana wyłącznie przez wzrost podaży pieniądza, i że stopa inflacji nosi w sobie stabilny, przewidywalny związek ze zwykłymi podażymi pieniądza, jest po prostu śmieszna”*. Zauważa on również, że *“wzrosty stopy inflacji wykazują skłonność do powiązań ze spadkami bezrobocia, i na odwrót”*, co wskazuje na jej **rzeczywiste** przyczyny – mianowicie równowagę sił między klasami i walkę klas [The Death of Economics (**Śmierć ekonomii**), s. 96, s. 131].

Do tego jeszcze jeśli naprawdę potraktujemy poważnie *“austriacką”* teorię cyklu koniunkturalnego, to dojdziemy do wniosku, że w celu sfinansowania inwestycji muszą zostać zwiększone oszczędności. Ale żeby zachować albo zwiększyć nadający się na pożyczki zasób oszczędności, muszą zostać zwiększone nierówności. Dzieje się tak dlatego, że, co nie powinno dziwić, bogaci ludzie oszczędzają większe odsetki swoich dochodów niż biedni, a odsetek oszczędzanych zysków jest wyższy niż płac. Ale zwiększenie nierówności (jak

przekonywaliśmy w sekcji F.3.1) czyni urągowisko z twierdzeń pravicowych libertarian, że ich system opiera się na wolności czy sprawiedliwości.

Oznacza to, że system bankowości preferowany przez “anarcho”-kapitalizm zakłada zwiększanie, a nie zmniejszanie nierówności w społeczeństwie. Ponadto większość firm (co wykazaliśmy w sekcji C.5.1) opłaca swoje inwestycje ze swoich własnych oszczędności, co utrudniłoby bankom przeznaczanie tych oszczędności na pożyczki, gdyż w każdej chwili mogłyby zostać wycofane. To zaś mogłoby mieć poważne konsekwencje dla gospodarki, gdyż banki odmawiałyby finansowania nowych inwestycji po prostu z powodu niepewności, jakiej doświadczają szacując, czy dostępne im oszczędności można pożyczyć komuś innemu (ostatecznie trudno byłoby pożyczyć komuś oszczędności klienta, który prawdopodobnie zażąda ich zwrotu w którymś momencie). A z powodu odmowy finansowania nowych inwestycji szybki rozwój mógłby się zachwiać i obrócić się w kryzys, gdyż firmy nie znalazłyby zleceń niezbędnych do tego, by kontynuować swoją działalność.

A zatem – czy siły rynkowe wykreowałyby “zdrową bankowość”? Odpowiedź brzmi: prawdopodobnie nie. Naciski na banki, by czerpać zyski, weszłyby w konflikt z potrzebą utrzymywania proporcji między oszczędnościami a pożyczkami (a więc i z zaufaniem klientów). Jak przekonuje Wray, *“ponieważ banki są firmami dążącymi do osiągnięcia zysków, znajdują sposoby, aby zwiększać swoje wierzycelności, które nie pociągają wcale za sobą zwiększenia wymagań co do posiadanych rezerw”*, a *“jeśli banki dzielą oczekiwania zysków ze strony swoich przyszłych dłużników, to mogą tworzyć kredyty, by pozwolić im na dalsze realizowanie”* ich projektów/inwestycji [Op. Cit., s. 295, s. 283]. Można to zobaczyć w danych historycznych. Kindleberger zauważa, że *“rynek w okresach szybkiego rozwoju będzie tworzył nowe formy pieniądza, aby obejść ograniczenia”* narzucone podaży pieniądza [Op. Cit., s. 63]. Na przykład jednym ze sposobów jest kredyt handlowy. Podczas monetarystycznych eksperymentów w latach osiemdziesiątych XX wieku miała miejsce *“deregulacja, a narzucone przez bank centralny ograniczenia podniosły stopy procentowe i wytworzyły swoisty hazard w etyce bankowej – banki zaczęły tworzyć coraz bardziej ryzykowne pożyczki, aby pokrywać wzrastające koszty wydawania wierzycelności. Rosnąca konkurencja ze strony nie-banków i szczelna polityka monetarna zmusiły banki do obniżenia standardów i zwiększenia stóp wzrostu, ażeby spróbować ‘rosnąć znaleźć swoją drogę do rentowności’”* [Op. Cit., s. 293].

Zatem pieniądz kredytowy (“dekretowy środek płatniczy”) stanowi próbę przezwyciężenia niedoboru pieniądza w kapitalizmie, w szczególności pieniądza metalowego. Naciski, jakich doświadczają banki w “naprawdę istniejącym” kapitalizmie, wciąż byłyby odczuwane w “czystym” kapitalizmie. Prawdopodobne jest (co przyznaje Reekie), że pieniądz kredytowy nadal byłby tworzony w odpowiedzi na popyt ze strony biznesmenów (choć, jak sobie wyobrażamy, nie na tym samym poziomie, na którym to teraz ma miejsce). Banki, szukające zysku same ze swej natury i z powodu konkurencji o klientów, znalazłyby się w potrzasku między utrzymywaniem stałej wartości swojego interesu (tzn. swoich pieniędzy) a potrzebą maksymalizacji zysków. Gdy nastąpi okres szybkiego rozwoju, banki odczują pokusę wprowadzenia pieniądza kredytowego w celu utrzymania boomu, gdyż zwiększenie stopy procentowej byłoby trudne i potencjalnie niebezpieczne (z powodów, które wymieniliśmy powyżej). Zatem jeśli pieniądz kredytowy się nie pojawi (tzn. banki

będą działały w zgodzie z tezami “austriackimi”, że pożyczki muszą równać się oszczędnościom), to wtedy wymagany wzrost stóp procentowych zrodzi kryzys. Jeżeli natomiast pieniądź kredytowy się pojawi, to wtedy niebezpieczeństwo przeinwestowania stanie się coraz bardziej prawdopodobne. Tak w ogóle, to cykl koniunkturalny stanowi nieodłączną część kapitalizmu. **Nie jest** więc wywoływany przez czynniki “zewnętrzne”, takie jak istnienie rządu.

Jak zauważa Reekie, dla “Austriaków” *“nieznajomość przyszłości jest endemiczna”* [Op. Cit., s. 117], ale pobliża on myśleniu, że tak nie jest, kiedy mówi się o inwestycjach. Pojedyncza firma nie może wiedzieć, czy projekt inwestycyjny zrodzi strumień zwrotów, niezbędny do zatrzymania strumienia zobowiązań płatniczych, przedsięwziętych w celu sfinansowania projektu. I nie mogą tego też wiedzieć banki, które opłacają ów projekt. Nawet **gdyby** bank nie był przy nadmiarze oszczędności kuszony, by dostarczać pieniądza kredytowego, nie mógłby przewidzieć, czy inne banki zrobią też to samo, ani czy finansowany przezeń projekt odniesie sukces. Firmy, szukając kredytów, mogą zwrócić się do elastyczniejszej konkurencji (praktykującej do jakiegoś stopnia bankowość zdawkową) i nieelastyczny bank może doczekać się zmniejszenia swojego udziału w rynku i zysków. W końcu banki komercyjne *“zazwyczaj wchodzą w związki ze swoimi klientami, aby ograniczyć niepewność związaną z tworzeniem pożyczek. Odkąd bank wejdzie w związek z klientem, ma silną motywację, by zaspokajać popyt tegoż klienta”* [Wray, Op. Cit., s. 85].

Istnieje przykład w pełni sprywatyzowanych banków. Mianowicie w Stanach Zjednoczonych *“które pozostawały bez banku centralnego po roku 1837”*, było tak, że *“główne banki Nowego Jorku znajdowały się w potrzasku między spełnianiem swojej roli jako poszukiwaczy zysków, która to rola sprawiała, że przyczyniały się do niestabilności kredytów, a pełnieniem roli posiadaczy depozytów kraju. Ta rola z kolei sprawiała, że musiały one być strażnikami chroniącymi owe depozyty przed niestabilnością tworzoną przez samych siebie”* [Kindleberger, Op. Cit., s. 85].

W Szkocji bankowość była nieuregulowana w okresie między 1772 a 1845 rokiem, lecz *“czołowe banki komercyjne gromadziły banknoty wypuszczane przez mniejsze banki, tak samo jak to czynił w tym samym czasie Drugi Bank Stanów Zjednoczonych. Banki te były gotowe wymieniać je na bilon, jeśli sądziłoby się, że mniejsze banki mają wypaść z biznesu. To znaczy, że czołowe banki komercyjne służyły jako nieformalny kontroler podaży pieniądza. Jeżeli zaś chodzi o resztę, to – jak to często jest – dowody historyczne mocno świadczą przeciwko teorii, co można wykazać na przykładzie banków prowincjonalnych w Anglii w okresie od 1745 do 1835 r., dzikiej bankowości w stanie Michigan w latach trzydziestych XIX w. i ostatnich doświadczeń z deregulacją bankowości w Ameryce Łacińskiej”* [Op. Cit., s. 82]. I powinniśmy jeszcze zauważyć, że w okresie deregulacji w Szkocji miało miejsce parę “wojen” bankowych, które wymusiły upadłość kilku mniejszych banków, gdyż większe odmawiały honorowania wypuszczanych przez nie pieniędzy, oraz że miał miejsce krach jednego z najważniejszych banków, jakim był Ayr Bank.

Kindleberger przekonuje, że instytucja banków centralnych *“wyrośla, by narzucić kontrolę niestabilnym kredytom”*, a więc wcale nie spowodowała ich niestabilności, jak to utrzymują pravicowi libertarianie. I, jak zauważamy w sekcji F.10.3, USA cierpiały na ogromną niestabilność gospodarczą w tym okresie swej historii, kiedy nie było banku centralnego. Zatem – **jeżeli** pieniądź kredytowy **jest** przyczyną cyklu koniunkturalnego, to pozostaje bardzo

prawdopodobne, że “czysty” kapitalizm wciąż będzie cierpiał na tę przypadłość – w takim samym stopniu, jak “naprawdę istniejący” kapitalizm (albo skutek wysokich stóp procentowych, albo przeinwestowania).

Niepomyślne eksperymenty monetarystów w latach osiemdziesiątych XX wieku dowodzą, że kontrolowanie podaży pieniądza jest w ogóle niemożliwe. Popyt na pieniądz zależy od zapotrzebowania w gospodarce i każda próba jego kontroli zakończy się niepowodzeniem (i spowoduje głęboką depresję, zazwyczaj za sprawą wysokich stóp procentowych). Stąd też cykl koniunkturalny jest zjawiskiem endogennym, powodowanym przez normalne funkcjonowanie kapitalistycznego systemu gospodarczego. Tezy “szkoły austriackiej” i pravicowych libertarian, że “kryzys wyrasta z rozkwitu, ale przyczyna tego jest *totalnie niepotrzebna: błędne inwestycje z inspiracji rządu*” [Reekie, **Op. Cit.**, s. 74], są po prostu błędne. Przeinwestowanie **rzeczywiście** występuje, ale **nie** “z inspiracji” rządu. Występuje ono “z inspiracji” banków, potrzebujących czerpać zyski z pożyczek, oraz z potrzeby biznesmenów, by zdobywać fundusze na inwestycje, dla których banki tworzą zaplecze. Mówiąc prościej – za sprawą samej natury ustroju kapitalistycznego.

F.10.2 Jak rynek pracy wpływa na kapitalizm?

Pod wieloma względami rynek pracy jest tym rynkiem, który wpływa na kapitalizm najmocniej. Prawicowi libertarianie (podobnie jak i głównonurtowa ekonomia) wychodzą z założenia, że rynki mają zdolność samoregulacji. Dlatego też i rynek pracy będzie podlegał samoregulacji. Ponieważ rzadko kiedy to założenie potwierdzało się w rzeczywistości (tzn. okresy pełnego zatrudnienia w kapitalizmie są rzadkie i przejściowe), jego zwolennicy mają kłopot – rzeczywistość przeczy teorii.

Teoria zapowiada pełne zatrudnienie, lecz rzeczywistość pokazuje, że wcale tak nie jest. Skoro mamy do czynienia z logicznymi dedukcjami wyprowadzonymi z przypuszczeń, to oczywiście teoria z definicji nie może być błędna. A więc musimy wyodrębnić czynniki zewnętrzne, które powodują cykl koniunkturalny (czyli i bezrobocie). W ten sposób uwaga zostaje odwrócona od rynku i jego funkcjonowania – ostatecznie zakłada się, że rynek kapitalistyczny się sprawdza – i skierowana na coś innego. To “coś innego” bywa paroma dość rozmaitymi sprawami (w najśmieszniejszym przypadku plamami na Słońcu, jak zakładały prace jednego z założycieli ekonomii marginalistycznej, Williama Stanleya Jevonsa). Natomiast w dzisiejszych czasach większość prorynkowych ekonomistów kapitalistycznych i pravicowych libertarian obwieszcza, że tym czymś jest państwo.

W niniejszej sekcji FAQ przedstawimy dowody, ukazujące, że założenie o samoregulacji rynków jest fałszywe przynajmniej w odniesieniu do jednego, wyjątkowego rynku – mianowicie rynku ludzkiej pracy. A ponieważ to fundamentalne założenie, stanowiące podstawę “wolnorynkowego” kapitalizmu, jest fałszywe, to w tym momencie oparta na nim logicznie spójna nadbudowa zaczyna się walić. Częściową przyczyną niestabilności kapitalizmu jest utowarowienie pracy (tj. ludzi) i wynikające z niego problemy. Państwo samo w sobie może mieć pozytywny albo negatywny wpływ na gospodarkę, ale usunięcie państwa czy

jego wpływów przy zachowaniu ustroju kapitalistycznego nie rozwiąże problemu cyklu koniunkturalnego.

Dlaczego tak się dzieje? Po prostu z powodu samej natury rynku pracy.

Anarchiści od dawna zdawali sobie sprawę z tego, że rynek kapitalistyczny opiera się na nierównościach i zmianach w układzie sił. Proudhon przekonywał, że *“przemysłowiec mówi robotnikowi: ‘Masz takie same prawo pójść sobie gdzie indziej ze swoimi usługami, jak ja mam prawo je przyjąć. Tyle a tyle ci oferuję’. Kupiec mówi klientowi: ‘Bierz ten towar albo go zostaw; jesteś panem swoich pieniędzy, tak jak ja jestem panem swojego towaru. Chcę tyle a tyle’ Kto ustąpi? Słabszy”*. Proudhon, podobnie jak wszyscy anarchiści, widział, że dominacja, ucisk i wyzysk wynikają z nierówności władzy rynkowej/ekonomicznej i że *“możność inwazji wypływa z o wiele większej siły”* [**What is Property? (Co to jest własność?)**, s. 216, s. 215].

W całej rozciągłości stosuje się to do rynku pracy. Chociaż głównonurtowa ekonomia i jej prawicowo-libertariańskie odmiany odmawiają przyznania, że rynek kapitalistyczny opiera się na hierarchii i władzy, anarchiści (i inni socjaliści) nie podzielają tej opinii. A ponieważ prawicowi libertarianie nie dzielą z anarchistami takiego rozumienia sprawy, to nigdy nie będą oni zdolni do zrozumienia kapitalizmu ani też jego dynamiki i rozwoju. Zatem gdy przychodzi do omawiania rynku pracy, jest istotne, aby pamiętać, że równowaga sił na tym rynku jest kluczem do zrozumienia cyklu koniunkturalnego. Dlatego gospodarka musi być rozpatrywana jako system władzy.

A zatem czy rynek pracy wpływa na kapitalizm? Rozważmy pomyślnie rozwijającą się gospodarkę, w chwili gdy wychodzi z recesji. Taka rozwijająca się gospodarka pobudza popyt na pracę. A ponieważ bezrobocie spada, zwiększają się koszty znalezienia pracowników i nasilają się żądania dotychczasowych pracowników, by mieć lepsze płace i warunki pracy. Ponieważ gospodarka odnotowuje wzrost, a praca staje się towarem deficytowym, słabnie zagrożenie związane z widmem bezrobocia. Odsetek zysków się zawęża i w odpowiedzi na to przedsiębiorstwa zaczynają obcinać koszty (ograniczając zapasy, odkładając na później plany inwestycyjne i zwalniając pracowników). W rezultacie gospodarka przechodzi w fazę cofania się. Rośnie bezrobocie i żądania płacowe zostają utemperowane. W końcu umożliwia to najpierw ustabilizowanie odsetka zysków, a potem jego zwiększenie. Takie *“wzajemne oddziaływanie między zyskami a zatrudnieniem jako kluczowy wyznacznik cykli koniunkturalnych”* jest *“widoczne podczas obserwacji danych empirycznych”* [Paul Ormerod, **The Death of Economics (Śmierć ekonomii)**, s. 188].

Zatem gdy gospodarka zbliża się do stanu pełnego zatrudnienia, zmienia się równowaga sił na rynku pracy. Zwolnienie nie jest już tak wielką groźbą, gdyż ludzie widzą, że mogą łatwo dostać pracę gdzie indziej. Dlatego poprawiają się płace i warunki pracy, gdyż przedsiębiorstwa próbują zdobyć nowych (i utrzymać u siebie obecnych) pracowników. Trudniej jest wtedy utrzymać dotychczasowe wyniki produkcji. Jak powiedział ekonomista William Lazonick, siła robocza *“która jest zdolna wymusić za siebie wyższą cenę niż dotychczas z powodu pojawienia się szczelniejszych rynków pracy jest, z definicji, siłą roboczą niezwykle mobilną na tym rynku. A siła robocza, która jest bardzo mobilna na rynku, to siła robocza, której podaż wysiłku w procesie produkcji staje się dla kadry menedżerskiej trudna do kontrolowania. Toteż nadejście szczelnych rynków pracy na ogół doprowadza do szybszego wzrostu przeciętnych kosztów [...] jak*

również do przesunięć w górę na krzywej przeciętnych kosztów [...]” [**Business Organisation and the Myth of the Market Economy**, s. 106].

Mówiąc inaczej, w warunkach pełnego zatrudnienia “pracodawcy są zagrożeni utratą zwierzchnictwa” [Juliet B. Schor, **The Overworked American (Przepracowani Amerykanie)**, s. 75]. Schor przekonuje, że “pracodawcy mają strukturalną przewagę na rynku pracy, ponieważ zazwyczaj liczba kandydatów wyrażających gotowość i chęć znoszenia tego maratonu długich godzin pracy jest większa od liczby posad, na których można ich umieścić” [s. 71]. Dlatego rynek pracy zwykle jest rynkiem nabywcy, a więc to sprzedawcy muszą ustępować. W końcu pracownicy dostosowują się do tej nierówności sił i zamiast dostawać tego, co chcą, chcą tego, co dostają.

Ale przy pełnym zatrudnieniu to się zmienia. Jak już przekonywaliśmy w sekcji B.4.4 i sekcji C.7, w takiej sytuacji to właśnie szefowie muszą zaczynać iść na ustępstwa. I nie podoba im się to. Jak zauważa Schor, Ameryka “nigdy nie doświadczyła zrównoważonego okresu pełnego zatrudnienia. Najbardziej do tego się przybliżyliśmy pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku, kiedy to całkowita stopa bezrobocia znajdowała się przez cztery lata poniżej 4 procent. Ale te doświadczenia dowodzą słuszności takiego stanowiska o wiele bardziej niż jakikolwiek inny przykład. Uraz, odniesiony przez świat biznesu w tych latach szczelnego rynku pracy, był znaczny. Od tego momentu ma miejsce silna zgoda co do tego, że kraj nie może wytrzymać tak niskiej stopy bezrobocia” [**Op. Cit.**, ss. 75-76].

Zatem, inaczej mówiąc, pełne zatrudnienie nie jest dobre dla systemu kapitalistycznego za sprawą siły, jaką daje pracownikom. Dlatego bezrobocie jest niezbędnym wymogiem dla pomyślności gospodarki kapitalistycznej, a nie jakimś tam odchyleniem w przeważnie zdrowym systemie. Dlatego tezy “anarcho”-kapitalistów, że “czysty” kapitalizm szybko doprowadzi do stałego pełnego zatrudnienia, są fałszywe. Wszelkie przesunięcia w kierunku pełnego zatrudnienia doprowadzą do kryzysu, gdyż kapitaliści ujrzą, jak zawężają się ich zyski od dołu, albo za sprawą kolektywnej walki klasowej, albo indywidualnej mobilności na rynku pracy.

Zostało to zauważone przez indywidualistycznych anarchistów, takich jak Benjamin Tucker, który przekonywał, że bankowość wzajemnej pomocy “dałaby niesłychany rozpęd biznesowi, i w konsekwencji stworzyłaby niespotykany popyt na pracę – popyt, który zawsze byłby w nadmiarze w stosunku do podaży, w ostrej sprzeczności z obecnymi uwarunkowaniami na rynku pracy” [**The Anarchist Reader**, ss. 149-150]. Mówiąc inaczej, pełne zatrudnienie położyłoby kres kapitalistycznemu wyzyskowi, przybliżyłoby dochody nie pochodzące z pracy do zera i zapewniłoby pracownikom odbieranie pełnej wartości ich pracy – czyli po prostu kapitalizm skończyłby się. Dlatego zdaniem większości (jeśli nie wszystkich) anarchistów wyzysk cudzej pracy jest możliwy tylko wtedy, gdy istnieje bezrobocie, a podaż pracy przewyższa popyt na nią. Każda ewolucja w kierunku pełnego zatrudnienia doprowadzi do zawężenia się zysków i w rezultacie albo do końca kapitalizmu, albo do kryzysu gospodarczego.

Rzeczywiście, jak przekonywaliśmy w poprzedniej sekcji, wydłużone okresy (mniej więcej) pełnego zatrudnienia do lat sześćdziesiątych XX wieku włącznie miały taką zaletę, że każde skurczenie się zysków można było (aczkolwiek tylko na krótką metę) przenosić na

ludzi pracy w formie inflacji. Gdy rosną ceny, praca tanieje i marże zysków się utrzymują. W “czystym” kapitalizmie taka możliwość zostaje ograniczona (z powodów, które omówiliśmy w poprzedniej sekcji). A zatem “czysty” kapitalizm doświadczy skutków pełnego zatrudnienia szybciej niż “nie-czysty”.

Gdy gospodarka zbliża się do pełnego zatrudnienia, to “zatrudnianie nowych pracowników nagle staje się o wiele trudniejsze. Ciężiej jest ich znaleźć, kosztują więcej, i mniej się od nich oczekuje. Takie braki są niesamowicie kosztowne dla firmy” [Schor, **Op. Cit.**, s. 75]. Taka sytuacja kusi firmę, by przerzuciła te dodatkowe koszty na społeczeństwo, w ten sposób stwarzając inflację. Z kolei pracownicy próbują utrzymać swój dotychczasowy standard życia. “Każdy powszechny wzrost kosztów pracy w ostatnich latach”, zauważają J. Brecher i J. Costello pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku, “raczej był następstwem wzrostu cen dóbr konsumenckich niż go poprzedzał. Podwyżki płac były skutkiem wysiłków pracowników, by dogonić swoje wcześniejsze realne dochody, po tym, jak zostały nadzarte przez inflację. Nie można by też było łatwo sprawić, by stało się inaczej. Wszystko, co musi zrobić biznesmen, to podnieść cenę [...] to dać sygnał [...] Stawki płac [...] są określane przede wszystkim w umowach”, a więc nie można ich łatwo dostosować na krótką metę [**Common Sense for Bad Times (Zdrowy rozsądek na ciężkie czasy)**, s. 120].

Te charakteryzujące pełne zatrudnienie naciski wciąż będą istniały w “czystym” kapitalizmie (a na skutek charakteru bankowości system nie będzie utrzymywał bezpiecznych wartości inflacji). To oznacza, że będą występowały okresowe zniżki zysków za sprawą natury szczelnego rynku pracy i rodzonego przez ten rynek wzrostu siły pracowników. A to znaczy z kolei, że “czysty” kapitalizm będzie podlegał okresom bezrobocia (jak przekonywaliśmy w sekcji C.9), a więc w dalszym ciągu będzie miał cykl koniunkturalny. Prawicowi libertarianie na ogół przyznają się do tego mimochodem, chociaż zdają się sądzić, że będzie to kłopot całkowicie “krótkotrwały” (wydaje się nam, że jest to dziwne, gdy “krótkotrwały” problem występuje ciągle).

Ale tego rodzaju analiza jest negowana przez prawicowych libertarian. Ich zdaniem to działania rządu, wraz z nawykiem wielu związków zawodowych, by ich członkowie otrzymywali stawki płac wyższe od rynkowych, stwarzają i nasilają masowe bezrobocie. Taki punkt widzenia wynika z dedukcyjnej logiki dużej części ekonomii kapitalistycznej. Podstawowym założeniem kapitalizmu jest to, że rynki mają zdolność samoregulacji. Zatem jeśli istnieje bezrobocie, to może tak być tylko dlatego, że cena pracy (płaca) jest zbyt wysoka (“austriacki” ekonomista W. Duncan Reekie przekonuje, że bezrobocie “zaniknie, gdy zagwarantujemy, że płace realne nie będą sztucznie zawyżane” [**Markets, Entrepreneurs and Liberty**, s. 72]).

Dlatego to założenie podsuwa wniosek – przyczyną bezrobocia jest rozregulowany rynek, gdyż rynki zawsze mają zdolność do samoregulacji. A przyczyną tego jest albo państwo, albo są nią związki. Ale co ma być, jeśli rynek pracy **nie może** się wyregulować bez poważnego zaszkodzenia władzy i zyskom kapitalistów? Jeśli bezrobocie jest niezbędne do maksymalizacji zysków poprzez osłabianie pozycji przetargowej świata pracy na rynku, czyli maksymalizację władzy kapitalistów? W takim przypadku przyczyną bezrobocia jest kapitalizm, nie siły z zewnątrz systemu.

No ale założmy, że teoria prawicowych libertarian jest prawidłowa. Założmy, że bezrobocie występuje tylko i wyłącznie z winy egoistycznych związków zawodowych, i że poszukiwacz pracy *“który nie chce czekać, zawsze dostanie pracę w niezakłóconej gospodarce rynkowej”* [von Mises, **Human Action**, s. 595].

Czy zmiążdżenie związków zmniejszyłoby bezrobocie? Założmy, że związki zawodowe zostały zniszczone, a rząd zniesiony (albo, w najgorszym razie, państwo stało się państwem minimalnym). Celem klasy kapitalistów jest maksymalizacja zysków. Ażeby to osiągnąć, inwestują oni w maszyny oszczędzające pracę oraz jeszcze na inne sposoby próbują zwiększać wydajność. Ale wzrost produktywności oznacza spadek cen dóbr, zaś spadek cen oznacza wzrost płac realnych. A to właśnie wysokie płace realne zdaniem prawicowych libertarian powodują bezrobocie. Zatem jako nagrodę za wzrost wydajności pracownicy będą musieli dostać cięcia płac, aby powstrzymać pojawienie się bezrobocia! Z tego powodu niektórzy pracodawcy mogliby powstrzymać się przed obcinaniem płac, żeby uniknąć zaniku motywacji do solidnej pracy – i mogłoby to być ich bardzo ważne zmartwienie.

Ponadto umowy o pracę cechują się **czasem obowiązywania** – w takim kontrakcie strony zazwyczaj zgadzają się na określoną płacę za określony okres pracy. To zaś wbudowuje sztywność w strukturę rynku pracy. Płac nie można tak szybko dostosowywać jak innych cen towarów. Oczywiście, można się spierać, że skrócenie okresu obowiązywania umowy i/lub zezwolenie na dostosowywanie stawki do sytuacji na rynku mogłoby przezwyciężyć ten problem. Jeżeli jednak skrócimy okres obowiązywania umowy, to pracownicy znajdą się w bardzo przykłej sytuacji, gdyż nie będą wiedzieli, czy jutro też będą mieli pracę, a więc nie będzie im łatwo wychodziło planowanie swojej przyszłości (jest to zła sytuacja dla każdego, kto się w niej znajdzie). Do tego jeszcze nawet bez formalnych kontraktów renegocjacja płac może być kosztowna. W końcu rozmowy na ten temat zabierają trochę czasu (a w kapitalizmie czas to pieniądz) i obcięcie płac może zawierać w sobie ryzyko utraty wzajemnego zaufania między pracodawcą a pracobiorcą. A czy Wy dalibyście swojemu szefowi prawo “dostosowywania” Waszych płac do wartości, jaką uzna on za stosowną? Takie postępowanie opierałoby się na zakładaniu altruistycznej ufności, że inni nie nadużyją swojej władzy.

Dlatego w “czystym” kapitalizmie widzielibyśmy nieustanne zwiększanie i zmniejszanie zatrudnienia wraz ze zmianami poziomu wydajności pracy. Istnieją ważne powody, dla których rynek pracy nie musi ulegać samoregulacji. Powody te skupiają się wokół unikania bądź opóźniania cięć płacowych przez samych kapitalistów. Zatem nie należy się dziwić, że mając wybór między obcięciem płac wszystkim pracownikom a zwolnieniem niektórych bez obcinania płac pozostałym, kapitaliści zazwyczaj wolą to drugie rozwiązanie. Ostatecznie wyrzucenie na bruk to ważne narzędzie dyscyplinowania pracowników. Zaś zwolnienie paru z nich może sprawić, że pozostali będą bardziej skłonni pracować ciężiej i być posłuszniejsi.

I oczywiście wielu pracodawców nie jest skłonnych do zatrudniania najwyżej wykwalifikowanych pracowników. A to dlatego, że kiedy tylko gospodarka znowu stanie na nogi, taki pracownik ma skłonność do przenoszenia się gdzie indziej. Zatem znalezienie i przeszkolenie zastępców może kosztować pracodawcę dużo czasu i pieniędzy. Znaczy to, że łatwo

może wystąpić niechciane bezrobocie, osłabiając jeszcze bardziej w ten sposób tendencję do zbliżania się ku pełnemu zatrudnieniu. Na dodatek jednym z założeń standardowej ekonomii marginalistycznej jest zmniejszanie się równoważnych zwrotów. Oznacza to, że gdy wzrasta zatrudnienie, to rosną koszty, a więc i ceny (przez co realne płace spadają). Ale w rzeczywistości wiele gałęzi przemysłu cechuje się **wzrostem** równoważnych zwrotów, co oznacza, że wraz ze wzrostem produkcji koszty jednostkowe spadają, ceny spadają, a więc rosną płace realne. A więc w takiej gospodarce bezrobocie rosłoby po prostu ze względu na samą naturę procesu produkcji!

Ponadto, co dogłębnie analizowaliśmy w sekcji C.9, obcięcie pieniędzy przeznaczonych na płace nie jest aktem obojętnym dla gospodarki. Obcięcie pieniędzy przeznaczonych na płace oznacza dla pewnych branż zmniejszenie popytu. Będą one wtedy musiały obniżyć płace swoim pracownikom (albo ich zwolnić), aby związać koniec z końcem. To zaś może wytworzyć skutki kumulujące się, i naprawdę **zwiększyć**, a nie zmniejszyć bezrobocie.

Na dodatek nie istnieją żadne siły “samoregulacji”, działające na rynku pracy, które szybko przywróciłyby pełny poziom zatrudnienia. Dzieje się tak z kilku powodów. Po pierwsze, podaży pracy nie da się zmniejszyć przez ograniczenie produkcji, tak jak to ma miejsce na innych rynkach. Wszystko, co możemy zrobić, to przenieść się w inne miejsca i liczyć, że tam się znajdzie praca. Po drugie, podaż pracy czasami może się dostosowywać do malejących płac w złym kierunku. Niskie płace mogłyby skłonić pracowników do proponowania większej ilości pracy (tzn. dłuższego czasu pracy), aby nadrobić nagły spadek dochodów (albo utrzymać się na swojej posiadzie). Zazwyczaj jest to określane jako efekt “skutecznej stawki”. Analogicznie, następny członek rodziny może zacząć szukać pracy, żeby utrzymać dotychczasowy standard życia. Spadające płace mogą spowodować, że liczba pracowników poszukujących zatrudnienia **wzrośnie**, przyczyniając się do dalszego spadku płac, i tak w kółko (i to wszystko przy pominięciu wpływu malejących płac na popyt na towary, omówionego w sekcji C.9).

Paradoks pracy na akord jest ważnym przykładem powyższego efektu. Jak przekonuje Schor, “*pracujący na akord zostali przyklejeni do ściągającej ich w dół spirali ubóstwa i przepracowania [...] Gdy stawki były niskie, znaleźli się w sytuacji zmuszającej ich do nadrabiania niedoborów przez dodatkowe wyroby. Ale wyprodukowanie dodatkowych wyrobów zapychało rynek i ściągało stawki jeszcze bardziej w dół*” [Juliet C. Schor, **The Overworked American (Przepracowani Amerykanie)**, s. 58].

A zatem w obliczu malejących płac rynek pracy może odnotować kumulujący się odwrót od (a nie powrót do) pełnego zatrudnienia. Argumentacja prawicowych libertarian jest taka, że bezrobocie jest powodowane przez zbyt wysokie płace realne. Wynika ona z założenia, że rynki mają zdolność do samoregulacji. Jeśli ma miejsce bezrobocie, to znaczy że cena towaru, jakim jest praca, jest zbyt wysoka – inaczej podaż i popyt byłyby sobie równe i rynek by się wyregulował. Ale jeżeli, jak przekonywaliśmy powyżej, bezrobocie ma zasadnicze znaczenie dla dyscyplinowania pracowników, to wtedy rynek pracy **nie może** ulegać samoregulacji, za wyjątkiem krótkich okresów. Jeśli rynek pracy ulega samoregulacji, to zawężają się zyski. Dlatego twierdzenie, że bezrobocie jest powodowane przez “zbyt wysokie” płace realne, jest fałszywe (i, jak przekonujemy w sekcji C.9, obcięcie tych płac

zaowocuje pogłębieniem się każdego kryzysu i sprawieniem, że ożywienie gospodarki zostanie osiągnięte później).

Mówiąc prościej, założenie, że rynek pracy musi ulec samoregulacji, jest fałszem. Podobnie jak każde założenie, iż zmniejszenie płac da gospodarce tendencję do szybkiego powrotu do pełnego zatrudnienia. Charakter pracy najemnej i sprzedawanego na rynku pracy “towaru” (tzn. ludzkiej pracy/czasu/wolności) zapewnia, że rynek pracy nigdy nie może być takim samym rynkiem jak inne. Ma to ważne konsekwencje dla teorii ekonomicznej i dla też prawicowych libertarian, konsekwencje, których nie chcą oni widzieć za sprawą swojej koncepcji pracy jako towaru takiego samego jak każdy inny.

Oczywiście rodzi się pytanie, czy w okresach pełnego zatrudnienia pracownicy nie mogliby wykorzystać swojej siły na rynku i uzyskać zwiększenia kontroli nad zakładami pracy, natworzyć spółdzielni i w ten sposób usunąć kapitalizmu na drodze reform. Tak wyglądała argumentacja anarchoindywidualistów i mutualistów. Rzeczywiście ma ona swoje mocne punkty. Jednak jest oczywiste (patrz sekcja J.5.12), że szefowie nienawidzą ograniczeń narzucanych ich władzy i dlatego zwalczają kontrolę pracowniczą, jak tylko się da. Logika jest prosta – jeśli pracownicy zwiększą swoją kontrolę nad miejscem pracy, to menedżerowie i szefowie mogą wkrótce pójść na zieloną trawkę i (co jest jeszcze ważniejsze) pracownicy mogą zabrać się też za kontrolowanie podziału zysków. Każdy wzrost bojowości klas pracujących może sprowokować kapitalistów do wstrzymania/zmniejszenia inwestycji i kredytów, tak żeby stworzyć środowisko ekonomiczne (tzn. narastające bezrobocie) niezbędne do podjęcia władzy klas pracujących.

Mówiąc inaczej, okres pełnego zatrudnienia nie wystarczy do usunięcia kapitalizmu na drodze reform. Pełne zatrudnienie (nie wspominając już o jakiegokolwiek walce o pracowniczą kontrolę) zmniejszy zyski. A jeśli zyski zostaną zmniejszone, to firmom będzie trudno spłacać długi, finansować inwestycje i dostarczać zyski udziałowcom. To skurczenie się zysków byłoby dostateczne, ażeby wepchnąć kapitalizm w kryzys. A wszelkie próby zdobycia samorządności pracowniczej w okresach wysokiego zatrudnienia pomogą jeszcze w zepchnięciu systemu na krawędź kryzysu (ostatecznie kontrola pracownicza bez kontroli nad przeznaczeniem wszelkich nadwyżek jest wybitnie czcza). Ponadto jeśli nawet pominiemy to, że wpływ pełnego zatrudnienia może nie być trwały z powodu problemów towarzyszących przeinwestowaniu (patrz sekcja C.7.2), kłopotów z kredytami i stopami procentowymi (patrz sekcja F.10.1) i niezgodności między skumulowanym popytem a jego zaspokajaniem. Pełne zatrudnienie przysparza dodatkowych kłopotów, oprócz typowych problemów towarzyszących kapitalistycznemu cyklowi koniunkturalnemu. I dlatego też gdyby walka klasowa i siła pracowników nie istniały ani nie stwarzały żadnych problemów pracodawcom, to kapitalizm i tak nie byłby wcale stabilny.

Jeżeli równowaga jest mitem, to mitem jest także i pełne zatrudnienie. Wydaje się jakąś dziwną ironią, że “anarcho”-kapitaliści i inni prawicowi libertarianie utrzymują, że będzie równowaga (pełne zatrudnienie) na tym właśnie rynku w kapitalizmie, na którym nigdy nie może ona istnieć! Większość prawicowych libertarian zazwyczaj po cichu to przyznaje. Wymieniają oni mimochodem, że pewne “tymczasowe” bezrobocie **będzie** istniało w ich systemie – ale “tymczasowe” bezrobocie nie jest tym samym co pełne zatrudnienie. Oczy-

wiecie, można też utrzymywać, że całe bezrobocie jest “dobrowolne” i obejść cały problem zaprzeczając mu. Ale to nie zaprowadzi nas za daleko.

A zatem wszystko jest piękne i dobre, jeśli się mówi, że “libertariański” kapitalizm będzie opierał się na maksymie “*Od każdego według jego wyboru, każdemu według tego, jak zostanie wybrany*” [Robert Nozick, **Anarchy, State, and Utopia**, s. 160]. Ale jeśli rynek pracy jest tego rodzaju, że pracownicy mają niewiele możliwości w sprawie “wyboru” tego, co będą dawać i boją się, że **nie będą** wybrani, to wtedy są w niekorzystnym położeniu w stosunku do swoich szefów. A więc “wyrażą zgodę” bycia traktowanymi jak zasoby, z których kapitaliści mogą czerpać zyski. I taki też będzie wynik jakiegokolwiek “wolnej” umowy na rynku pracy sprzyjającym jednej stronie kosztem drugiej – co można zobaczyć w “kapitalizmie istniejącym naprawdę”.

Dlatego każda “dobrowolna wymiana” na rynku pracy zwykle **nie będzie** odzwierciedlała prawdziwych pragnień ludzi pracy (lecz tych, którzy sprawią, że wszyscy będą się “dostosowywać” i skończą chcąc tego, co dostają). Dopiero gdy gospodarka przybliży się do pełnego zatrudnienia, zacznie rynek pracy odzwierciedlać prawdziwe pragnienia ludzi pracy, a ich płace zaczną się przybliżać do pełnej wartości ich wytworów. Zaś gdy to nastąpi, zyski się skurczą i kapitalizm wejdzie w kryzys. Będące jego skutkiem bezrobocie zdyscyplinuje klasy pracujące i przywróci dawne marże zysków. Toteż pełne zatrudnienie w kapitalizmie będzie raczej wyjątkiem niż regułą (i jest to wniosek potwierdzony przez dane historyczne).

Inaczej mówiąc, w normalnie funkcjonującej gospodarce kapitalistycznej żadna umowa o pracę nie stworzy stosunków opierających się na wolności – na skutek nierówności sił między pracownikami a kapitalistami. Zamiast tego wszelkie umowy będą się opierały na dominacji, a **nie** wolności. Co skłania do zapytania się: Jakim cudem libertariański kapitalizm jest **wolnościowy**, skoro niszczy wolność wielkiej klasy ludzi?

F.10.3 Czy kapitalizm *laissez-faire* był stabilny?

Przede wszystkim musimy stwierdzić, że czysty ustrój kapitalizmu *laissez-faire* nigdy nie istniał. Oznacza to, że cały materiał dowodowy, prezentowany przez nas w tej sekcji, może zostać odrzucony przez prawicowych libertarian dokładnie z tego powodu – że nie był dostatecznie “czysty”. Oczywiście, gdyby byli oni konsekwentni, to należałoby od nich oczekiwać, że sami też pominą wszystkie historyczne i obecne przykłady kapitalizmu czy też ludzkiej działalności w kapitalizmie. Ale tego oni nie robią. Logika jest prosta – jeśli X jest dobre, to dopuszczalne jest, aby to wykorzystać jako przykład funkcjonowania kapitalizmu. Jeżeli zaś X jest złe, to system nie jest dostatecznie czysty.

Ponieważ jednak prawicowi libertarianie **używają** przykładów historycznych, więc powinniśmy i my tak zrobić. Zdaniem Murraya Rothbarda, miało miejsce “*uprzemysłowienie zbliżone do laissez-faire w dziewiętnastym wieku*” [**The Ethics of Liberty (Etyka wolności)**, s. 264]. A zatem wykorzystamy przykład dziewiętnastowiecznej Ameryki – gdyż jest on zwykle traktowany jako najbliższy czystemu *laissez-faire* – po to, aby zobaczyć, czy *laissez-faire* daje stabilizację, czy też nie.

Owszem, jesteśmy w pełni świadomi, że USA w XIX wieku były dalekie od laissez-faire – istniało państwo, protekcjonizm, działalność gospodarcza rządu i tak dalej – ale ponieważ przykład ten był często podawany przez samych prawicowych libertarian (między innymi Ayn Rand), to sądzimy, że możemy dowiedzieć się mnóstwa rzeczy przyglądając się temu niedoskonałemu przybliżeniu “czystego” kapitalizmu (i jak przekonywaliśmy w sekcji F.8, to właśnie te “niedoskonałe” cechy systemu miały znaczenie dla sukcesu przemysłowienia, **nie zaś** te zgodne z modelem laissez-faire).

A więc, czy XIX-wieczna Ameryka była stabilna? Nie. Z całą stanowczością musimy powiedzieć, że nie była.

Po pierwsze, w ciągu tego stulecia miały miejsce ciągłe boomy i zapaści gospodarcze. Ostatnie ćwierćwiecze XIX stulecia (często uznawane za szczyt prywatnej przedsiębiorczości) było okresem głębokiego niepokoju i niestabilności. Między rokiem 1867 a 1900 miało miejsce osiem kompletnych cykli koniunkturalnych. W ciągu tych 396 miesięcy gospodarka odnotowywała wzrost przez 199 miesięcy, natomiast spadek produkcji przez 197 miesięcy. Trudno coś takiego jest uznać za oznakę wielkiej stabilności (dla porównania: od zakończenia II wojny światowej tylko około jedna piąta całego czasu przypadała na okresy recesji czy depresji). Generalnie, gospodarka amerykańska wpadała w zapaść, panikę bądź kryzys w roku 1807, 1817, 1828, 1834, 1837, 1854, 1857, 1873, 1882 i 1893 (na dodatek lata 1903 i 1907 były także latami kryzysu).

Częściowym źródłem tej niestabilności był ówczesny system bankowości. “Brak systemu banków centralnych”, pisze Richard Du Boff, “aż do roku 1913, kiedy to wprowadzono ustawę o Rezerwach Federalnych, sprawiał, że akty paniki w finansach były gwałtowniejsze, zaś huśtawka cykli koniunkturalnych ostrzejsza” [**Accumulation and Power**, s. 177]. To właśnie w odpowiedzi na tę niestabilność został stworzony system Rezerw Federalnych. I, jak zauważa Doug Henwood, “kampania na rzecz rozsądniejszego systemu monetarnego nie była ruchem nowojorskiej giełdy na Wall Street przeciwko światu przemysłu czy też finansistom regionalnym, lecz szerokim ruchem elity bankierów i menedżerów nowych korporacji, jak też uczonych oraz dziennikarzy na służbie biznesu. Wyłonienie Rezerw Federalnych stanowiło kulminację wysiłków na rzecz zdefiniowania standardu wartości ekonomicznej. Wysiłki te zostały zapoczątkowane w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku wraz z pojawieniem się nowych, profesjonalnie zarządzanych korporacji, będących własnością nie ich menedżerów, lecz rozproszonych publicznych udziałowców” [**Wall Street**, s. 93]. Owszem, Bank Anglii był często zmuszony działać jako pożyczkodawca ostatej szansy dla Stanów Zjednoczonych, które nie miały swojego własnego banku centralnego.

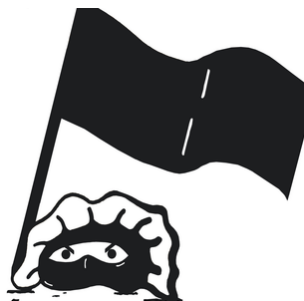
W epoce zdecentralizowanego systemu bankowego w XIX wieku w chwilach paniki tyśiące banków robiło zapasy. W ten sposób systemowi brakowało płynności, akurat w momencie, kiedy najbardziej jej było potrzeba. Stworzenie trustów było jednym ze sposobów, przy pomocy których kapitałiści próbowali dawać sobie radę z niestabilnością systemu (kosztem konsumentów), natomiast korporacja stanowiła odpowiedź na delegalizację trustów. “Wchłaniając wiele luk występujących w systemie opartym na konkurencji – umieszczając większą liczbę transakcji w obrębie tych samych ram instytucjonalnych – korporacje bardzo ustabilizowały gospodarkę” [Henwood, **Op. Cit.**, s. 94].

Przez cały okres kulminacji polityki laissez-faire widzieliśmy również protesty społeczne przeciwko stosowanemu systemowi monetarnemu, mianowicie parytetowi metali (w szczególności złota), który był uważany za zaporę dla działalności gospodarczej i rozwoju (jak również narzędzie w rękach bogatych). Na przykład indywidualistyczni anarchiści uważali monopol pieniężny (który obejmował też wykorzystywanie drogich metali jako środka płatniczego) za środek, przy pomocy którego kapitaliści zapewniali sobie, że *“robotnicy [...] [będą] utrzymywani w położeniu płatnych wyrobników”* i zostaną sprowadzeni *“do pozycji sług; i poddani wszelkim wypaczeniom, jakie tylko ich pracodawcy [...] będą mogli sobie obrać, aby je wprowadzać ich kosztem”*, staną się wręcz *“zwykłymi narzędziami i maszynami w rękach swoich pracodawców”*. Wraz z końcem tego monopolu *“suma pieniędzy, nadających się do zagospodarowania [...] [zapewniłaby, że nikt] nie znajdowałby się w konieczności robienia za służącego, ani sprzedawania swojej pracy innym”* [Lysander Spooner, **A Letter to Grover Cleveland (List do prezydenta Groovera Clevelanda)**, s. 47, s. 39, s. 50, s. 41]. Mówiąc prościej, system opierający się na parytecie złota (tak upragnionym przez wielu “anarcho”-kapitalistów) był uznawany za kluczowy sposób utrzymywania pracy najemnej i wyzysku.

Co ciekawe, po zakończeniu ery parytetu złota (a zatem i pieniądza towarowego) znikły społeczne spory, protesty i troski dotyczące systemu monetarnego. Spory i protesty stanowiły odpowiedź na **wpływ** pieniądza towarowego na gospodarkę – wielu ludzi prawidłowo postrzegało odpowiedzialność poważnie restrykcyjnego reżimu monetarnego swoich czasów za problemy gospodarcze i kryzysy, jak też i wzrost nierówności. Radykałowie z całego spektrum politycznego nalegali, by w jego miejsce ustanowić bardziej elastyczny reżim, taki, który nie będzie wprowadzał pracy najemnej i kryzysów poprzez zmniejszanie ilości pieniądza w obiegu, nadającego się do pobudzania większej produkcji i ograniczania wpływu kryzysów na gospodarkę. Nie trzeba przypominać, że system Rezerw Federalnych w USA był daleki od instytucji, jakiej chcieli ci populiści (bądź co bądź, jest on kierowany przez elitę, która pragnęła jego stworzenia dla realizacji własnych interesów).

To, że system laissez-faire był tak chimeryczny i podatny na szerzenie się paniki, sugeruje, że marzenia “anarcho”-kapitalistów o prywatyzacji wszystkiego, włącznie z bankowością, i o tym, że potem będzie wszystko pięknie, są w najlepszym razie niepoprawnym optymizmem (i, jak na ironię, to właśnie przedstawiciele klasy kapitalistów stali na czele ruchu na rzecz zarządzania kapitalizmem przez państwo w imię “zdrowego pieniądza”).

Anarcho-Biblioteka
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



Kolektyw Edytorski Anarchistycznego FAQ — The Anarchist FAQ Editorial Collective

[F] Czy “anarcho”-kapitalizm jest odmianą anarchizmu?

1995

anarchizm.info

pl.anarchistlibraries.net