

[G] Czy indywidualistyczny anarchizm ma charakter kapitalistyczny?

Kolektyw Edytorski Anarchistycznego FAQ — The Anarchist
FAQ Editorial Collective

1995

Spis treści

G.1 Czy indywidualistyczni anarchiści są antykapitalistami?	4
G.1.1 Dlaczego tło społeczne jest ważne przy ocenianiu anarchoindywidualizmu?	12
G.2 Dlaczego socjalizm stanowi założenie indywidualistycznego anarchizmu? . .	18
G.2.1 A co z poparciem indywidualistów dla wolnego rynku?	23
G.2.2 A co z poparciem indywidualistów dla “własności prywatnej”?	25
G.3 Co należy sadzić o poparciu “anarcho”-kapitalizmu dla “stowarzyszeń obronnych” Tuckera?	28
G.4 Dlaczego społeczni anarchiści odrzucają idee anarchoindywidualizmu? . . .	31
G.5 Benjamin Tucker – anarchista czy kapitalista?	37
G.6 Jakie są idee Maxa Stirnera?	40
G.7 Lysander Spooner – prawicowy libertarianin czy libertariański socjalista? . .	47

*Krótką odpowiedź brzmi: nie, nie ma. Wszyscy indywidualistyczni anarchiści byli przeciwni wyskowi świata pracy i wszelkim formom dochodów nie pochodzących z pracy (takim jak zyski, odsetki i czynsze) oraz własności. Jako tacy pozostawali oni głęboko **anty**kapitalistyczni. Wielu anarchistów indywidualistycznych, z Benjaminem Tuckerem włącznie, uważało się za socjalistów (w istocie Tucker często nazywał swoją teorię “**anarchistycznym socjalizmem**”).*

Dlatego w niniejszej sekcji anarchistycznych FAQ ukazujemy, dlaczego anarcho-indywidualistów nie da się zaszufładkować jako “poprzedników” podrabianych libertarian ze szkoły “anarcho”-kapitalistycznej. Za to muszą oni zostać zaklasyfikowani (za sprawą ich sprzeciwu wobec płatnego niewolnictwa, kapitalistycznej własności, odsetków, czynszów i zysków oraz ich troski o równość i współpracę) jako libertariańscy **socjaliści**, aczkolwiek reprezentujący liberalne skrzydło myśli anarchistycznej. I dlatego chociaż **niektóre** z ich koncepcji rzeczywiście pokrywają się z koncepcjami szkoły “anarcho”-kapitalistycznej, to nie są one kapitalistyczne ani trochę bardziej niż koncepcje anarcho-komunistów komunistyczne – pomimo pewnych zbieżności między ich koncepcjami a koncepcjami marksistowskich komunistów.

W tym kontekście stworzenie “anarcho”-kapitalizmu można uważać za jeszcze jedną taktykę kapitalistów mającą na celu wzmocnienie powszechnego mniemania, że nie ma żadnych zdolnych do trwałego istnienia alternatyw wobec kapitalizmu – przez stwierdzenie, że “nawet anarchizm zakłada kapitalizm.” W celu usprawiedliwienia tej tezy poszperali oni w historii anarchizmu, starając się znaleźć jakieś nurty w tym ruchu, które nadawałyby się do przeprowadzenia takiego wniosku. Wydaje im się, że odnaleźli taki nurt u anarchistów indywidualistycznych.

Ale jak już zauważyliśmy, z samej swojej definicji – oznaczającej sprzeciw wobec władzy hierarchicznej – **wszystkie** nurty anarchizmu pozostają **nie do pogodzenia** z kapitalizmem. Niemniej jednak u indywidualistów odnajdujemy anarchizm najbardziej przybliżający się do “klasycznego” liberalizmu i znajdujący się pod wpływem idei Herberta Spencera, klasycznego liberała, pra-libertariańskiego kapitalisty. Wpływ ten, co zauważył swego czasu Piotr Kropotkin (np. w pracy **Nowoczesna nauka i anarchizm**), doprowadził indywidualistycznych anarchistów takich jak Ben Tucker do udzielenia poparcia w imię wolności teorii umowy społecznej, najwyraźniej z braku świadomości autorytarnych stosunków społecznych, jakie może ona oznaczać, co da się zaobserwować w kapitalizmie. Dlatego niniejsza sekcja może również zostać uznana, przynajmniej częściowo, za rozszerzenie dyskusji zapoczątkowanej w sekcji A.3.

Niewielu myślicieli cechuje się całkowitą spójnością swoich poglądów. Znając bezkompromisową antypaństwowość i antykapitalizm Tuckera, pozostaje prawdopodobne, że gdyby zdał sobie on sprawę ze skrywanego w teorii umowy społecznej etatyzmu, to zmodyfikowałby on swoje poglądy, tak, żeby usunąć tę niekonsekwencję. Jednakże jest całkiem zrozumiałe, dlaczego on tego nie uczynił: postrzegał indywidualistyczny anarchizm jako społeczeństwo samych pracowników – nie kapitalistów i pracowników. Jego sprzeciw wobec lichwy logicznie pociąga za sobą pracę zorganizowaną na modłę rzemieślniczą albo spółdzielczą – ludzie sprzedają wytwory swojej pracy, w przeciwieństwie do samej pracy – co samo w sobie zakłada samorządność w procesie produkcji (a więc i w

społeczeństwie), nie zaś autorytaryzm. Niemniej jednak to właśnie ta niespójność – nieanarchistyczny aspekt anarchoindywidualizmu – jest tym, co prawicowi “libertarianie” podobni Murrayowi Rothbardowi sobie wybrali i na czym się skupiają, pomijając antykapitalistyczny kontekst, w którym występuje ten właśnie aspekt myśli indywidualistycznej. David Weick na to wskazuje:

“Z całej historii myśli i działalności anarchistycznej Rothbard wyciągnął i wypromował pojedynczy nurt, nurt indywidualizmu. I definiuje ten indywidualizm na sposób obcy duchowi Maxa Stirnera czy Benjamina Tuckera. Zakładam, że to do ich dziedzictwa Rothbard wysuwałby roszczenia – nic już nie powiem o tym, jak bardzo obcy jest ten sposób duchowi Godwina, Proudhona, Bakunina, Kropotkina, Malatesty i anonimowych postaci historycznych, które poprzez swoją myśl i swoje czyny usiłowały nadać anarchizmowi znaczenie w życiu. Z tego właśnie nurtu Rothbard fabrykuje jeszcze jedną ideologię burżuazyjną” [David Weick, “Anarchist Justice”, **Nomos XIX**, ss. 227-228].

I właśnie mając to na uwadze omawiamy idee ludzi podobnych Tuckerowi. Jak wykaże to niniejsza sekcja FAQ, nawet na swoim najbardziej liberalnym i indywidualistycznym krańcu anarchizm miał charakter fundamentalnie **antykapitalistyczny**. Wszelkie koncepcje, zaimportowane przez “anarcho”-kapitalizm z tradycji indywidualistycznej pomijają społeczne tło samozatrudnienia i produkcji rzemieślniczej, w ramach którego zostały one zrodzone. A zatem zostają one obrócone w coś skrajnie odmiennego od tego, czego pragnęli ich pierwotni twórcy.

Jeszcze jedna kwestia. Wielu prawicowych libertarian twierdzi, że anarchoindywidualiści byli obrońcami kapitalistycznych praw własności, ponieważ byli przeciwni odbieraniu własności siłą. Wynika to jednak wyłącznie z tego, że opowiadali się oni za ewolucją, a nie rewolucją. Własność ta im się nie podobała, co wykażemy.

Anarchoindywidualistom nie byłby dzisiaj miły hołd w postaci kojarzenia ich idei z kapitalizmem, którym tak otwarcie pogardzali i którego zniesienia sobie życzyli.

G.1 Czy indywidualistyczni anarchiści są antykapitalistami?

Tak, z dwóch powodów.

Po pierwsze, anarchoindywidualiści zwalczali zyski, odsetki i dzierżawy jako formy wyzysku (nazywali te źródła dochodów nie pochodzących z pracy “**lichwą**”). Przywołując słowa Ezry Heywooda, indywidualistyczni anarchiści sądzili tak: “Odsetki to kradzież, czynsze rabunek, a zysk to nic innego, jak tylko inna nazwa grabieży” [cytat podany przez Martina Blatta, **Benjamin R. Tucker and the Champions of Liberty**, pod redakcją Coughlina, Hamiltona i Sullivana, s. 29]. Ich wizja dobrego społeczeństwa była taką, w której “lichwiarz, czyli odbiorca odsetek, czynszu i zysku” nie będzie istniał, zaś praca “zapewni sobie swoją płacę naturalną, swój całkowity produkt” [Benjamin Tucker, **The Individualist Anarchists**, s. 82, s. 85]. Jak zauważył anarcho-komunista Alexander Berkman, “gdyby ludzie pracy posiadali wyprodukowany przez siebie majątek, to kapitalizm by nie istniał” [**What is Communist Anarchism?**

(**Co to jest komunistyczny anarchizm?**), s. 37]. A zatem anarchiści indywidualistyczni, podobnie jak społeczni anarchiści, zwalczali wyzysk pracy i pragnęli ujrzeć koniec kapitalizmu poprzez zagwarantowanie, że świat pracy wejdzie w posiadanie tego, co wyprodukował.

Po drugie, anarchoindywidualiści pragnęli społeczeństwa, w którym nie będzie już kapitalistów i pracowników, tylko sami pracownicy. Robotnik będzie otrzymywał pełny produkt swojej pracy, przez co nastąpi koniec wyzysku pracy przez kapitał. Według słów Tuckera, w wolnym społeczeństwie ujrzymy, jak *“każdy z ludzi gromadzi owoce swojej pracy, a żaden nie może żyć w lenistwie z dochodów z kapitału”*, a więc społeczeństwo *“stanie się wielkim ułem anarchistycznych pracowników, zamożnych i wolnych jednostek”*, łączących się, *“by prowadzić swą produkcję i dystrybucję po kosztach własnych”* [**The Individualist Anarchists**, s. 276]. Ponadto z tak postawionego celu logicznie wynika, że społeczeństwo ma się opierać na pracy rzemieślniczej, a nie najemnej. Dlatego pracownicy i ich wysiłek nie byłyby czymś oddzielnym od własności i kontroli nad wykorzystywanymi przez nich środkami produkcji, a zatem sprzedawaliby produkty swojej pracy, nie zaś samą siłę roboczą.

Z tych dwu nawzajem ze sobą powiązanych powodów indywidualistyczni anarchiści są wyraźnymi antykapitalistami. I chociaż anarchia indywidualistyczna byłaby systemem rynkowym, nie byłby to rynek kapitalistyczny. Jak przekonywał Tucker, anarchiści zdawali sobie sprawę z *“zależności utrzymania się przy życiu jednej klasy ludzi od sprzedaży jej pracy, podczas gdy inna klasa jest wolna od konieczności pracy, będąc prawnie uprzywilejowana do sprzedaży czegoś, co nie jest pracą [...] A takiemu stanowi rzeczy jestem przeciwny jak każdy. Ale w chwili usunięcia przywilejów [...] każdy człowiek będzie robotnikiem robiącym interesy z kolegami robotnikami [...] Tym, co pragnie znieść anarchistyczny socjalizm, jest lichwa [...] [ruch ten] chce wyzuć kapitał ze swego wynagrodzenia”* [Benjamin Tucker, **Instead of a Book (Zamiast książki)**, s. 404]. Jak zauważyliśmy powyżej, określenie *“lichwa”* było dla Tuckera synonimem *“wyzysku pracy”* [**Ibid.**, s. 396] i obejmowało zyski kapitalistyczne, jak również odsetki, czynsze i honoraria autorskie. Nic zatem dziwnego, że Tucker przetłumaczył **Co to jest własność?** Proudhona i podpisał się pod zawartym tam wnioskiem, że *“własność to rabunek”* (czyli kradzież).

Ten sprzeciw wobec wyzysku pracy był wspólnym wątkiem myśli anarchistów indywidualistycznych, tak samo jak i ruchu społecznych anarchistów. Poza tym, tak samo jak w pismach Proudhona, Bakunina i Kropotkina, sprzeciw wobec płatnego niewolnictwa był również wspólnym wątkiem całej tradycji anarcho-indywidualistycznej – doprawdy, zważywszy na jego regularne demonstrowanie, możemy powiedzieć, że stanowi on niemalże **cechę decydującą** o przynależności do tejże tradycji (i, jak przekonujemy w następnej sekcji, tak być musiało, ażeby indywidualistyczny anarchizm pozostawał logicznie spójny). Weźmy na przykład Josiaha Warrena (*“ojca”* anarchoindywidualizmu). Odkrywamy, że *“dla ludzi [mu] podobnych [...] niewolnictwo polegające na byciu ruchomą własnością stanowiło zaledwie jedną ze stron brutalnej sytuacji. I chociaż sympatyzowali oni z jego przeciwnikami, odmawiali uczestnictwa w walce [przeciwko instytucji niewolnictwa], o ile nie zostanie ona rozszerzona jako szturm na coś, co określali jako ‘płatne niewolnictwo’ w stanach, w których niewolnictwo Murzynów już nie istniało”* [James J. Martin, **Men Against the State**, s. 81]. Możemy dodać,

że taki pogląd był powszechny w radykalnych gazetach i ruchach klasy pracującej owego czasu. Dlatego też odkrywamy, że George Henry Evans (który mocno wpłynął na indywidualistycznych anarchistów takich jak Warren i Ingalls swoimi ideami reformy rolnej opierającej się na “zajmowaniu i użytkowaniu”) napisał:

“Formalnie byłem, tak jak i Pan sam, bardzo gorliwym rzecznikiem zniesienia niewolnictwa (Czarnych). Było tak, zanim zobaczyłem, że istnieje też niewolnictwo Białych. Odkąd je ujrzałem, zmieniłem istotnie swoje poglądy co do sposobów zniesienia niewolnictwa Murzynów. Teraz widzę jasno, jak sądzę, że nadanie bezrolnym Czarnym przywileju zmiany swoich panów, jakim teraz się cieszą bezrolni Biali, trudno byłoby uznać za dobrodziejstwo dla nich w zamian za pewność utrzymania w chorych czasach dawnej epoki, aczkolwiek znajdują się wtedy oni w sprzyjającym klimacie” [cytat podany przez Kennetha R. Gegga Juniora, **Benjamin R. Tucker and the Champions of Liberty**, pod redakcją Coughlina, Hamiltona i Sullivana, s. 113].

Podobnie też William Greene (którego broszura **Mutual Banking** wywarła ogromny wpływ na Tuckera) głosił, że “nie ma równie diabelskiego narzędzia ekonomii politycznej jak to, które szereguje pracę wśród towarów, zmieniających swoją wartość według podaży i popytu” [**Mutual Banking**, cytat podany przez Martina, **Op. Cit.**, s. 130]. W tej samej pracy zauważył on także, że “mówienie o pracy jako o towarze jest zdradą; a to dlatego, że taka mowa przeczy prawdziwej godności człowieka [...] Tam, gdzie faktycznie praca jest towarem [...] tam towarem jest i człowiek, czy to będzie Anglia, czy też Południowa Karolina” [cytowany przez Rudolfa Rockera, **Pioneers of American Freedom (Pionierzy amerykańskiej wolności)**, s. 112]. Widzimy tu zatem sprzeciw wobec utowarowienia pracy (a więc i robotników) w kapitalizmie podobny sprzeciwowi cechującemu myśl społecznych anarchistów (jak zauważa Rocker, Greene “odrzuć [...] przeznaczenie pracy jako towaru” [**Op. Cit.**, ss. 111-2]). Do tego jeszcze odkrywamy, że Greene wykazywał “silne sympatie dla zasady stowarzyszania się. Faktycznie teoria mutualizmu nie jest niczym innym, jak tylko pracą spółdzielczą opierającą się na zasadzie kosztów własnych” [Rudolf Rocker, **Op. Cit.**, s. 109]. Martin wykazuje również poparcie Greene’a dla współdziałania i pracy stowarzyszonej:

“Występując w czasach, kiedy grupy pracodawców i konsumentów eksperymentowały ze ‘stowarzyszeniowymi zakładami pracy’ i ‘ochronnymi sklepami związkowymi’, Greene sugerował, żeby bank wzajemnej pomocy stał się częścią składową tego ruchu i doprowadził do uformowania się czegoś, co nazwał on ‘komplementarnymi jednostkami produkcji, konsumpcji i wymiany [...] potrójną formułą praktycznego mutualizmu” [**Op. Cit.**, ss. 134-5].

To poparcie dla stowarzyszeń producentów wraz z bankami wzajemnej pomocy jest identyczne z koncepcjami Proudhona – co nie powinno dziwić, gdyż Greene był zagorzałym zwolennikiem idei francuskiego anarchisty.

Patrząc na Lysandera Spoonera odkrywamy podobny sprzeciw wobec pracy najemnej. Spooner przekonywał, że to ograniczenia państwa w dziedzinie zaciągania kredytów i emisji pieniądza (*“monopol pieniężny”* opierający się na bankach wymagających metali do swojego funkcjonowania) są powodem, dla którego ludzie sprzedają się innym na rynku pracy. Wyłożył to tak: *“monopol na pieniądze [...] zostaje całkowicie wyjęty spod władzy wielkiego organizmu wytwórców dóbr, aby nie mogli zaangażować kapitału niezbędnego do ich przedsięwzięć; a zatem zmusza ich [...] – przez alternatywę przymierania z głodu – do sprzedawania swojej pracy monopolistom pieniężnym [...] [którzy] plądrują wszystkie klasy wytwórców [niskimi] cenami ich pracy”* [A Letter to Grover Cleveland (List do prezydenta Grovera Clevelanda), s. 20]. Spooner był doskonale świadomy tego, że to kapaliści kierują państwem (*“zatrudniający pracę najemną [...] są również monopolistami pieniężnymi”* [Op. Cit., s. 48]). W jego idealnym społeczeństwie *“ilość pieniędzy, w jaką można się zaopatrzyć [...] będzie tak wielka, że każdy mężczyzna, każda kobieta i każde dziecko [...] będzie mogło je dostać i przeznaczyć na swój biznes – albo samodzielnie, albo ze współnikami – i nie doświadczać konieczności działania jako sługa, ani też nie sprzedawać swojej pracy innym. Wszystkie wielkie przedsięwzięcia, każdego rodzaju, obecnie w rękach garstki właścicieli, ale zatrudniające ogromną liczbę płatnych wyrobników, zostaną rozbite; a to dlatego, że bardzo niewiele osób mogących zaangażować kapitał i robić swoje własne interesy wyrazi zgodę na harowanie za pensję dla kogoś innego”* [Op. Cit., s. 41]. Inaczej mówiąc, byłoby to społeczeństwo bez pracy najemnej, za to opierające się na pracy indywidualnych rolników, rzemieślników i stowarzyszeń/spółdzielni (tak samo jak w wizji Proudhona). Jeszcze prościej – społeczeństwo **niekapitalistyczne**, albo, wyrażając się bardziej pozytywnie, (wolnościowe) społeczeństwo socjalistyczne – gdyż pracownicy posiadaliby i kontrolowaliby wykorzystywane przez siebie środki produkcji.

Anarchiści indywidualistyczni zwalczali kapitalizm (tak jak i społeczni anarchiści), ponieważ widzieli, że zysk, czynsz i odsetki to we wszystkich przypadkach formy wyzysku. Sądzili, iż wolność oznacza, że robotnik jest uprawniony do *“całego owocu swojej własnej pracy”* (Spooner) i przyznawali, że praca dla szefa to uniemożliwia, gdyż część zostaje przekierowana do kieszeni pracodawcy [Martin, Op. Cit., p. 172]. Podobnie jak i społeczni anarchiści zwalczali oni lichwę, polegającą na konieczności płacenia wyłącznie za dostęp do zasobów czy też ich użytkowanie (*“kawałek ich codziennego mozołu zostaje im odebrany [pracownikom] w zamian za przywilej korzystania z tych fabryk”* [Alexander Berkman, **What is Communist Anarchism? (Co to jest komunistyczny anarchizm?)**, s. 6]).

Ten sprzeciw wobec zysków, czynszu i odsetek jako form wyzysku, pracy najemnej jako formy niewolnictwa i własności jako formy kradzieży jednoznacznie określa anarchoindywidualizm jako antykapitalistyczny, jako pewną formę (wolnościowego) socjalizmu. Do tego jeszcze wskazuje na wspólne podstawy obydwu nurtów anarchizmu, w szczególności ich wspólne stanowisko wobec kapitalizmu. Społeczny anarchista Rudolf Rocker doskonale dowodzi istnienia tego wspólnego stanowiska, argumentując:

“trudno jest pogodzić wolność osobistą z istniejącym systemem ekonomicznym. Bez cienia wątpliwości obecna nierówność interesów gospodarczych i konflikty klas rządzących społeczeństwem stanowią ciągle zagrożenie dla wolności jednostki [...] Nie można

być wolnym, ani w wymiarze politycznym, ani w wymiarze osobistym, dopóki jest się w położeniu ekonomicznej służebności wobec kogoś innego i nie można przed tym uciec. Przyznawali to tacy mężowie jak Godwin, Warren, Proudhon, Bakunin [musimy dodać – i kobiety takie jak Goldman i de Cleyre!] oraz wielu innych, którzy następnie dochodzili do przekonania, że panowanie człowieka nad człowiekiem nie zaniknie, dopóki nie położy się kresu wyzyskowi człowieka przez człowieka” [**Nationalism and Culture**, s. 167].

Uzupełniając ten sprzeciw wobec kapitalistycznej lichwy, anarchiści indywidualistyczni wyrażali również sprzeciw wobec kapitalistycznych idei własności (zwłaszcza własności ziemi). Na przykład J.K. Ingalls uważał, że sprowadzenie ziemi do roli towaru stanowiło akt “uzurpacji”. W istocie “prywatne panowanie nad ziemią” zostało zapoczątkowane “jedynie uzurpacją, czy to przez obóz, czy przez dwór, czy przez rynek. Ilekroć także panowanie wyklucza lub pozbawia jedną jedyną istotę ludzką równych szans, stanowi ono pogwałcenie, nie tylko prawa publicznego i społecznych obowiązków, ale też samej zasady prawa i moralności, na której sama przez się opiera się własność [...]” [**Social Wealth**, cytaty podane przez Martina, **Op. Cit.**, s. 148f].

Idee te są identyczne z ideami Proudhona. Ingalls kontynuuje ten Proudhonowski wątek “zajmowania i użytkowania”, przekonując, że mienie “pozostaje **mieniem** i nigdy nie może stać się **własnością** w znaczeniu absolutnej domeny, za wyjątkiem statutu pozytywnego. [to znaczy – działań państwa] Praca może wymagać jedynie **zajmowania mienia** i nie może stanowić podstawy do roszczenia sobie praw do niczego więcej niż tylko do korzystania z tegoż mienia” [**Ibid.**, s. 149]. Mówiąc prościej, własność kapitalistyczna została stworzona przez “siłowy, złodziejski zabór” ziemi, który “nie mógłby dać żadnego usprawiedliwienia systemowi” [**Ibid.**] (o czym przekonywaliśmy w sekcji B.3.4) i cieszył się protekcją ze strony państwa. Ingalls, podobnie jak Warren i Greene, sprzeciwiał się pracy najemnej, i “za jedyny ‘inteligentny’ strajk [robotników] uważał taki, który byłby skierowany przeciwko pracy za pensję w ogóle” [**Ibid.**, s. 153].

A zatem widzimy, że indywidualistyczni anarchiści, tak jak i społeczni anarchiści, zwalczyli kapitalistyczny wyzysk, płatne niewolnictwo i prawa własności. Utrzymywali, że w miejsce kapitalizmu powinien istnieć taki ustrój, w którym robotnicy wejdą w posiadanie tego, co wyprodukowali albo jakiejś równowartości (zamiast wypłacania im pensji). Takie stanowisko z konieczności musi oznaczać, że powinni oni posiadać i kontrolować wykorzystywane przez siebie środki produkcji, co zagwarantuje “zniesienie proletariatu” (przywołując słowa Proudhona), a więc koniec kapitalizmu, gdyż społeczeństwo nie będzie już podzielone na dwie klasy: tych, którzy pracują i tch, którzy posiadają. W indywidualistycznej anarchii “nie powinno już być żadnych proletariuszy”, gdyż “każdy” byłby “właścicielem”. Doprowadziłoby to do spełnienia się hasła: “Ziemia dla oracza. Kopalnia dla górnika. Narzędzia dla robotnika. Wyrób dla producenta” [Ernest Lesigne cytowany z aprobatą przez Tuckera na końcu jego eseju “State Socialism and Anarchism” w **Instead of a Book (Zamiast książki)**, s. 17, s. 18]. Ernest Lesigne uważał “produkcję spółdzielczą” za “rozwiązanie wielkiego problemu ekonomii społecznej – jak dostarczyć konsumentowi wyroby po kosztach własnych” i za środek, który sprawi, że wytwórcy będą “otrzymywać wartość swojego produktu, swojego wysiłku, bez

konieczności robienia interesów z gromadą handlarzy i wyzyskiwaczy” [**The Individualist Anarchists**, s. 123]. Jak to ujął Charles A. Dana (w pracy wydanej przez Tuckera i opisanej przez niego jako “prawdziwie inteligentne, pełne mocy i współczucia wyłożenie zasad bankowości wzajemnej pomocy”), “wprowadzając mutualizm do transakcji i kredytów wprowadzimy go wszędzie, zaś praca przyjmie nowe oblicze i stanie się prawdziwie demokratyczna” [**Proudhon and His “Bank of the People”**, s. 45]. Innymi słowy, powstanie bezklasowe społeczeństwo socjalistyczne pracowników zatrudnionych przez samych siebie, bez wyzysku i ucisku.

William Gary Kline streszcza to prawidłowo:

“Ich propozycje zostały tak przedstawione, by ustanowić prawdziwą równość szans [...] i oczekiwali oni, że doprowadzi to do powstania społeczeństwa bez wielkich majątków ani wielkiego ubóstwa. Pod nieobecność czynników monopolistycznych, wypaczających konkurencję, oczekiwali społeczeństwa ludzi pracy w wielkiej mierze zatrudnionych przez samych siebie, bez znacznych nierówności majątkowych wśród siebie, ponieważ od wszystkich by wymagano, żeby żyli swoim własnym kosztem, a nie kosztem wyzyskiwanych bratnich istot ludzkich” [**The Individualist Anarchists: A Critique of Liberalism**, ss. 103-4].

A zatem anarchia indywidualistyczna “uwolniłaby kapitał organizując kredyty według planu wzajemnej pomocy, a następnie te leżące odłogiem ziemie zostałyby wzięte w użytkowanie [...] operatorzy maszyn mogliby kupować topory, grabie i motyki, i wtedy byliby niezależni od swoich pracodawców, a więc problem świata pracy zostałby rozwiązany”. To zaś by doprowadziło do “emancypacji człowieka pracy ze swojego obecnego niewolnictwa do [roli właściciela] kapitału” [Tucker, **Instead of a Book (Zamiast książki)**, s. 321 i 323].

Ponadto, tak jak i spoeczni anarchiści, anarchoindywidualiści byli świadomi tego, że państwo nie jest jakąś neutralną machiną, ani też taką, która wyzyskuje społeczeństwo wyłącznie dla swoich celów. Zdawali sobie sprawę, że jest to instrument **panowania klasowego**, a mianowicie panowania klasy kapitalistów nad klasą pracującą. Jak już zauważyliśmy powyżej, Spooner uważał, że “dzierżyciele tego monopolu [monopolu na pieniądze] obecnie rządzą tym krajem i rabują go; a rząd we wszystkich swoich wymiarach jest po prostu ich narzędziem” i że “pracodawcy najemnej siły roboczej [...] też są monopolistami pieniężnymi” [Spooner, **Op. Cit.**, s. 42 i 48]. Tucker przyznawał, że “kapitał tak manipulował prawodawstwem”, że uzyskał przewagę na rynku kapitalistycznym, pozwalającą mu na wyzyskiwanie pracy [**The Individualist Anarchists**, ss. 82-3]. Zupełnie wyraźnie dawał do zrozumienia, że państwo to państwo **kapitalistyczne**, w którym “Kapitaliści umieścili i podtrzymują wszelkiego rodzaju zakazy i podatki w księgach ustaw”, ażeby zapewnić sobie “wolny rynek” wypaczony na swoją własną korzyść [cytat podany przez Dona Werkheisera, **Benjamin R. Tucker and the Champions of Liberty**, pod redakcją Coughlina, Hamiltona i Sullivana, s. 218]. A.H. Simpson przekonywał, że anarchoindywidualista “wie bardzo dobrze, że obecne państwo [...] to po prostu narzędzie w rękach klasy posiadaczy własności” [**Op. Cit.**, s. 92]. Tak więc obydwie skrzydła ruchu anarchistycznego były zjednoczone w swoim sprzeciwie wobec wyzysku kapitalistycznego. Wspólnie przyznawały, że państwo to narzędzie w rękach klasy kapitalistów, używane po to, by pozwalać jej wyzyskiwać klasy pracujące.

Na dodatek, mówiąc o środkach przeprowadzania zmian społecznych, indywidualiści sugerowali, żeby aktywiści zaczęli *“namawiać ludzi do wytrwałej odmowy płacenia czynszów i podatków”* [**Instead of a Book (Zamiast książki)**, ss. 299-300]. To niepłacenie czynszów obejmowałoby również dzierżawione nieruchomości, gdyż *“dzierżawcy nie byłoby zmuszeni do płacenia [właścicielom ziemskim] renty dzierżawnej, ani też nie pozwoliliby im na zabieranie swojej własności”* [**The Individualist Anarchists**, s. 162]. Trudno byłoby uznać te oświadczenia za takie, z którymi zgodziliby się kapitaliści. Tucker, jak zauważyliśmy, zwalczał też odsetki, uważając je za czystą, zwyczajną lichwę (wyzysk i *“przestępstwo”*) i jeden ze sposobów, przy pomocy których robotnikom odmawia się pełnego owocu ich pracy. Owszem, z nadzieją oczekiwał on dnia, w którym *“każda osoba, która zażyczy sobie więcej, niż wynosi koszt danego produktu [...] zostanie oszczędzona mniej więcej tak, jak teraz oszczędza się kieszonkowca”*. To *“odnoszenie się z wrogością do lichwy w każdej jej formie”* trudno byłoby dopasować do kapitalistycznej mentalności albo związanego z nią systemu przekonań [**Op. Cit.**, s. 155]. Podobnie też Ezra Heywood uważał pobieranie zysku za *“niesprawiedliwość drugą co do wielkości, ustępującą jedynie legalizowaniu tytułów absolutnej własności ziemi albo surowców”* [James J. Martin, **Op. Cit.**, s. 111]. Sprzeciw wobec zysków, czynszów i odsetek jest mało kapitalistyczny – owszem, jest odwrotnością kapitalizmu.

Jeżeli zaś chodzi o równość, to odkrywamy, że anarchiści indywidualistyczni postrzegali swoje idee jako takie, które doprowadzą do większej równości. Dlatego też widzimy, jak Tucker przekonywał, że *“szczęście możliwe do osiągnięcia w jakimkolwiek społeczeństwie, które nie poprawia swojego obecnego stanu podziału dóbr raczej nie może zostać opisane jako przynoszące radość”*. Zdecydowanie zwalczał *“niesprawiedliwy podział dóbr”* w kapitalizmie i równie zdecydowanie postrzegał swoje propozycje jako środek do istotnego zmniejszenia nierówności [*“Why I am an Anarchist”*, s. 135, w: **Man!**, pod redakcją M. Grahama, ss. 132-6]. John Beverley Robinson zgadzał się z tym:

“Kiedy przywileje zostaną zniesione, zaś robotnik będzie zatrzymywał wszystko to, co wyprodukuje, wtedy nadejdzie potężna tendencja ku równości wynagrodzenia materialnego za pracę. Stworzy ona znaczną równość finansową i społeczną w miejsce równości tylko politycznej, jaka istnieje teraz” [**Patterns of Anarchy**, ss. 278-9]

Tak samo czynił Lysander Spooner, który przekonywał, że w proponowanym przez niego ustroju *“trudno byłoby przedstawiać fortunę za pomocą koła; a to dlatego, że nie zawierałoby ono takiej wysokości, ani takiej głębokości, ani takiej nieregularności ruchu jak teraz. Powinna ona by zostać raczej przedstawiona za pomocą rozszerzonej powierzchni, co nieco zmiennej przez nierówności, ale wciąż cechującej się pewnym generalnym poziomem, pozwalającym wszystkim na bezpieczną pozycję życiową, i nie stwarzającym nikomu konieczności, by utwierdzał swoją pozycję, czy to siłą, czy też szachrajstwem”*. Dlatego anarchizm indywidualistyczny wytworzyłby warunki *“ani ubóstwa, ani luksusów; za to umiarkowanego dostatku – takiego, który ani człowieka nie rozleniwi przez obfitość, ani nie uczyni niezdolnym do działania przez niedobory; takiego, który natychmiast da mu szansę pracy (zarówno umysłowej, jak i fizycznej) i zmotywuje go darem wszystkich owoców jego trudu”* [cytat podany przez Stephana L. Newmana, **Liberalism at Wit’s End (Liberalizm w ślepych zaułku)**, s. 72 i 73].

A więc, tak samo jak społeczni anarchiści, anarchoindywidualiści uważali swoje idee za środek do osiągnięcia równości. Po wyeliminowaniu wyzysku nierówności szybko by się zmniejszyły, gdyż bogactwo nie ulegałoby już akumulacji w rękach nielicznych (właścicieli). Raczej z powrotem spłynęłoby do rąk tych, którzy je wyprodukowali (tzn. pracowników). Dopóki to nie nastąpi, społeczeństwo będzie oglądać *“z jednej strony zależną klasę pracowników otrzymujących pensje, zaś z drugiej uprzywilejowaną klasę monopolistów majątkowych. Każda z tych klas będzie stawiała się coraz bardziej odmienna od drugiej wraz z postępem kapitalizmu”*. To zaś *“doprowadza do grupowania się i wzmacniania majątków, które szybko następuje, ściągając w ręce uprzywilejowanych wszelką własność, niezależnie od tego, przez kogo została wyprodukowana, i odtąd własność staje się władzą społeczną, siłą ekonomiczną niszczącą prawa ludzi, obfitym źródłem niesprawiedliwości, środkiem zniewolenia wydziedziczonych”* [William Ballie, **The Individualist Anarchists**, s. 121].

Tucker, tak samo jak i inni indywidualistyczni anarchiści, popierał związki zawodowe, i chociaż był przeciwny stosowaniu przemocy podczas strajków, przyznawał, że powodowana była ona przez frustrację zrodzoną przez niesprawiedliwy system. W istocie, tak jak społeczni anarchiści, uważał on, że *“robotnik w tych dniach jest żołnierzem [...] Jego pracodawca to [...] członek wrogiej armii. Cały świat przemysłu i handlu znajduje się w stanie morderczej wojny, w której proletariusze są zgrupowani po jednej stronie, a właściciele po drugiej”* [**Instead of a Book (Zamiast książki)**, s. 460]. Sprawa strajkujących polegała na tym, że *“zanim [...] strajkujący naruszyli równą wolność innych, ich własne prawo do równej wolności było ciągle samowolnie naruszane”* przez kapitalistów wysługujących się państwem, ponieważ *“kapitałiści [...] odmawiając [wolnego rynku pracownikom] są winni przestępczej napaści”* [**Ibid.**, s. 454]. Tucker zgadzał się z Ezrą Heywoodem, który *“kpił sobie ze zwolenników istniejącego stanu rzeczy, którzy nie zauważali żadnych dowodów tyranii ze strony kapitału, i którzy podnosili kwestię dobrowolnej umowy mówiąc o robotnikach. Argumentacja ta była już bezwartościowa. Kapitał kontrolował ziemię, maszyny, energię pary wodnej i wodospadów, okręty, kolej, i – przede wszystkim – pieniądź i opinię publiczną. Znalazł się w pozycji wyczekiwania przejawów krnąbrności dla rozrywki”* [James J. Martin, **Men Against the State**, s. 107]. W podobny sposób Tucker zalecał i popierał wiele innych form akcji bezpośredniej bez stosowania przemocy, takich jak bojkoty i odmawianie płacenia czynszów, widząc w nich ważny sposób radykalizacji klas pracujących i tworzenia społeczeństwa anarchistycznego. Jednakże, tak jak i anarchiści społeczni, anarcho-indywidualiści nie uważali walki ludzi pracy za cel sam w sobie – uznawali oni reformy (wraz z dyskusjami o *“uczciwej płacy”* oraz *“harmonii między kapitałem a światem pracy”*) za coś w zasadzie *“konserwatywnego”*. Zadowoliliby ich dopiero *“zniesienie monopolistycznego przywileju kapitału i poborców odsetek oraz powrót do pracy za pełną wartość jej wytworów”* [Victor Yarros, cytowany przez Jamesa J. Martina, **Op. Cit.**, s. 206f].

Chociaż Tucker wierzył w akcję bezpośrednią, to jednak był przeciwny *“siłowemu”* wywłaszczeniu kapitału społecznego przez klasę pracującą. Zamiast tego sprzyjał tworzeniu systemu mutualistycznego, tak, aby zastąpił przedsiębiorstwa kapitalistyczne spółdzielczymi. Tucker był dlatego zdecydowanym **reformistą**, uważającym, że anarchia wyewoluje z kapitalizmu w miarę rozpowszechniania się w społeczeństwie banków wzajemnej pomocy, przez co będzie rosła siła przetargowa świata pracy. Ta koncepcja usunięcia kapi-

talizmu drogą długotrwałych reform (i, co z tego wynika, tolerowania kontroli szefa przez ten czas) wynika przede wszystkim ze wpływu idei Herberta Spencera, nie zaś Maxa Stirnera. Trudno się więc dziwić, że Piotr Kropotkin określił doktrynę Tuckera jako “żadnej siły” i uznał takie reformistyczne stanowisko za podobne stanowisku Spencera, a więc za coś niewiele więcej niż tylko “wymówkę dla popierania panowania ziemian i kapitalistów” [Act For Yourselves (Działaj dla siebie samego), s. 98].

Jakkolwiek by na to nie patrzeć, oczywiste jest, że społeczni i indywidualistyczni anarchoiści mają ze sobą wiele wspólnego, ze sprzeciwem wobec kapitalizmu włącznie. Jak zaznacza Carole Pateman, “w USA zawsze istniała silna radykalna tradycja indywidualistyczna. Jej zwolennicy dzielili się na tych, którzy dochodzili do równościowych, anarchistycznych wniosków, i na tych, którzy sprowadzali życie polityczne do uznawanej za oczywistość gospodarki kapitalistycznej, do szeregu transakcji pomiędzy nierówno usytuowanymi jednostkami” [The Problem of Political Obligation (Problem zobowiązań politycznych), s. 205]. Można więc zauważyć, że tym, co robią pravicowi libertarianie, jest umyślne mylenie tych dwu tradycji. Indywidualistyczni anarchoiści mogli sobie sprzyjać dobrowolnym transakcjom, ale pomiędzy osobami o równym położeniu. Dobrowolna transakcja może w równym stopniu przynosić korzyści obu stronom dopiero wtedy, gdy zapewni się warunki równości. Dopiero wówczas nie będzie ona rodziła coraz większych nierówności, przynoszących korzyść stronie silniejszej, która z kolei może wtedy wypaczać pozycje przetargowe wszystkich zainteresowanych stron jeszcze bardziej na własną korzyść (zobacz też sekcję F.3).

G.1.1 Dlaczego tło społeczne jest ważne przy ocenianiu anarchoindywidualizmu?

Czytając dzieła ludzi takich jak Tucker i Warren, musimy pamiętać o realiach społecznych, w których głosili oni swoje idee, a mianowicie o Ameryce przeobrażającej się ze społeczeństwa przedkapitalistycznego w kapitalistyczne (patrz Eunice Minette Schuster, *Native American Anarchism*, ss. 135–137). Indywidualistyczni anarchoiści widzieli horror, jakim były narodziny kapitalizmu i narzucanie tego systemu niczego złego się nie spodziewającej ludności Ameryki, dokonywane z czynnym wsparciem i zachętą ze strony państwa (w formie ochrony prywatnej własności ziemi, ograniczenia prawa do wypuszczania pieniędzy tylko do mających metalowe monety banków popieranych przez państwo, dekretów rządowych wspierających kapitalistyczny przemysł, ceł itp.).

Niekapitalistyczny charakter wczesnych Stanów Zjednoczonych można zobaczyć, patrząc na początkową przewagę samozatrudnienia (produkcji rzemieślniczej). Na początku XIX stulecia około 80% ludności zawodowo czynnej pracowało na własny rachunek. Ogromna większość Amerykanów owego czasu była farmerami gospodarującymi na swojej własnej ziemi, przede wszystkim w celu zaspokojenia swoich własnych potrzeb. Większość pozostałych była pracującymi na własny rachunek rzemieślnikami, kupcami, handlarzami i profesjonalistami. Inne klasy społeczne – na Północy pracodawcy i najemni pracownicy, na Południu plantatorzy i niewolnicy – były stosunkowo nieliczne. Ogromna większość Amerykanów była niezależna i wolna od czyjegokolwiek zwierzchnictwa. Posiadała

na własność i kontrolowała swoje środki produkcji. Zatem wczesna Ameryka w istocie była społeczeństwem przedkapitalistycznym. Jednakże w roku 1880, na rok zanim Tucker zaczął wydawać **Liberty**, odsetek samozatrudnionych spadł do około 33% ludności zawodowo czynnej. Obecnie jest on mniejszy niż 10% [Samuel Bowles i Herbert Gintis, **Schooling in Capitalist America**, s. 59]. **Dopiero** w tym kontekście możemy zrozumieć czym jest anarchizm indywidualistyczny, mianowicie buntem przeciwko zniszczeniu niezależności klasy pracującej i rozwojowi pracy najemnej, któremu towarzyszyło rozrastanie się dwu antagonistycznych klas społecznych, kapitalistów i proletariuszy.

Zważywszy na to, że wśród ludności była powszechna świadomość dobrodziejstw produkcji rzemieślniczej, trudno się dziwić, że indywidualiści popierali “wolnorynkowe” rozwiązania problemów społecznych. A to dlatego, że w tamtej epoce takie rozwiązania zakładałyby kontrolę pracownika nad owocami swojego trudu i sprzedawanie tychże produktów, a nie osoby samego robotnika czy samej robotnicy. Jak przekonuje Tucker, anarchizm indywidualistyczny polega na pragnieniu “nie zniesienia płac, lecz uzależnienia od nich **każdego** człowieka i zabezpieczenia, żeby każdy człowiek otrzymywał swoją **całkowitą** zapłatę” [Instead of a Book (Zamiast książki), s. 404]. Logicznie z tego wynika, że może się to zdarzyć dopiero w warunkach kontroli pracowniczej (tzn. gdy narzędzia będą należały do pracownika itp. – patrz sekcja G.2).

I rzeczywiście, anarchiści indywidualistyczni stanowili część szerszego ruchu na rzecz powstrzymania przekształcania Ameryki w kraj kapitalistyczny. Jak zauważają Bowles i Gintis, ten “proces miał charakter daleki od spokojnych zmian. Raczej obejmował on rozszerzające się walki, w których znaczne grupy amerykańskiego świata pracy próbowały przeciwstawiać się i osłabiać skutki ich sprowadzania do położenia pracowników najemnych”. Autorzy ci następnie zauważają, że “wraz z narodzinami kapitału inwestycyjnego, grupy dotychczas niezależnych pracowników coraz bardziej były wciągane w system pracy najemnej. Organizacje ludzi pracy zaczęły tworzenie wobec niego alternatyw; reforma rolna, tak pomyślana, by pozwolić wszystkim na stanie się niezależnymi producentami, była powszechnym postulatem. Spółdzielnie pracownicze stanowiły szeroko rozpowszechnioną, wpływową część ruchu robotniczego już w latach czterdziestych XIX wieku [...] ale upadały, ponieważ nie mogły znaleźć wystarczającego kapitału [...]” [Op. Cit., s. 59 i s. 62]. Nie jest też zbiegiem okoliczności, że kwestie poruszane przez anarchoindywidualistów (reforma rolna na zasadach “zajmowania i użytkowania”, zwiększenie podaży pieniądza za sprawą banków wzajemnej pomocy itp.) stanowią odzwierciedlenie alternatyw proponowanych przez ludzi z klasy pracującej i jej organizacje. Nie dziwi zatem, że Tucker przekonywał, iż należy:

“uwolnić kapitał organizując kredyty według planu wzajemnej pomocy, a następnie te leżące odłogiem ziemie wziąć w użytkowanie [...] operatorzy maszyn mogliby kupować topory, grabie i motyki, i wtedy byliby niezależni od swoich pracodawców, a więc problem świata pracy zostałby rozwiązany” [Instead of a Book (Zamiast książki), s. 321].

A zatem anarcho-indywidualiści wyrażali aspiracje ludzi pracy doświadczających transformacji społeczeństwa ze stanu przedkapitalistycznego w kapitalistyczny. Jak zauważa Morgan Edwards:

*“Jak się okazuje, największa część [czytelników **Liberty** Tuckera] należała do klasy profesjonalistów/intelektualistów: reszta obejmuje niezależnych wytwórców i kupców, rzemieślników i wykwalifikowanych robotników [...] Twardzi zwolennicy anarchistów stanowili społeczno-ekonomiczny odpowiednik włościan i rękodzielników Jeffersona: klasa wolnych właścicieli, rzemieślników i niezależnych kupców sprzymierzona z wolnomyślicielskimi profesjonalistami i intelektualistami. Grupy te – zarówno w Ameryce, jak i w Europie – posiadały społeczną i ekonomiczną niezależność, i poprzez swoją chęć utrzymywania i polepszania swojego położenia, cechującego się stosunkowo dużą wolnością, miały również motywację do zwalczania narastającej agresji państwa kapitalistycznego” [Benjamin R. Tucker and the Champions of Liberty, pod redakcją Coughlina, Hamiltona i Sullivana, s. 85].*

Te przeobrażenia społeczne za sprawą narodzin kapitalizmu wyjaśniają wytworzenie się **obydwu** szkół anarchizmu, indywidualistycznej i społecznej. “Amerykański anarchizm”, przekonuje Frank H. Brooks, “podobnie jak jego europejski odpowiednik, najlepiej jest widzieć jako wytwór XIX stulecia, jako ideologię, która, tak jak i socjalizm w ogóle, stanowiła odpowiedź na rozwój kapitalizmu przemysłowego, rządu republikańskiego i nacjonalizmu. Chociaż wyraźniej to widać w bardziej kolektywistycznych teoriach i ruchach anarchistycznych schyłku XIX wieku (Bakunin, Kropotkin, Malatesta, anarcho-komunizm, anarcho-syndykalizm), pomaga to również zrozumieć anarchistów z początków i połowy stulecia, takich jak Proudhon, Stirner, a w Ameryce Warren. Dla wszystkich tych teoretyków główną troską był ‘problem świata pracy’ – powiększająca się zależność i zubożenie pracowników fizycznych w gospodarkach uprzemysławianych” [**The Individualist Anarchists**, s. 4].

Zmiana uwarunkowań społecznych wyjaśnia też, dlaczego anarchizm indywidualistyczny musi zostać uznany za socjalistyczny. Murray Bookchin zauważa:

“Coraz silniejsze przechodzenie od gospodarki rzemieślniczej do przemysłowej dało też początek stopniowym, lecz zasadniczym przegrupowaniom w samym stronnictwie socjalizmu. Dla rzemieślnika socjalizm oznaczał spółdzielnie wytwórców złożone z ludzi, pracujących wspólnie w małych stowarzyszeniach kolektywnych, chociaż dla mistrzów rzemiosła oznaczał społeczności oparte na pomocy wzajemnej, uznające ich autonomię jako prywatnych wytwórców. Dla przemysłowego proletariusza, przeciwnie, socjalizm zaczął oznaczać uformowanie masowej organizacji, dającej robotnikom fabrycznym kolektywną władzę wywłaszczenia fabryki, której prawowitym właścicielem nie mógłby zostać żaden pojedynczy pracownik. Różnice te doprowadziły do odmiennych interpretacji ‘kwestii społecznej’ [...] Bardziej postępowi rękodzielnicy dziewiętnastego wieku podejmowali próby uformowania sieci spółdzielni, opartych na będących własnością indywidualną lub kolektywną warsztatach i wspólnego scalenia rynku honorowym zobowiązaniem się do sprzedawania towarów po ‘sprawiedliwych cenach’, czyli

według ilości pracy niezbędnej do ich wyprodukowania. Zakładali oni, że taka własność na małą skalę i wspólne nakazy moralne doprowadzą do zniesienia wyzysku i chciwego czerpania profitów. Świadomy klasowo proletariusz [...] myślał o zupełnym uspołecznieniu środków produkcji z ziemią włącznie, a nawet o zniesieniu rynku **jako takiego**, rozdzielaniu dóbr raczej według potrzeb niż według pracy [...] Orędownął za **publiczną** własnością środków produkcji, czy to w rękach państwa, czy też klasy robotniczej zorganizowanej w związki zawodowe” [**The Third Revolution (Trzecia rewolucja)**, t. 2, s. 262].

Tak więc w obrębie tejże ewolucji ruchu socjalistycznego możemy umiejscowić rozmaite odcienie anarchizmu. Anarchizm indywidualistyczny w oczywisty sposób stanowi socjalizm rzemieślniczy (co odzwierciedla jego amerykańskie korzenie), podczas gdy anarcho-komunizm i anarcho-syndykalizm są formami socjalizmu przemysłowego (czy też proletariackiego). Odzwierciedla to ich europejskie korzenie. Mutualizm Proudhona jest pomostem między tymi skrajnościami. Zaleca dla drobnego przemysłu i rolnictwa to samo, co socjalizm rzemieślniczy, zaś dla wielkiego przemysłu zrzeszenia spółdzielcze (i jest to odzwierciedlenie stanu francuskiej gospodarki z okresu od lat czterdziestych do sześćdziesiątych XIX wieku). Stąd też wzięło się poparcie anarcho-indywidualistów dla “zasady sprzedaży po kosztach” (albo też “koszt jest ograniczeniem ceny”) i produkcji rzemieślniczej (“Ziemia dla oracza. Kopalnia dla górnika. Narzędzia dla robotnika. Wyrób dla wytwórcy”), uzupełnione “zasadą stowarzyszania się” i bankowością wzajemnej pomocy.

Innymi słowy, istniało wiele szkół socjalizmu. Na wszystkie wywierały wpływ przemiany otaczającego społeczeństwa. Według słów Proudhona “nowoczesny socjalizm nie został założony tak jak jakaś sekta czy kościół; zawierał sporą liczbę odmiennych szkół” [**Selected Writings of Pierre-Joseph Proudhon (Pisma wybrane)**, s. 177]. Jak zauważa Frank H. Brooks, “zanim marksiści zmonopolizowali nazwę socjalizm, było to szerokie pojęcie, co rzeczywiście wykazuje dokonana przez Marksa krytyka ‘nienaukowych’ odmian socjalizmu w **Manifeście komunistycznym**. Dlatego kiedy Tucker twierdził, że indywidualistyczny anarchizm zalecany na łamach **Liberty** jest socjalistyczny, to nie wplątał się w jakąś niejasność czy brawurę retoryczną” [**The Individualist Anarchists**, s. 75]. Spoglądając na społeczeństwo, w którym idea ta się rozwinęła (zamiast dokonywać ahistorycznej projekcji dzisiejszych idei wstecz), możemy dojrzeć socjalistyczny rdzeń anarcho-indywidualizmu. Mówiąc prościej – stanowił on niemarksistowską formę socjalizmu (tak jak i anarcho-komunizm).

A zatem patrzenie na anarchistów indywidualistycznych z perspektywy “nowoczesnego socjalizmu” (powiedzmy anarcho-komunizmu albo marksizmu) oznacza mijanie się z sensem. Uwarunkowania społeczne, które wytworzyły indywidualistyczny anarchizm, były zasadniczo odmienne od występujących dzisiaj. I to, co było możliwym rozwiązaniem “kwestii socjalnej” **wtedy**, może nie mieć zastosowania **teraz** (i, rzeczywiście, odnosi się do socjalizmu innego rodzaju niż ten, który się później rozwinął). Do tego jeszcze Europa w latach siedemdziesiątych XIX wieku była zdecydowanie odmienna od Ameryki (choć oczywiście Stany Zjednoczone już ją **doganiały**). Na przykład w USA wciąż jeszcze leżały odłogiem ogromne połacie niczyjej ziemi (oczywiście od chwili usunięcia z niej rdzennych

Amerykanów), dostępne robotnikom (co wyjaśnia rozmaite akcje państwa amerykańskiego, by kontrolować dostęp do ziemi – patrz sekcja F.8.5). W miastach i miasteczkach produkcja rzemieślnicza *“miała nadal duże znaczenie [...] jeszcze w latach osiemdziesiątych XIX wieku”* [David Montgomery, **The Fall of the House of Labour**, s. 52]. Aż do tej dekady możliwość samozatrudnienia była całkiem realna dla wielu robotników, chociaż działania państwa powodowały utrudnienia w tej dziedzinie (na przykład za sprawą zmuszania ludzi do kupowania ziemi na mocy ustaw o gospodarstwach, ograniczania praw do działalności bankowej na korzyść podmiotów posiadających metalowe monety itp.). Nic więc dziwnego, że anarchoindywidualizm był uważany za realne rozwiązanie problemów zrodzonych przez stworzenie kapitalizmu w USA i że w ciągu lat osiemdziesiątych XIX wieku komunistyczny anarchizm (a później anarcho-syndykalizm) stały się dominującymi formami anarchizmu. W latach osiemdziesiątych XIX stulecia przeobrażanie Ameryki było już bliskie ukończenia. Zatrudnienie na własny rachunek nie stanowiło już realnego wyjścia dla większości robotników.

Peter Sabatini wykłada:

“Chronologia anarchizmu w Stanach Zjednoczonych odpowiada temu, co wcześniej wygasło już w Europie i innych miejscach. Zorganizowany ruch anarchistyczny przepojony rewolucyjną orientacją kolektywistyczną, później komunistyczną, doszedł do rozkwitu pod koniec lat siedemdziesiątych XIX wieku. W owym czasie Chicago było najważniejszym ośrodkiem działalności anarchistycznej w Stanach Zjednoczonych, częściowo za sprawą swojej wielkiej populacji imigrantów [...] Proudhonowska anarchia, reprezentowana przez Tuckera, została w Europie w dużej mierze zastąpiona przez rewolucyjny kolektywizm i anarcho-komunizm. Taka sama wymiana wystąpiła w Stanach Zjednoczonych, chociaż głównie w podgrupach imigrantów z klasy robotniczej, osiedlających się na obszarach miejskich. Dla tych nowych przybyszy, spętanych przez kiepskie warunki życia w wirze tworzącego się korporacyjnego kapitalizmu, rewolucyjna anarchia miała większe znaczenie niż opierający się na powolnych zmianach mutualizm”[**Libertarianism: Bogus Anarchy (Libertarianizm – fałszywa anarchia)**].

Murray Bookchin przekonuje, że rozpowszechnienie się komunistycznego anarchizmu *“umożliwiło anarchistom dostosowanie się do nowej klasy pracującej, przemysłowego proletariatu [...] To dostosowanie się było konieczne tym bardziej, że kapitalizm przekształcał już wtedy nie tylko europejskie [i amerykańskie] społeczeństwo, ale też i sam charakter europejskiego [i amerykańskiego] ruchu robotniczego”* [Op. Cit., s. 259]. Wraz ze zmianą uwarunkowań społecznych w Stanach Zjednoczonych zmieniał się też i ruch anarchistyczny. Stąd narodziny anarcho-komunizmu poza bardziej rodzimą tradycją indywidualistyczną i przemiana samego anarchoindywidualizmu:

*“Greene kładł silniejszy nacisk na **zasadę stowarzyszania się** niż czynił to Josiah Warren i niż czynił to Spooner. I znowu wpływ Proudghona potwierdza się [...] Co do*

zasad nie ma istotnej różnicy między Warrenem a Proudhonem. Różnica między nimi wyrasta z braku podobieństw między środowiskiem każdego z nich. Proudhon żył w kraju, gdzie szczegółowy podział pracy nadawał zasadnicze znaczenie współpracy w społecznym procesie produkcji, gdy tymczasem Warren musiał mieć do czynienia przede wszystkim z drobnymi indywidualnymi wytwórcami. Z tego powodu Proudhon kładł o wiele większy nacisk na **zasadę stowarzyszania się** od Warrena i jego następców, chociaż Warren w żaden sposób nie sprzeciwiał się takiemu pogładowi” [Rudolf Rocker, **Pioneers of American Freedom (Pionierzy amerykańskiej wolności)**, s. 108].

Społeczne tło ma zasadnicze znaczenie dla zrozumienia myśli takich ludzi jak Greene, Spooner i Tucker. Na przykład, co zaznacza Stephen L. Newman, Spooner “przekonuje, że każdy człowiek powinien być swoim własnym pracodawcą i roztacza wizję świata wolnych włóścian-farmerów oraz niezależnych przedsiębiorców” [**Liberalism at Wit’s End (Liberalizm w ślepym zaułku)**, s. 72]. Tego rodzaju społeczeństwo było właśnie niszczone, gdy Spooner pisał swoje dzieła. Jednakże indywidualistyczni anarchiści nie uważali tej transformacji za nieodwracalną i proponowali, tak samo jak i inne grupy amerykańskiego świata pracy, rozmaite rozwiązania problemów, wobec jakich zostało postawione społeczeństwo. Ponadto anarchoindywidualiści też dostosowywali swoje idee do zmieniających się uwarunkowań społecznych, co widać na przykładzie poparcia Greene’a dla spółdzielni (“zasady stowarzyszania się”) jako jedyne go sposobu zakończenia wyzysku pracy przez kapitał.

Dlatego Rocker miał rację argumentując, że anarchizm indywidualistyczny był “ponad wszystko [...] zakorzeniony w szczególnych uwarunkowaniach społecznych Ameryki, różniących się fundamentalnie od uwarunkowań Europy” [**Op. Cit.**, s. 155]. Gdy te uwarunkowania się zmieniły, żywotność proponowanych przez anarchoindywidualizm rozwiązań kwestii społecznej słabła. Morgan Edwards przekonuje, że okazało się, iż indywidualistyczny anarchizm “osłabł aż do braku znaczenia politycznego w głównej mierze z powodu erozji swojego zaplecza polityczno-ekonomicznego, nie zaś z powodu zwyczajnego fiaska strategii. Wraz z wybuchem wojny secesyjnej kapitalizm i państwo uzyskały zbyt dobrą pozycję wyjściową do centralizacji życia politycznego i gospodarczego, by anarchiści mogli dotrzymać im kroku. Centralizacja ta zmniejszyła niezależność intelektualisty/profesjonalisty oraz grup kupców i rzemieślników, stanowiących ostoję kręgu czytelników **Liberty**” [**Op. Cit.**, ss. 85-6].

Jeśli nie weźmie się pod uwagę tych uwarunkowań, idee ludzi podobnych Tuckerowi i Spoonerowi zostaną wypaczone ponad wszelką miarę. Podobnie też pominięcie zmian istoty socjalizmu w obliczu zmian społeczeństwa i gospodarki sprawi, że zagubimy oczywiste socjalistyczne aspekty ich idei. Analizowanie indywidualistycznych anarchistów na modłę ahistoryczną oznacza ostateczne wypaczenie ich koncepcji i ideałów. Ponadto ich zastosowanie w gospodarce nie opierającej się na rzemiośle bez chęci radykalnego przeobrażenia społeczno-gospodarczego charakteru tegoż społeczeństwa w kierunku społeczeństwa opartego na produkcji rzemieślniczej oznaczałoby stworzenie świata całkowicie odmiennego od tego, który anarchoindywidualiści sobie wyobrażali (patrz sekcja G.3).

G.2 Dlaczego socjalizm stanowi założenie indywidualistycznego anarchizmu?

Przedstawimy tutaj krótkie streszczenie racji, dla których należy uznać, że anarchizm indywidualistyczny zakłada socjalizm, nie zaś kapitalizm. Chociaż prawdą jest, że Tucker i Warren umieścili “własność” w sercu swojej wizji anarchii, to jednak nie czyni to jeszcze z nich zwolenników kapitalizmu (patrz sekcje G.2.1 i G.2.2). W przeciwieństwie do kapitalistów, anarchiści indywidualistyczni utożsamiali “własność” ze zwykłym “mieniem”, czy też “zajmowaniem i użytkowaniem” i uważali zyski, czynsze i odsetki za wyzysk. Rzeczywiście, Tucker otwarcie stwierdził: “wszelka własność wynika z tytułu pracy, i żadnej innej własności nie sprzyjam” [**Instead of a Book (Zamiast książki)**, s. 400]. Za sprawą tego i otwartego sprzeciwu anarchoindywidualistów wobec lichwy (zysków, czynszów i odsetek) oraz własności kapitalistycznej mogli oni uważać się i uważali za część szerszego ruchu socjalistycznego, za jego wolnościowe skrzydło, w przeciwieństwie do etatystycznego skrzydła marksowskiego.

Indywidualistyczni anarchiści, tacy jak Tucker, mocno wierzyli, że prawdziwie wolny (tzn. niekapitalistyczny) rynek zapewniłby odbieranie przez robotnika “pełnego produktu” swojej pracy. Niemniej jednak w celu przedstawienia Tuckera jako swojego prekursora “anarcho”-kapitaliści mogą argumentować, że kapitalizm polega na wypłacie sile roboczej jej “ceny rynkowej”, i że ta cena **naprawdę** odzwierciedla “pełny produkt” (czy wartość) pracy robotnicy.

Ponieważ Tucker popierał teorię wartości opartą na pracy, to wątpimy, czy zgodziłby się z “anarcho”-kapitalistyczną argumentacją, że rynkowa cena pracy stanowi odzwierciedlenie wartości wytworzonej przez tę pracę (patrz Sekcja C). Tucker, podobnie jak i inni anarcho-indywidualiści, doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że praca wytwarza “nadwyżkę majątku”, która zostaje zawłaszczona w imię odsetek, czynszów i zysków. Mówiąc prościej, bardzo zdecydowanie odrzucał koncepcję, głoszącą, że rynkowa cena pracy odzwierciedla wartość tejże pracy, uważając, że “za pracę – naturalną płacę stanowi jej wytwór” i “że ta płaca, czy też wytwór pracy, jest jedynym sprawiedliwym źródłem dochodu” [**Instead of a Book (Zamiast książki)**, s. 6].

Jednak nawet i przy założeniu, że przyjmiemy ekonomiczną obronę kapitalizmu za słuszną, tego rodzaju argumentacja dalej nie będzie mogła stanowić podstawy do zaszufładkowania indywidualistycznego anarchizmu razem z tradycją kapitalistyczną. A to dlatego, że zostaje w niej pominięta potrzeba odnawiania i ulepszania istniejącego kapitału. W środowisku gospodarki rynkowej odnawianie i ulepszanie kapitału jest ważne, gdyż akumulacja pozwala na zmniejszanie kosztów pracy (czy to bezpośrednio, czy też pośrednio) przez inwestycje w nowe maszyny albo technologie, czyli polepszanie swojego położenia na rynku. Do tego jeszcze inwestycje kapitałowe są niezbędne, by móc oferować nowe usługi klientom (na przykład w bankowości sieć bankomatów). Inaczej to ujmując, nowy kapitał jest niezbędny. Ale nowy kapitał pochodzi z wartości wytworzonej przez pracę i realizowanej jako zyski. A to oznacza, że w celu zapewnienia, by praca była należycie wynagradzana,

przedsiębiorstwa **muszą** być spółdzielniami, tak, żeby pracownicy mieli coś do powiedzenia w kwestii, jak tworzone przez nich zyski zostaną wykorzystane. W każdym innym wypadku nie będą oni otrzymywali swojej “*naturalnej zapłaty*”. Na dodatek jeszcze możliwość wpływania na swój własny los przez prawo głosu w sprawach decyzji inwestycyjnych stanowi w najoczywistszy sposób jeszcze jedną “wartość”, jaką czyjaś praca może wytworzyć, poza wartością wymienną, którą należy zainwestować. Moglibyśmy ją nazwać “wartością samookreślenia”. Anarchiści indywidualistyczni w oczywisty sposób uważali ją za dobrodziejstwo pracy rzemieślniczej (albo spółdzielczej), której sprzyjali (i którą zakłada ich system). Ale pracownicy nie będą mogli urzeczywistnić pełnej “wartości samookreślenia”, wytworzonej swoim wysiłkiem, ani też otrzymać jego “*pełnego produktu*”, jeśli to nie do nich będzie należało podejmowanie decyzji inwestycyjnych. Dlatego też jest logiczne, że anarchizm indywidualistyczny **musi** skłaniać się ku spółdzielczej, a nie kapitalistycznej, organizacji pracy, ażeby wytwórcy otrzymywali pełną wartość swojej pracy.

Na dodatek, chociaż pozostaje prawdą, że w gospodarce o bardzo małym stopniu zmonopolizowania w poszczególnych branżach ceny towarów **rzeczywiście** dążą do wartości kosztów produkcji, to nie można powiedzieć, że następuje to natychmiast. Co oznacza, że w gospodarce bez oligopoli oraz bez odsetek i czynszów ceny na dłuższą metę przybliżyłyby się do wymienianych przez Tuckera “*kosztów produkcji mierzonych pracą*”, ale nie można było powiedzieć, że nastąpi to na krótką metę. Zważywszy, że na dłuższą metę “*wszyscy pomrzemy*” (jak to powiedział Keynes) – to znaczy nigdy tego nie ujrzymy na własne oczy – każda forma pracy najemnej może prowadzić do odtwarzania lichwy, gdyż pracownicy nie otrzymają zwrotu swojego całkowitego wkładu pracy. Czyli za sprawą krótkoterminowych zmian cen rynkowa płaca pracowników może nie być równa temu, co wyprodukowali. **Jedynym** rozwiązaniem tego problemu jest własność i kontrola pracownicza, gdyż zapewni to, że pracownicy utrzymają kontrolę nad swoimi produktami przez cały czas (jak też i nad samą pracą). **Jeżeli**, jak przekonywał Tucker, “*przedmiotem anarchizmu [...] [jest] pozwolić każdemu człowiekowi kontrolować swoją jaźń i owoce własnego wysiłku*”, to jest to możliwe tylko w warunkach samorządności pracowniczej i pracowniczej własności środków produkcji [**Occupancy and Use versus the Single Tax**]. Musimy zauważyć, że taka też była argumentacja Proudhona, będąca jednym z powodów, dla których popierał on spółdzielnie pracownicze (będziemy omawiali problem naturalnych barier dla konkurencji w sekcji G.4 wraz z zagrożeniami towarzyszącymi brakowi kontroli pracowniczej w wolnym społeczeństwie).

Co jest jeszcze ważniejsze, praca najemna stanowi naruszenie dwu kluczowych zasad myśli anarcho-indywidualistycznej, mianowicie poparcia dla praktyki “*zajmowania i użytkowania*” oraz sprzeciwu wobec państwa. Omówimy je po kolei.

Oczywiste jest, że praca najemna jest pogwałceniem zasady, iż ci, którzy coś wykorzystują, automatycznie stają się właścicielami tego czegoś. W przypadku ziemi i mieszkań anarchiści indywidualistyczni przekonywali, że osoba, która tam mieszka i pracuje (nawet jako dzierżawca) powinna zostać uznana “*za zasiedziłą i za użytkownika ziemi, na której stoi dom, i za właściciela samego domu*”, przez co staje się ona “*właścicielem zarówno gruntu, jak i domu, kiedy tylko go zagospodaruje*” [**Ibid.**]. Żeby podać jakiś konkretny przykład z czasów

Tuckera: 3800 robotników wyrzuconych z pracy przez Carnegie'go w Homestead w 1892 r. należy zdecydowanie uznać za tych, którzy zajmowali i użytkowali zakłady pracy, do których właściciele teraz im zabronili wstępu. Oczywiście właściciele sami nie użytkowali swoich zakładów – najęli oni **innych**, by je zajęli i użytkowali **dla nich**. Dlaczego więc zasada “zajmowania i użytkowania” powinna zostać przyjęta w przypadku ziemi i mieszkań, a nie w przypadku zakładów pracy? Nie ma po temu żadnego powodu. A zatem jest logiczne, że praca najemna jest pogwałceniem “zajmowania i użytkowania” – ponieważ gdy ma ona miejsce, to zajmujący i użytkujący miejsce pracy nie posiadają go ani nie kontrolują. Toteż logiczną konsekwencją “zajmowania i użytkowania” jest własność i kontrola pracownicza.

Powiązana jest też z tym przyczyna, dla której praca najemna łamie sprzeciw anarchistów indywidualistycznych wobec państwa. Jeśli pracownicy, którzy wykorzystują zakład pracy, nie są jego właścicielami, to wtedy jest nim ktoś inny (tu: posiadacz). To zaś oznacza z kolei, że posiadacz zakładu może podyktować wykorzystującym jego zasoby, co mają robić, jak to mają robić i kiedy. Czyli ma on wyłączną władzę nad zakładem i ludźmi korzystającymi z niego. Jednakże według Tuckera państwo można zdefiniować (po części) jako “przyjęcie wyłącznej władzy nad danym obszarem i wszystkimi [przebywającymi] w jego granicach”. Tucker uważał ten element za “wspólny wszystkim państwom” [**The Individualist Anarchists**, s. 24]. Zatem praca najemna stwarza sytuację podobną do państwa, mianowicie przyjęcie wyłącznej władzy nad danym obszarem i wykorzystującymi go ludźmi. Toteż sprzeciw wobec państwa logicznie pociąga za sobą poparcie dla kontroli i własności pracowniczey, gdyż tylko w tym wypadku ludzie mogą rządzić samymi sobą podczas dnia roboczego.

Dlatego też dopóki ma miejsce relacja społeczna typu pracodawca-pracownik, dopóty nie pasuje ona zaledwie do oświadczenia Tuckera: “jeśli jednostka ma prawo do rządzenia samą sobą, to wszelkie rządy z zewnątrz są tyranią” [**The Anarchist Reader**, s. 151]. Jak już przekonywaliśmy w sekcji B.4 (Jak kapitalizm wpływa na wolność?), praca najemna wytwarza bardzo szczególną formę “rządów z zewnątrz” w miejscu pracy, mianowicie struktury hierarchicznego zarządzania. Dlatego jest logiczne, że indywidualistyczny anarchizm (tak jak i społeczny anarchizm) musi zwalczać wszystkie formy pracy najemnej, sprzyjając samorządności w procesie produkcji (tzn. pracy spółdzielczej, nie najemnej).

Że tak właśnie jest, można zobaczyć w argumentacji Proudhona przedstawionej w książce **Ogólna idea rewolucji w dziewiętnastym stuleciu**. Przekonuje on tam, że pracownicy są “podporządkowani, wyzyskiwani” i “stale znajdują się w położeniu wymagającym posłuszeństwa”, są “sługami” [s. 216]. Przedsiębiorstwa kapitalistyczne w istocie “plądrują ciała i dusze płatnych pracowników” i stanowią “obrazę dla ludzkiej godności i osobowości” [s. 218]. Natomiast w spółdzielni ta sytuacja się zmienia, a pracownik jest “stowarzyszony” i “formuje część organizacji produkcyjnej [...] formuje część suwerennej władzy, wobec której wcześniej był tylko poddanym” [s. 216]. Bez współpracy i stowarzyszenia “pracownicy [...] pozostaliby związani ze sobą jako podwładni i przełożeni, a z tego wynikłyby dwie przemysłowe kasty: panów i pracowników najemnych, co jest odrażające dla wolnego i demokratycznego społeczeństwa” [s. 216]. Jak zauważa Robert Graham, “rynkowy socjalizm Proudhona jest nierozzerwalnie związany z jego rozumieniem demokracji w przemyśle i samorządności pracowniczey” [“Wprowadzenie”, **General Idea of the Revolution**, s. xxxii].

I musimy jeszcze dodać, że John Stuart Mill (który zgadzał się z Warrenowskim hasłem „Suwerenność Jednostki”) stanął wobec tego samego problemu pracy najemnej czyniącej urągawisko z wolności jednostki i doszedł do takiego samego wniosku. Sądził on, że jeśli „ludźkość ma kontynuować polepszanie swego bytu” (a musimy dodać, że może to robić dopiero w warunkach wolności), to w ostateczności jedna forma zrzeszania się uzyska przewagę, „nie taka, która może istnieć między kapitalistą jako wodzem a ludźmi pracy bez prawa głosu w zarządzaniu, lecz stowarzyszenie się na zasadach równości samych robotników, będących kolektywnymi właścicielami kapitału, na którym będą przeprowadzać swoje działania i pracujących pod kierownictwem obieranych i odwoływanych przez siebie menedżerów” [cytat podany przez Carole Pateman, **Participation and Democratic Theory**, s. 34].

Dlatego jest logiczne, że anarchizm indywidualistyczny musi popierać spółdzielnie i samozatrudnienie [faktyczne, nie fikcyjne jak w wielu polskich firmach cechujących się wyjątkowym wyzyskiem!], tak, aby zapewnić maksymalną samorządność jednostki i „naturalną płacę” siły roboczej. O tym, że tak jest, można się przekonać czytając podany przez Tuckera cytat z Ernesta Lesigne’a, że celem anarchistycznego socjalizmu są: „Ziemia dla oracza. Kopalnia dla górnika. Narzędzia dla robotnika. Wyroby dla wytwórcy”

Można to również wywnioskować z dokonanego przez Tuckera opisu tego, co zastąpiłoby obecny system państwowości (i zwróćmy uwagę, że nazywa on to „naukowym socjalizmem”, przez co jednoznacznie umiejscawia swoje idee w obozie antykapitalistycznym):

“mamy coś bardzo delikatnego do zaoferowania, [...] Proponujemy organizację nie opartą na przymusie. Proponujemy łączenie się w stowarzyszenia. Proponujemy każdą możliwą metodę zawiązywania dobrowolnych związków społecznych, w których mężczyźni i kobiety mogą działać wspólnie na rzecz wspierania dobrobytu. W skrócie – proponujemy dobrowolny naukowy socjalizm w miejsce obecnej przymusowej, nienaukowej organizacji, będącej cechą charakterystyczną Państwa i wszystkich jego przybudówek [...]” [cytat podany przez Martina, **Op. Cit.**, s. 218].

Tucker sam zaznaczył, że „istotą rządu jest kontrola [...] Ten, kto próbuje kontrolować kogoś innego jest rządcą, agresorem, napastnikiem” [**Instead of a Book (Zamiast książki)**, s. 23]. Jednak w paru miejscach w **Zamiast książki** Tucker sugeruje, że praca najemna (bez wyzysku, a więc niekapitalistyczna) mogłaby istnieć w indywidualistycznej anarchii. W przeciwieństwie do pracy najemnej w kapitalizmie robotnicy zatrudnialiby innych pracowników i wszyscy otrzymywaliby pełny produkt swojej pracy. Układ ten jako taki jest **niekapitalistyczny**, gdyż nie polega na lichwie. Tak czy owak, stosunki takie nie są wolnościowe, a więc przeczą teoriom samego Tuckera na temat wolności osobistej (co przyznali Proudhon i Mill w odniesieniu do ich własnych, podobnych, zapatrywań). Praca najemna opiera się na kontrolowaniu pracownika przez pracodawcę; stąd też teoria umowy Tuckera może doprowadzić do jakiejś postaci „dobrowolnego”, „prywatnego” rządu w zakładzie pracy. Oznacza to, że chociaż poza tym kontraktem jednostka jest wolna, to jednak w jego ramach jest rządzona. To zaś narusza promowane przez Tuckera pojęcie „równości pod względem wolności”, ponieważ w godzinach roboczych szef w oczywisty sposób ma więcej wolności niż pracownik.

Takich konsekwencji, jak zauważyliśmy już w sekcji A.3, można by było uniknąć **dopiero** w warunkach pracowniczej kontroli, która faktycznie jest logicznym następstwem propozycji Tuckera i innych indywidualistów (jak udowodniliśmy powyżej; można to też na przykład zobaczyć w słynnym eseju Tuckera “*State Socialism and Anarchism*” (“*Socjalizm państwowy i anarchizm*”). Nie da się uznać tego logicznego następstwa za dziwne, ponieważ jak już zauważyliśmy, produkcja rzemieślnicza była powszechna w dziewiętnastowiecznej Ameryce, a jej dobrodziejstwa były wychwalane przez indywidualistów. Bez kontroli pracowniczej anarchizm indywidualistyczny szybko stałby się formą kapitalizmu, a przez to i etatyzmu – wybitnie nieprawdopodobną jako zamierzenie indywidualistów podobnych Tuckerowi, który nienawidził obojga.

Z tego powodu, znając założenia indywidualistycznego anarchizmu zarówno w dziedzinie polityki, jak i gospodarki, trzeba powiedzieć, że wymusza on wstąpienie na drogę pracy spółdzielczej, nie najemnej. Innymi słowy, anarchizm indywidualistyczny stanowi formę socjalizmu, gdyż według tej teorii robotnicy otrzymują pełny produkt swojej pracy (tzn. nie istnieją dochody nie pochodzące z pracy). A z tego z kolei wynika logicznie społeczeństwo, w którym samorządne firmy konkurują ze sobą nawzajem na wolnym rynku, przy czym pracownicy sprzedają owoce swojej pracy, a nie samą pracę. Ponieważ jednoczy to ich z wykorzystywanymi przez siebie środkami produkcji, **nie jest to** kapitalizm, lecz jakaś forma socjalizmu, opierająca się na własności pracowniczej i kontroli zatrudnionych nad miejscami pracy.

Gdyby zaś anarchiści indywidualistyczni mieli nie popierać spółdzielni, skutkiem tego byłaby sprzeczność, mianowicie taka, że indywidualistyczny anarchizm, który za cel stawia sobie zabezpieczenie “*naturalnej płacy*” pracownika, faktycznie nie mógłby tego uczynić, gdy tymczasem podzieliłby społeczeństwo na wydających i wykonujących polecenia (co stanowi pogwałcenie samorządności jednostki). I to właśnie tę sprzeczność myśli Tuckera wykorzystują samowolnie “anarcho”-kapitaliści, po to, aby utrzymać, że anarchizm indywidualistyczny faktycznie zakłada kapitalizm (a więc prywatną państwowość), a nie kontrolę pracowniczą. Ażeby dojść do tak nieprawdopodobnych wniosków, kilka pomysłów indywidualistycznych anarchistów odziera się z ich kontekstu społecznego i daje się im zastosowanie, które robi z nich kpiny. To, że Tucker nigdy nie miał zamiaru negocjowania pracowniczej kontroli, można wywnioskować z jego argumentacji, że mutualizm dałby robotnikom taką pozycję przetargową, która doprowadziłaby do wytworzenia się równości w zakładzie pracy, co stanowi oczywiste odwołanie się do chęci ukrócenia kapitalistycznych stosunków władzy. Szerzej to wyjaśnimy w sekcji G.5.

Jednakże za sprawą problemów wynikających z wrodzonej natury gospodarki rynkowej, nawet wprowadzenie kontroli pracowniczej może się okazać niewystarczające, by zapewnić, że indywidualistyczny anarchizm nie stanie się nową formą “archii”, co zostanie omówione w sekcji G.4 (“Dlaczego społeczni anarchiści odrzucają idee anarchoindywidualizmu?”).

G.2.1 A co z poparciem indywidualistów dla wolnego rynku?

Wielu ludzi, zwłaszcza przedstawiciele libertariańskiej prawicy, odrzuciłoby twierdzenia, jakoby anarchiści indywidualistyczni byli socjalistami. Ludzie ci powiedzieliby, że za sprawą swojego poparcia dla “wolnego rynku” anarchoindywidualiści dowodzą, że tak naprawdę są zwolennikami kapitalizmu. Większość anarchistów (jeśli nie wszyscy) odrzuciłaby takie tezy. Dlaczego tak się dzieje?

Otóż dlatego, że powyższe twierdzenia ukazują zdumiewający brak wiedzy na temat historii i idei socjalizmu. Ruch socjalistyczny składał się z wielu szkół, z których wiele, choć nie wszystkie, zwalczało rynek i własność prywatną. Wiedząc, że wygłaszający powyższe tezy pravicowi libertarianie są raczej niedouczeni na temat zwalczanych przez siebie idei (tzn. socjalizmu, a w szczególności **wolnościowego** socjalizmu), nie powinno być się zdziwionym, że głoszą oni, iż anarchiści indywidualistyczni to nie socjaliści (oczywiście przemilcza się fakt, że wielu indywidualistycznych anarchistów samemu przekonywało, że **są socjalistami**). Nie jest dziwne, że “libertarianie”, wywodząc się z odmiennej tradycji, nie są świadomi faktu, że socjalizm nie jest monolitem. Toteż odkrywamy, że guru pravicowych libertarian, von Mises, stwierdził, że “istotą socjalizmu jest całkowite wyeliminowanie rynku” [**Human Action**, s. 702]. Stanowiłoby to spore zaskoczenie na przykład dla Proudhona, który argumentował, że “stłumienie konkurencji jest stłumieniem wolności samej w sobie” [**The General Idea of the Revolution (Ogólna idea rewolucji)**, s. 50]. Podobnym zaskoczeniem byłoby to dla Tuckera, który nazywał siebie socjalistą, chociaż popierał rynek bardziej wolny od takiego, o jakim von Mises kiedykolwiek marzył.

Można by przekonywać, że ci samozwańcy socjaliści faktycznie nie rozumieli, co słowo socjalizm “znaczy naprawdę”. Aby tak było, **inni**, w oczywisty sposób bardziej socjalistyczni pisarze i myśliciele musieliby zaprzeczyć, jakoby tamci byli socjalistami. Jednak nic takiego nie miało miejsca. Więc na przykład dowiadujemy się, że Karol Marks pisał o “socjalizmie Proudhona” [**Capital (Kapitał)**, t. 1, s. 161f]. Engels mówił o Proudhonie jako o “socjaliście małorolnego chłopstwa i mistrzów rzemiosła” i o “szkole socjalizmu Proudhona” [Marks i Engels, **Selected Works (Dzieła zebrane)**, s. 254 i 255]. Bakunin wspominał o szkole Proudhona jako o “socjalizmie opierającym się na wolności osobistej i zbiorowej oraz na spontanicznym działaniu wolnych stowarzyszeń” [**Michael Bakunin: Selected Writings**, s. 100]. Ci powszechnie uznani socjaliści nie uważali stanowiska Proudhona za antysocjalistyczne w jakikolwiek sposób.

Spoglądając na Tuckera i anarchoindywidualistów również odkrywamy, że inni socjaliści uważali ich za socjalistów. Czytając Rudolfa Rockera dowiadujemy się, że przekonywał on, iż “nie jest trudne odkrycie pewnych fundamentalnych pryncypiów, wspólnych im wszystkim i odróżniających ich od przedstawicieli wszystkich pozostałych odmian socjalizmu. Wszyscy oni są zgodni w kwestii, że człowiekowi powinno się dawać pełne wynagrodzenie za jego pracę i uznawać to prawo za podstawę ekonomiczną wszelkiej wolności osobistej. Wszyscy oni uważają wolną konkurencję sił jednostkowych i społecznych za coś przyrodzonego naturze człowieka [...] Socjalistom z innych szkół, którzy w **wolnej konkurencji** widzieli jeden z destruktywnych elementów społeczeństwa kapitalistycznego, odpowiadali, że zło tkwi w tym, że mamy raczej za małą, niż zbyt dużą

konkurencję, ponieważ władza monopolu ją uniemożliwia” [*Pioneers of American Freedom (Pionierzy amerykańskiej wolności)*, s. 160].

Adolph Fischer, jeden z męczenników z Haymarket, współczesny Tuckerowi, przekonywał, że *“każdy anarchista jest socjalistą, ale nie każdy socjalista musi być anarchistą. Anarchiści są podzieleni na dwie frakcje: komunistycznych anarchistów oraz zwolenników Proudhona, czyli anarchistów klasy średniej [...]”*. Ci pierwsi *“zalecają komunistyczny albo spółdzielczy sposób produkcji”*, natomiast ci drudzy *“nie zalecają spółdzielczego systemu produkcji, [tzn. komunizmu] ani też wspólnej własności środków produkcji, wyrobów i ziemi”* [*The Autobiographies of the Haymarket Martyrs*, s. 81]. Jednakże pomimo tego, że indywidualistyczni anarchiści nie byli komunistami (tzn. nie dążyli do wyeliminowania rynku), dla Rockera oczywiste było uznawanie ich za kolegów socjalistów (powinniśmy też zaznaczyć, że Proudhon **tak naprawdę** popierał spółdzielnie, tak samo, jak i anarchiści indywidualistyczni, a tylko nie przekładał tego poparcia na komunizm – co oczywiste, Fischer ukrywa komunizm pod pojęciem *“spółdzielczy system produkcji”*, które u niego nie oznacza takich spółdzielni, jakie istnieją dzisiaj i jakie popierał Proudhon).

Toteż twierdzenia, że anarchiści indywidualistyczni *“tak naprawdę”* nie są socjalistami, ponieważ popierają konkurencję, są nieprawdą. Prostym faktem jest to, że ci, którzy wysuwają takie tezy, są ignorantami w sprawach ruchu socjalistycznego, jego idei i historii (albo też pragną, tak jak i wielu marksistów, wymazać z pamięci konkurencyjne teorie socjalistyczne). Jak przekonywał Tucker: *“to, że socjalizm państwowy [...] przyćmił inne formy socjalizmu, nie uprawnia go jeszcze do monopolu na ideę socjalizmu”* [*Instead of a Book (Zamiast książki)*, ss. 363-4]. Nie powinno nas zaskakiwać, że autorytarna lewica i *“wolnościowa”* prawica połączyły swoje siły, żeby zdefiniować socjalizm w taki sposób, który usunie anarchizm z jego szeregów – obydwie te siły mają swój interes w wyeliminowaniu teorii, która obnaża nieścisłości ich dogmatów, która wyjaśnia, jak możemy osiągnąć **zarówno wolność, jak i równość**, uzyskać swobodę **zarówno w pracy, jak i poza nią** i mieć społeczeństwo przyzwoite, sprawiedliwe i wolne.

A zatem dlaczego anarchizm indywidualistyczny i mutualizm Proudhona są socjalistyczne? Po prostu dlatego, że wyraziły sprzeciw wobec wyzysku pracy przez kapitał i zaproponowały sposoby jego ukrócenia. Dlatego też, jeśli – cytując słowa Kropotkina – socjalizm ma być *“rozumiany w swoim szerokim, początkowym, prawdziwym znaczeniu”* jako *“wysiłek na rzecz zniesienia wyzysku pracy przez kapitał”* [*Kropotkin’s Revolutionary Pamphlets (Wspomnienia rewolucjonisty)*, s. 169], to wtedy indywidualistyczni anarchiści i Proudhon muszą zostać uznani za socjalistów (oczywiście **wolnościowych** socjalistów) za sprawą ich sprzeciwu wobec lichwy. I to właśnie z tego powodu Rudolf Rocker przekonywał, że Stephan P. Andrews był *“jednym z najbardziej wszechstronnych i znaczących wyrazicieli wolnościowego socjalizmu”* w Stanach Zjednoczonych, pomimo swojego przekonania, że *“specyficzna przyczyna zła w ekonomii [kapitalizmu] nie wynika z istnienia systemu płac”*, lecz raczej z wyzysku pracy, *“z niesprawiedliwego wynagradzania pracownika”* i lichwy, która *“pozbawia go części owocu jego pracy”* [*Pioneers of American Freedom (Pionierzy amerykańskiej wolności)*, s. 85 i ss. 77-8]. Sprzeciw Andrewsowi wobec wyzysku dowodzi, że był on socjalistą.

G.2.2 A co z poparciem indywidualistów dla “własności prywatnej”?

Rozumowanie, że skoro anarchiści indywidualistyczni popierali “własność”, to popierali też i kapitalizm, jest zdecydowanie błędne. Dzieje się tak z dwóch powodów. Po pierwsze, własność prywatna nie jest wyznacznikiem kapitalizmu – jest nią wyzysk i praca najemna. Nawet argumenty Johna Locke’a na rzecz własności prywatnej można wykorzystać przeciwko kapitalizmowi. Murray Bookchin wyjaśnia to w odniesieniu do społeczeństwa wczesnej Ameryki:

“W latach czterdziestych XVII wieku jeszcze nie rozumiano nieburżuazyjnych aspektów teorii Locke’a, które zaczęły się urzeczywistniać półtora wieku później [...] [W społeczeństwie chłopsko-rzemieślniczym] argumentacja Locke’a mogła zostać użyta równie skutecznie przeciwko kupcom [...] u których farmerzy się zadłużali, co przeciwko królowi [czy państwu]. Drobni właściciele w Ameryce również nigdy tak całkiem nie stracili wzroku, by nie dojrzeć, że usiłowania przejęcia ich farm i posesji za długi stanowiły naruszenie ich ‘praw naturalnych’. W okresie od lat siedemdziesiątych XVIII wieku aż do lat trzydziestych XX stulecia chwyтали nieraz za broń, by odpierać kupców i bankierów, chcących ich wydziedziczyć z ziemi, którą oni lub ich przodkowie wcześniej wyrwali ‘naturze’ siłą własnych rąk. Pojęcie świętej własności było zatem bardzo elastyczne: mogło być równie skutecznie wykorzystywane przez przedkapitalistyczne warstwy społeczne na rzecz utrzymywania swojej własności, co przez warstwy kapitalistyczne, by rozszerzać swoje posiadłości” [The Third Revolution (Trzecia rewolucja), t. 1, ss. 187-8].

Tym, co robią prawicowi libertarianie, jest mylenie tych dwu całkowicie odmiennych rodzajów “własności”: jednego, wynikającego z pracy samego wytwórcy, i drugiego, wynikającego z wyzysku cudzej pracy. Libertarianie nie analizują stosunków społecznych między ludźmi, generowanych przez własność, a zamiast tego skupiają swoją uwagę na **rzeczach** (tj. na własności). Dlatego też zamiast zainteresować się ludźmi i stosunkami, jakie tworzą oni między sobą, prawicowy libertarianin skupia się na własności (i do tego jeszcze, częściej niż rzadziej, tylko na samym słowie, a nie na tym, co to słowo oznacza). Jest to dziwny punkt widzenia jak na kogoś, kto pragnie uzyskać wolność, ponieważ wolność jest wytworem społecznych oddziaływań (tzn. relacji, które mamy i tworzymy z innymi), nie zaś wytworem rzeczy (własność to nie wolność, gdyż wolność jest relacją międzyludzką, nie z rzeczami). W rezultacie mylą oni własność z mieniem (i na odwrót).

A o ile zacytowanie Karola Marksa nie będzie **zanadto** nie na miejscu, to odkrywamy, że wcale nie uważał on własności za tożsamą z kapitalizmem. “Historyczne uwarunkowania istnienia [kapitału] nie są w żaden sposób stwarzane przez zwykły obieg pieniędzy i towarów. Rodzi się on dopiero wtedy, gdy posiadacz środków utrzymania i produkcji znajduje wolnych pracowników dostępnych na rynku jako sprzedawcy swojej własnej siły roboczej”. To praca najemna jest tym niezbędnym warunkiem wstępnym zaistnienia kapitalizmu, **nie zaś** “własność prywatna” jako taka. Dlatego też produkcja chłopów i rzemieślników nie jest kapitalizmem, gdyż “środki produkcji i utrzymania, chociaż pozostają własnością bezpośredniego wytwórcy, nie są kapitałem. Stają się nim dopiero w okolicznościach, w których zaczynają służyć jednocześnie jako

środek wyzysku i panowania nad robotnikiem” [**Capital (Kapitał)**, t. 1, s. 264 i s. 938]. Cytujemy Marksa po prostu dlatego, że jeśli chodzi o autorytety w dziedzinie socjalizmu, to Marks jest tym, którego prawicowi libertarianie nie mogą odrzucić ani pominąć (marksieści zresztą też, nawiasem mówiąc). Nie trzeba zresztą przypominać, że Marks w istocie powtórzył rozróżnienie między własnością a mieniem dokonane przez Proudhona. Ta pierwsza jest kradzieżą i despotyzmem, to drugie jest wolnością.

A zatem produkcja rzemieślnicza nie jest kapitalistyczna. Nie rodzi ona stosunków wyzysku i panowania, gdyż pracownik posiada i kontroluje swoje własne środki produkcji. W rezultacie stanowi ona pewną formę socjalizmu (używając typowo marksistowskiego określenia, “drobnomieszczańską” formę socjalizmu). Toteż popieranie “własności prywatnej” nie musi jeszcze oznaczać udzielenia poparcia kapitalizmowi (czego na przykład dowodzą indywidualistyczni anarchiści). Stwierdzenie czegoś innego jest pominięciem elementarnego wglądu w istotę socjalizmu i całkowitym wypaczeniem sensu walki socjalistów przeciwko kapitalizmowi.

Po drugie zaś, co jest jeszcze ważniejsze, to, co anarchiści indywidualistyczni rozumieli pod pojęciem “własności prywatnej” (czy też “własności”), było całkowicie odmienne od tego, co pod tym pojęciem rozumieją teoretycy libertariańskiej prawicy. W zasadzie prawica libertariańska wykorzystuje do swoich własnych celów pomieszanie pojęć stworzone przez używanie słowa “własność” przez podobnych Tuckerowi do opisywania “mienia”. Proudhon obawiał się tego niebezpieczeństwa. Przekonywał, że “właściwe jest, aby odmienne rzeczy określać odmiennymi nazwami. Jeśli utrzymamy nazwę ‘własność’ dla tego pierwszego [mienia osobistego], to musimy to drugie [sferę własności prywatnej] nazwać rabunkiem, gwałtem, zbójctwem. Jeżeli zaś, przeciwnie, zarezerwujemy nazwę ‘własność’ dla tego drugiego, to musimy dla tego pierwszego wyznaczyć termin **mienie** albo jakiś inny mu równoważny; w innym bowiem wypadku będziemy zakłopotani z powodu nieprzyjaznego synonimu” [**What is Property? (Co to jest własność?)**, s. 373]. Niestety, Tucker, który przetłumaczył to dzieło, nie zważał na mądre słowa Proudhona i nadal nazywał mienie w społeczeństwie anarchistycznym “własnością”.

Gdy rozważymy argumenty Tuckera, stanie się dla nas jasne, że kapitalistyczne prawa własności były ostatnią rzeczą, jaką chciałby on poprzeć. Na przykład przekonywał, że “własność, w sensie mienia osobistego, to wolność” i przeciwstawiał ją własności kapitalistycznej [**Instead of a Book (Zamiast książki)**, s. 394]. To, że przedstawiane przez Tuckera koncepcje “własności” były co nieco odmienne od koncepcji myślicieli libertariańskiej prawicy, można najwyraźniej zauważyć w odniesieniu do ziemi. Odkrywamy, że Tucker zalecał “zajmowanie i użytkowanie” i odrzucał “prawo” właścicieli ziemskich do odmawiania bezrolnym dostępu do jakichkolwiek gruntów przez siebie posiadanych, ale nie wykorzystywanych **osobiście**. Według Tuckera renta dzierżawna istniała “wskutek owego zaprzeczenia wolności, które przybiera kształt monopolu na ziemię, przydzielającego tytuły własności gruntów jednostkom i zrzeszeniom, które ich nie wykorzystują, a przez to zmuszającego ich użytkowników nie będących właścicielami do płacenia daniny nie wykorzystującym ich posiadaczom, będącej warunkiem przyjęcia do konkurencji na rynku”. Sprzeciw anarchistów wobec czynszów “nie oznacza tylko uwolnienia niezajętych gruntów. Oznacza też uwolnienie całej ziemi nie zajmowanej **przez**

właściciela. Mówiąc prościej, oznacza własność ziemi ograniczoną przez zasadę zajmowania i użytkowania” [Tucker, **The Individualist Anarchists**, s. 130 i s. 155]. Doprowadziłoby to do powstania “systemu własności polegającej na zajmowaniu [...] której nie towarzyszyłaby władza żadnego prawa do pobierania czynszów” [**Instead of a Book (Zamiast książki)**, s. 325].

Zbliżone stanowisko zajmował John Beverley Robinson. Przekonywał on, że “istnieją dwa rodzaje własności ziemi: posiadłość czy też własność, za sprawą której właściciel jest absolutnym panem ziemi, by ją użytkował albo pozostawiał ugiorem, jak mu się tylko żywnie podoba, i mienie, przez które właściciel jest bezpieczny w posiadaniu ziemi, którą użytkuje i zajmuje, ale w ogóle nie może sobie rościć do niej prawa, gdy przestaje ją użytkować”. Ponadto “wszystko, co jest konieczne, sprowadza się do wyzbycia się absolutnej własności ziemi” [**Patterns of Anarchy**, s. 272].

A więc stosowana przez anarchistów indywidualistycznych definicja “własności” znacząco się różniła od jej definicji kapitalistycznej. Anarchoindywidualiści przyznają to sami. Robinson przekonywał, że “jedynym prawdziwym lekarstwem jest przemiana serc, dzięki której użytkowanie ziemi będzie uważane za słuszne i prawomocne, ale trzymanie ziemi zostanie uznane za rabunek i piractwo” [**Op. Cit.**, s. 273]. Tucker w podobny sposób wskazywał, że jego koncepcje “własności” nie są takie same, jak te obowiązujące powszechnie, przekonując, iż “obecny system posiadania ziemi powinien zostać zamieniony na system zajmowania i użytkowania” i że “żaden zwolennik posiadania ziemi na zasadach zajmowania i użytkowania nie wierzy, że można będzie je wprowadzić w życie wcześniej niż nastąpi to na gruncie teorii, w której będzie ono równie powszechnie [...] widziane i akceptowane, co dzisiaj przeważająca teoria zwykłej własności prywatnej” [**Occupancy and Use verses the Single Tax**].

Stąd też twierdzenia, że indywidualistyczni anarchiści popierali kapitalistyczne prawa własności są fałszem. Jak można zobaczyć, zalecali oni ustrój znacząco różniący się od obecnego, wręcz przynaglali do ograniczenia praw własności, tak, by przybrała ona kształt mienia. Niestety, powszechnie stosując określenie “własność” w opisach tego nowego systemu posiadania, zrodzili dokładnie takie samo pomieszanie pojęć, jakie przepowiadał Proudhon. Smutne jest, że pravicowi libertarianie wykorzystują to zamieszanie, by lansować ideę, że ludzie podobni Tuckerowi popierali kapitalistyczne prawa własności, a więc i kapitalizm w ogóle.

Z tych dwóch powodów staje się jasne, że popieranie przez indywidualistycznych anarchistów (pewnej formy) “własności” nie wystarcza do wywnioskowania, jakoby byli oni kapitalistami. W rzeczywistości nawet Kropotkin przekonywał, że anarcho-komunistyczna rewolucja **nie wywłaszczyłaby** z narzędzi pracy nie wyzyskujących nikogo ludzi pracujących na własny rachunek (zobacz **Act for Yourselves (Działaj dla siebie samego)** ss. 104-5). Malatesta argumentował, że w wolnym społeczeństwie “chłop [ma prawo] uprawiania swojego kawałka ziemi samemu, jeśli tylko tak sobie życzy; szewc ma prawo pozostać na swym warsztacie, a kowal w swojej małej kuźni”. Tak więc ci dwaj bardzo sławni anarchokomuniści również “popierali własność”, chociaż pozostaje oczywiste, że uznaje się ich za socjalistów. Tę rzucającą się w oczy sprzeczność rozwiążemy, gdy zrozumiemy, że dla anarchokomunistów (podobnie jak dla wszystkich anarchistów) zniesienie własności nie oznacza końca mienia osobistego, a zatem “nie przyniosłoby ono krzywdy niezależnemu pracownikowi, którego rzeczywistym tytułem własności jest mienie i wykonana praca” w odróżnieniu od wła-

sności kapitalistycznej [Malatesta, **Life and Ideas (Życie i idee)**, s. 103]. Innymi słowy, **wszyscy** anarchiści (o czym przekonujemy w sekcji B.3) zwalczają własność prywatną, ale popierają mienie osobiste.

To, że wielu anarchistów indywidualistycznych używało określenia “własność” do opisywania systemu posiadania (czyli “zajmowania i użytkowania”) nie powinno nam zamykać oczu na antykapitalistyczny charakter owej “własności”. Kiedy tylko wydzwigniemy się ponad wpatrywanie się w używane przez nich słowa i dostrzeżemy to, co chcieli przez nie rozumieć, ujrzymy wyraźnie, że ich idee są całkowicie odmienne od idei zwolenników kapitalizmu.

G.3 Co należy sadzić o poparciu “anarcho”-kapitalizmu dla “stowarzyszeń obronnych” Tuckera?

Anarchiści indywidualistyczni zalecali indywidualną własność ziemi i narzędzi oraz swobodną wymianę wytworów pracy pomiędzy ludźmi zatrudnionymi u samych siebie. Dlatego popierali też koncepcję “stowarzyszeń obronnych”, mających zapewniać, że owoce pracy jednostki nie zostaną skradzione przez innych. I znowu tło anarchizmu indywidualistycznego – a mianowicie społeczeństwo rzemieślników pracujących na własny rachunek (patrz sekcje G.1 i G.2) – ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia tych propozycji. Jednakże “anarcho”-kapitaliści (np. Murray Rothbard), którzy w podobny sposób potraktowali poparcie Tuckera dla teorii umowy społecznej, odzierają koncepcje indywidualistów dotyczące wolnorynkowych stowarzyszeń obronnych ze społecznego tła, dla którego zostały zaproponowane i wykorzystują je na potrzeby swoich usiłowań zrobienia z anarcho-indywidualistów obrońców kapitalizmu.

Jak wykazaliśmy w sekcji G.1, omawiane tło społeczne wyglądało tak, że gospodarka rzemieślniczo-chłopska była zastępowana przez cieszący się poparciem państwa kapitalizm. Realia te mają kluczowe znaczenie dla zrozumienia idei “stowarzyszeń obronnych”, które zaproponował Tucker. A to dlatego, że widać wyraźnie, iż to, co zaproponował, **wcale nie miało służyć** obronie kapitalistycznych stosunków własności. Można to dojrzeć na przykład w jego komentarzach o wykorzystywaniu ziemi. A więc:

“Hasło ‘Ziemia dla ludu’ [...] oznacza ochronę przez [...] dobrowolne stowarzyszenia na rzecz utrzymywania sprawiedliwości [...] dla wszystkich ludzi pragnących uprawiać ziemię, posiadających jakąkolwiek ziemię osobiście przez nich uprawianą [...] i konstruktywnej odmowy sił obronnych, by udzielać swej pomocy pobieraniu jakichkolwiek czynszów, jakie by one nie były” [Op. Cit., s. 299].

Nie ma tu żadnej wzmianki o ochronie **kapitalistycznego** farmerstwa, tzn. zatrudniającego najemną siłę roboczą; za to mamy jednoznaczną wypowiedź, że tylko ziemia wykorzystywana do **własnoręcznej** uprawy – a zatem **bez** zatrudniania parobków – będzie broniona. Mówiąc inaczej, stowarzyszenie obronne broniłoby “zajmowania i użytkowania” (co stanowi wyraźne zerwanie z kapitalistycznymi prawami własności), a nie panowania

właściciela ziemskiego nad społeczeństwem czy też nad tymi, którzy wykorzystują ziemię, do której posiadacz rości sobie prawa własności.

Odmowa płacenia czynszu jest kluczowym aspektem myśli Tuckera. Wymowne jest to, że Tucker otwarcie odrzuca myśl, aby stowarzyszenie obronne mogło być wykorzystywane do jego pobierania. Do tego jeszcze Tucker sugeruje “*skłanianie ludzi do stałej odmowy płacenia czynszów i podatków*” jako środek przybliżający nastanie anarchii [Op. Cit., s. 299]. Trudno sobie wyobrazić, żeby posiadacz ziemski znajdujący się pod wpływem Murraya Rothbarda albo Davida Friedmana poparł takie rozwiązania albo też “stowarzyszenie obronne” im sprzyjające.

Różne propozycje ekonomiczne wysuwane przez indywidualistycznych anarchistów miały na celu wyeliminowanie ogromnych różnic majątkowych pochodzących z “lichwy” kapitalistów przemysłowych, bankierów i właścicieli ziemskich. Na przykład Josiah Warren “proponował, tak samo jak Robert Owen, wymianę banknotów czasu pracy [...] Pragnął ustanowienia ‘sprawiedliwego handlu’, w którym wszystkie dobra byłyby wymieniane po kosztach produkcji [...] W ten sposób zysk i odsetki zostałyby wykorzenione i wyłoniłby się bardzo egalitarny porządek” [Peter Marshall, **Demanding the Impossible (Żądanie niemożliwego)**, s. 385]. Zważywszy, że uczniowie Warrena uważali, że zarówno robotnicy, jak i menedżerowie powinni otrzymywać równą płacę za równą liczbę przepracowanych godzin, koniec pasożytnej klasy bogatych kapitalistów byłby nieuchronny.

Jeżeli zaś chodzi o Benjamina Tuckera, to był on zdecydowanym zwolennikiem teorii wartości opartej na pracy, wierzącym, że wolny rynek i kredyty bez odsetek ograniczą ceny do kosztów produkcji i zwiększą popyt na pracę aż do punktu, w którym robotnicy będą dostawali pełną wartość swojej pracy. Na dodatek, przyznając, że złoto jest rzadkim towarem, odrzucał on podaż pieniądza opartą na parytecie złota na rzecz podaży pieniądza opartej na parytecie ziemi, gdyż ziemia wraz z “trwałymi ulepszeniami na [niej] [...] [to] znakomita podstawa dla wypuszczania pieniędzy” [Instead of a Book (**Zamiast książki**), s. 198]. Wiedząc, że w owym czasie duża część ludności pracowała na swojej własnej roli, taki system pieniężny zapewniłby również łatwiejsze wejście na rynek bankowości, pozwalając na zabezpieczenie ziemią łatwo osiągalnego kredytu. Mutualizm pragnął zastąpienia parytetu złota (który z samej swojej natury wytworzyłby oligarchię wśród banków) pieniądzem opartym na innych towarach, łatwiej dostępnym.

Rothbard wszystko to odrzuca – całe społeczne tło koncepcji Tuckera dotyczących “stowarzyszeń obronnych”. Faktycznie zaś atakuje to, co uważa za “złą ekonomię” indywidualistów, nie uzmysławiając sobie, że to **akurat taka** “zła” (tzn. antykapitalistyczna) ekonomia jest tym, co sprawi, że “stowarzyszenia obronne” nie będą szkodziły wolności, gdyż pracownicy będą otrzymywali pełny produkt swojego wysiłku (niszcząc w ten sposób lichwę), a kontrola pracownicza rozpowszechni się i zastąpi bezrozumną władzę stosunków społecznych typu kapitalista – robotnik egalitarnymi stosunkami produkcji spółdzielczej i rzemieślniczej. Jeżeli zaś takie tło społeczne nie powstanie, wszelkie stowarzyszenia obronne szybko staną się minipaństwami, służącymi wzbogacaniu elity wybrańców przez ochronę lichwy, z której oni korzystają oraz ich władzy i kontroli (tzn. rządu) nad tymi, którzy harują. Mówiąc inaczej, “stowarzyszenia obronne” Tuckera i Spoonera nie miały być

prywatnymi państwami, egzekwującymi władzę kapitalistów nad pracownikami najemnymi. Za to miały być czymś na kształt towarzystw ubezpieczeniowych, chroniących mienie przed kradzieżą (w przeciwieństwie do ochrony owoców kapitalistycznej kradzieży przed wydziedzicznymi, co miałyby miejsce w “anarcho”-kapitalizmie – jest to ważna różnica, umykająca uwadze prywatnych państwowców).

Do tego jeszcze kładziony przez Tuckera i Lysandera Spoonera nacisk na docenianie roli ławników w wolnym społeczeństwie okazuje się równie ważny dla zrozumienia, w jaki sposób ich koncepcja stowarzyszeń obronnych była dopasowana do warunków niekapitalistycznych. A to dlatego, że uwydatniając znaczenie prowadzenia procesu przez ławnika myśliciele ci postawili istotną przeszkodę rozwojowi prywatnej państwowości towarzyszącej “anarcho”-kapitalizmowi. W przeciwieństwie do bogatych zawodowych sędziów ława przysięgłych składająca się głównie z kolegów-pracowników byłaby skłonniejsza do wydawania wyroków na korzyść robotników walczących przeciwko swoim szefom albo chłopów wyganianych ze swojej ziemi metodami niemoralnymi, ale zgodnymi z prawem. Trudno się zatem dziwić, że Rothbard odrzuca takie rozwiązanie na rzecz mistycyzmu i autorytaryzmu “prawa naturalnego”. Lysander Spooner w r. 1852 przekonywał, że *“jeżeli ławnik nie ma prawa rozsądzania sporów między rządem a tymi, którzy są nieposłuszni jego prawom i opierają się uciskom z jego strony, to wtedy władza jest absolutna, a ludzie – z punktu widzenia prawa – są niewolnikami. Poodbnie jak wielu innych niewolników mogą oni mieć wystarczającą odwagę i siłę, aby trzymać swoich panów trochę w szachu; niemniej jednak prawo ich zna tylko jako sługi”* [Trial by Jury]. Zaś “prawo naturalne” zakłada istnienie jakiegoś ciała, być może jakiegoś “naturalnego rządu”, mającego określać, na czym ono polega – w przypadku Rothbarda byłby to system profesjonalnych, bogatych “rozjemców”, wyznaczających, co jest, a co nie jest zgodne z “obyczajem” i “rozumem”.

Indywidualistyczny anarchista Laurance Labadie (syn Josepha Labadie) polemizuje z błędnym rozumowaniem Rothbarda, że w anarchii indywidualistycznej nie byłoby “żadnych racjonalnych ani obiektywnych instytucji prawnych”:

“Najzwyczajniejszy zdrowy rozsądek nakazałby pomyśleć, że każdy sąd postępowałby pod wpływem doświadczenia; natomiast każdy wolnorynkowy sąd albo sędzia z samej natury rzeczy miałby jakieś precedensy stanowiące drogowskaz przy instruowaniu ławnika. Ale ponieważ nie ma dwóch dokładnie takich samych spraw, ławnik miałby sporo do powiedzenia na temat ohydy występku w każdym z przypadków z osobna, zdając sobie sprawę z tego, że okoliczności odmieniają sprawę, i stosownie do tego orzekając karę. Tak się akurat zdarzyło, że Spooner i Tucker byliby elastyczniejszymi i sprawiedliwymi zarządcami teoretycznego, możliwego do urzeczywistnienia wymiaru sprawiedliwości, przy założeniu, że istoty ludzkie są takie, jakie są [...]

“Ale gdy pan Rothbard wyklóca się o prawoznawcze koncepcje Spoonera i Tuckera, a jednocześnie w sądach według własnej koncepcji chciałby pozostawienia tych samych okropności ekonomicznych, które stanowią najgłębsze podłoże ludzkiej pogardy i konfliktów, to wtedy wydaje się on być człowiekiem, który precedza komara, a połyka wielbłąda” [cytat podany przez Mildred J. Loomis i Marka A. Sullivana, **Benjamin R.**

Tucker and the Champions of Liberty, pod redakcją Coughlina, Hamiltona i Sullivana, s. 124].

Skupiając się wybiórczo na niektórych propozycjach indywidualistów wyrwanych z ich kontekstu społecznego Murray Rothbard i inni “anarcho”-kapitaliści obrócili potencjalny libertarianizm anarchistów indywidualistycznych w jeszcze jeden ideologiczny oręż w rękach (prywatnego) etatyzmu i kapitalizmu. W tej kwestii Peter Sabatini przekonuje (w książce **Libertarianism: Bogus Anarchy [Libertarianizm – podrabiana anarchia]**):

“w owych rzadkich chwilach, gdy [Murray] Rothbard (albo jakkolwiek inny [prawicowy] libertarianin) rzeczywiście nawiązuje do indywidualistycznego anarchizmu, zawsze jest wybitnie wybiórczy w tym, co wyciąga. Większa część rdzennych pryncypiów tej doktryny, będąca zdecydowanym antylibertarianizmem, dla wygody jest ignorowana, zaś tym, co pozostaje, jest zaciekle antypaństwowość, połączona ze swobodą radosnej twórczości w ramach wyświechtanej obrony kapitalizmu. Streszczając, «anarchia» libertarianizmu sprowadza się do liberalnego oszustwa”.

G.4 Dlaczego społeczni anarchiści odrzucają idee anarchoindywidualizmu?

Jak już zauważyliśmy we wcześniejszych sekcjach, indywidualiści opierają swoje koncepcje ekonomiczne przede wszystkim na wolnym rynku. Jednakże, jak już zauważyliśmy w innym miejscu (patrz sekcja B.1), konkurencja o zyski na wolnym rynku przysparza licznych problemów – na przykład wytworzenie się “etyki arytmetyki” i dziwne odwrócenie się hierarchii wartości, przez które rzeczy (własność) stają się ważniejsze niż ludzie. Na dodatek potrzeby akumulacji w opartej na konkurencji gospodarce rynkowej nie zanikną tylko dlatego, że kapitalizm zostanie zastąpiony spółdzielniami i bankami udzielającymi mutualistycznych kredytów – a z tego faktu wynika nieuchronność rozwinięcia się wielkiego biznesu.

O ile nie istnieje jakaś forma kontroli ze strony lokalnej społeczności, wolny rynek w bankowości może szybko doprowadzić do rozwoju firm czysto kapitalistycznych. A to dlatego, że banki, aby przetrwać – tak jak każde przedsiębiorstwo – będą musiały robić pieniądze, a zatem będą życzyły sobie pożyczać pieniądze najzyskowniejszym firmom. Firmy kapitalistyczne stosują wyzysk, co pozwala im na szybszą ekspansję od firm spółdzielczych. Toteż nawet banki wzajemnej pomocy rozkręca w sobie preferencję do pożyczania firmom kapitalistycznym, ażeby przetrwać na rynku. To zaś wymusi stworzenie nierówno satysfakcjonującego podziału pracy (w odróżnieniu od podziału zadań) jako “najskuteczniejszego” sposobu wyzyskiwania pracowników. Praktyka ta będzie się rozprzestrzeniała w całej gospodarce podobnie jak kropla oleju na wodzie, gdyż coraz więcej spółdzielni odczuje konieczność wprowadzenia podobnych praktyk funkcjonowania, by przetrwać. A zatem konkurencja szybko doprowadzi do rywalizacji między podobnymi sobie, nie tylko na rynku, ale i w procesie produkcji.

Chociaż banki wzajemnej pomocy bez cienia wątpliwości polepszyłyby położenie pracowników w kapitalizmie (i to właśnie dlatego Bakunin i inni społeczni anarchiści zalecali ich tworzenie), to jednak nie mogłyby osłabić kapitalizmu. A to dlatego, że kapitalizm, za sprawą występującej w nim potrzeby akumulacji, stwarza **naturalne** bariery wejściu na rynek (patrz sekcja C.4, "Dlaczego rynek zostaje zdominowany przez wielki biznes?"). Z tego powodu nawet na mutualistycznym rynku pewne przedsiębiorstwa otrzymywałyby większą porcję zysków od innych (i to ich kosztem). Oznacza to, że wyzysk istniałby nadal, gdyż większe przedsiębiorstwa mogłyby żądać więcej niż wynoszą koszty własne ich wyrobów. Do tego jeszcze wolny rynek w bankowości doprowadziłby również do tego, że **ten rynek** zostałby zdominowany przez kilka dużych banków, z podobnymi rezultatami.

Problem ten został rozpoznany przez samego Tuckera w posłowie napisanym do londyńskiego wydania z 1911 r. swojego sławnego eseju "Socjalizm Państwowy i Anarchizm". Chociaż przekonywał on tam, że gdy pisał swój esej 25 lat wcześniej "zablokowanie konkurencji nie doprowadziło do tak olbrzymiej koncentracji bogactwa, jaka teraz tak poważnie zagraża porządkowi społecznemu", a więc polityka bankowości wzajemnej pomocy mogłaby powstrzymać i odwrócić ten proces akumulacji, lecz teraz (w roku 1911) sprawa ta "już nie jest tak pewna". A to dlatego, że gigantyczne dokapitalizowanie przemysłu uczyniło teraz z monopolu wygodę, ale już nie konieczność. Przyznawał Tucker, że "Trust jest teraz potworem, który [...] nawet przy najbardziej wolnej konkurencji, gdyby tylko mógł zostać ustanowiony, byłby niezniszczalny", gdyż "skoncentrowany kapitał" mógłby sobie na boku utworzyć fundusze poświęcające pewną część zysków doprowadzaniu drobniejszej konkurencji do bankructwa i kontynuować proces powiększania własnych rezerw. Naturalne bariery wejścia na rynek, wynikające z procesu produkcji kapitalistycznej, wcześniej już dały pewność, że przy pomocy mutualizmu nie będzie już można usunąć kapitalizmu reformami, a zatem z problemem trustów "muszą wziąć się za bary przez pewien czas same siły polityczne albo rewolucyjne" [James J. Martin, **Men Against the State**, s. 273].

Na dodatek, nawet gdyby indywidualistyczny mutualizm **naprawdę** doprowadził do wzrostu płac przez rozwój przedsięwzięć rzemieślniczych i spółdzielczych, zmniejszających podaż pracy w stosunku do popytu na nią, to jeszcze nie wyeliminowałyby to subiektywnych i obiektywnych nacisków na zyski, rodzących cykl koniunkturalny w kapitalizmie (więcej o tych naciskach zobacz w sekcjach C.7 i C.8). Znaczący to, że poprawa pozycji przetargowej świata pracy szybko spowodowałaby przepływ kapitału na obszary wolne od anarchizmu. Kapitał, wykorzystując swoją potęgę finansową, wykupiłby też wszystkie zasoby na obszarach anarchistycznych. Ponieważ anarchiści indywidualistyczni zakładają ewolucję w kierunku anarchii, jest to bardzo istotne zagrożenie. I jeszcze spółdzielnie w gospodarce rynkowej będą podlegały cyklowi koniunkturalnemu w takim samym stopniu, co firmy kapitalistyczne.

Możemy jeszcze zauważyć, że w długotrwałym okresie przejściowym do anarchizmu ujrzelibyśmy narodziny prokapitalistycznych "stowarzyszeń obronnych", które **pobierałyby** czynsze za ziemię, tłumiłyby strajki, usiłowałyby zgnieść związki zawodowe itp. Przy ułatwionym starcie, jaki miałyby wielki biznes i bogaci za sprawą większych zasobów, konflikty między prokapitalistycznymi i antykapitalistycznymi "stowarzyszeniami obronny-

mi” zazwyczaj obracałyby się przeciwko tym antykapitalistycznym (czego często doświadczają związki zawodowe już dziś). Inaczej mówiąc, reformowanie kapitalizmu nie byłoby wcale takie proste, jak zakładał Tucker. Ani też nie obyłyby się bez stosowania przemocy.

Tak więc banki wzajemnej pomocy nie podkopałyby nowoczesnego kapitalizmu. Ponadto każdy system indywidualistyczny mógłby powrócić do pracy najemnej, z dwóch powodów. Po pierwsze, istniałaby możliwość, że **mienie** zostanie zastąpione przez **własność**, gdyż jednostki sprzedawałyby swoje środki produkcji dobrowolnie albo w celu spłaty pożyczek w ciężkich czasach, zaś nowi właściciele utworzyliby “stowarzyszenia obronne”, aby wyegzekwować swoje roszczenia. Do tego jeszcze (co może się wydawać gorzką ironią) praca najemna naprawdę ma tę przewagę, że ludzie mogą się przeprowadzać do nowych miejscowości i nowych zakładów pracy bez konieczności sprzedaży swoich starych środków utrzymania. Często przeprowadzka w inne miejsce może być niezłą rozróbą, jeśli ktoś musi sprzedać swój dom albo sklep. Wielu ludzi woli nie być przypisanymi do jednego miejsca. Jest to kłopot w ustroju opartym na pracy rzemieślniczej na własny rachunek, ale nie w społecznym anarchizmie.

Jeśli zajmiemy się pierwszym zagadnieniem, a mianowicie tworzeniem stosunków typu pracodawca-pracobiorca w obrębie anarchii, to dostrzeżemy niebezpieczeństwo narodzin prywatnego etatyzmu (tak jak w “anarcho”-kapitalizmie), czyli końca anarchii. Taki kierunek rozwoju można dostrzec czytając argumentację Tuckera, że jeśli w anarchii “jacyś robotnicy będą przeszkadzali swoim pracodawcom w korzystaniu z ich praw, albo będą używali siły w stosunku do nieagresywnych, prawomocnie zatrudnionych ‘tamistraków’, albo będą atakowali ochroniarzy swoich pracodawców [...] to przysięgam, że jako anarchista i za sprawą mojej anarchistycznej wiary, będę wśród pierwszych, którzy dobrowolnie zaciągną się do sił mających zdławić tych burzycieli porządku, a jeśli trzeba, zmieść ich z powierzchni ziemi” [**Instead of a Book (Zamiast książki)**, s. 455].

W podobnej sytuacji owe stowarzyszenia obronne rzeczywiście byłyby “prywatnymi państwami”. W tym miejscu idee Tuckera niefortunnie odpowiadają ideom “anarcho”-kapitalistów (choć pracownicy nie byłiby wyzyskiwani przez pracodawcę, a zatem nie wynika z tego, że można uznać Tuckera za pra-“anarcho”-kapitalistę). Kropotkin ostrzegał, że “w celu samoobrony zarówno obywatel, jak i grupa ma prawo do wszelkiej przemocy [w anarchii indywidualistycznej] [...] Przemoc jest usprawiedliwiana także jako środek wymuszania obowiązku dotrzymania umowy. Tucker [...] pod szyldem ‘obrony’ [...] otwiera [...] drogę do odbudowy wszystkich funkcji Państwa” [**Kropotkin’s Revolutionary Pamphlets (Wspomnienia rewolucjonisty)**, s. 297]. Jednak, jak już przekonywaliśmy, sprzeciw Tuckera wobec lichwy we wszystkich jej formach prowadzi do założenia pracy spółdzielczej, nie najemnej. Gdyby taki strajk rzeczywiście przydarzył się w indywidualistycznej anarchii, wskazywałoby to, że zaczyna ona dążyć z powrotem do kapitalizmu. I możemy jeszcze odnotować, że zastosowana przez Tuckera zasada “kochaj albo rzuć” w odniesieniu do firm działających w anarchii jest przejawem nieuwzględniania faktu, że wypełnianie poleceń **nie jest formą wolności** i że ma ono upodlający wpływ na człowieka, nawet wtedy, gdy otrzymuje on pełny produkt swojej pracy. Jak na ironię, kładąc tak wielki nacisk na zwalczanie kapitalistycznego **wyzysku** zamiast na zwalczanie kapitalistycznego **ucisku**,

Tucker tak naprawdę staje się bliższy (“autorytarnemu”) Marksowi niż (“wolnościowemu”) Proudhonowi (są to określenia samego Tuckera), i podobnie jak Marks otwiera drogę do wprowadzenia rozmaitych rodzajów panowania i ograniczeń samorządności jednostki w ramach swojego “socjalizmu naukowego” (jest to jedno ze stosowanych przez Tuckera określeń indywidualistycznej anarchii!). I jeszcze raz widzimy, jak poparcie dla teorii umowy społecznej tworzy autorytarne, nie zaś wolnościowe stosunki między ludźmi.

Mówiąc o tym, musimy zauważyć jeszcze jedną sprzeczność w obrębie światopoglądu Tuckera, uwypukloną w powyższej diatrybie przeciwko strajkom w anarchii. Gdyby, jak utrzymywał Tucker, w anarchii indywidualistycznej popyt na pracowników przewyższał ich podaż (odwrotnie niż w kapitalizmie), zapewniając przez to, że “świat pracy będzie [...] w położeniu pozwalającym na dyktowanie swoich płac, a więc zabezpieczy swoją naturalną płacę, swój całkowity produkt” [*The Anarchist Reader*, s. 150], to jakim cudem pracodawca ściągnąłby wystarczającą liczbę łamistrajków? Znalazłoby się bardzo niewielu robotników chcących zamienić swoje posady i zacząć pracować dla chlebodawców, których styl zarządzania sprowokował strajki ich kolegów robotników. I w przewidywanej powyżej sytuacji siła świata pracy byłaby tak wielka, że kontrola pracownicza zaistniałaby już dużo wcześniej!

Piotr Kropotkin przyznał istnienie etatystycznych konsekwencji niektórych aspektów anarchistycznego indywidualizmu. Podany przez Tuckera przykład strajku je podkreśla. Anarchizm Tuckera, wskutek bezkrytycznego poparcia dla teorii umowy społecznej, mógłby doprowadzić do zdominowania życia gospodarczego przez nielicznych, ponieważ “nie-stosowanie siły” zaowocowałoby utrwaleniem struktur władzy. Wolność stałaby się po prostu “prawem do pełnego rozwoju” dla “uprzywilejowanych mniejszości”. Ale – przekonywał Kropotkin – “ponieważ takich monopoli nie da się utrzymać w inny sposób niż pod ochroną monopolistycznego prawodawstwa i zorganizowanej przemocy Państwa, postulaty tych indywidualistów muszą skończyć się powrotem do idei Państwa i do tego samego przymusu, który oni sami tak zajadle atakują. Ich stanowisko jest więc takie samo jak stanowisko Spencera i stanowisko tak zwanej »szkoły manchesterskiej« ekonomistów, którzy również zaczynają od surowej krytyki Państwa, a kończą jego pełnym uznaniem w celu utrzymywania monopoli własności, dla których Państwo jest niezbędna twierdzą” [*Kropotkin’s Revolutionary Pamphlets (Wspomnienia rewolucjonisty)*, s. 162].

Takie byłyby możliwe (a może nawet prawdopodobne) skutki popieranej przez indywidualistów kontraktowej teorii wolności poza społecznym otoczeniem samorządności i własności komunalnej. Na przykładzie kapitalizmu można zobaczyć, że społeczeństwo oparte na abstrakcyjnym indywidualizmie towarzyszącym teorii umowy społecznej w praktyce będzie wytwarzało stosunki międzyludzkie oparte na władzy i sile (a więc i przemocy – która będzie potrzebna, by podtrzymywać tę władzę), **nie zaś** na wolności. Jak już przekonywaliśmy w sekcji A.2.14, dobrowolność sama w sobie **nie wystarczy** do ustrzeżenia wolności (jak przekonywał Kropotkin, “**indywidualizacja, którą oni sobie tak wysoko cenią, nie jest możliwa do uzyskania indywidualnym wysiłkiem**” [*Op. Cit.*, s. 297]).

Dlatego też społeczni anarchiści muszą opuścić towarzystwo indywidualistów w chwili, gdy tamci wygłaszają następującą maksymę **w odniesieniu do szefów**: “przymuszanie pokojowo nastawionego człowieka, nie chcącego z nami współpracować, stanowi naruszenie zasady

równej wolności” [Tucker, **Instead of a Book (Zamiast książki)**, s. 42]. Szef nie tylko “usiłuje kontrolować drugiego człowieka”, lecz także z **powodzeniem to czyni** każdego dnia w pracy. “Przymuszenie” szefów przez odebranie im władzy kontrolowania innych (tzn. rządu nimi) nie jest samo w sobie przymusem, lecz uderzeniem podmuchu wolności. Nie jest przemocą uniemożliwianie innym stosowania przemocy! Dlatego też społeczni anarchiści zalecają akcje bezpośrednie, takie jak okupacja zakładów pracy, pikety, itp., bez oglądania się na to, czy takie środki są pożądane przez szefów. Jednakże, jak już wskazano w A.3.1, społeczni anarchiści odrzucają próbowanie zmuszania innych pracowników do wstępowania do spółdzielni.

Wolność zawierania umów nie wystarczy do zapewnienia wolności w ogóle. Dlatego anarchiści społeczni odrzucają anarchię w rozumieniu indywidualistów, po prostu dlatego, że niestety może ona pozwolić na powrót hierarchii (tzn. rządu) do wolnego społeczeństwa w imię “wolności” i “wolnych kontraktów”. Wolność w swoich fundamentach jest wytworem społecznym, tworzonym w zbiorowości i przez zbiorowość. Jest ona kruchym kwiatem i nie rozkwita dobrze, gdy jest kupowana i sprzedawana na rynku.

Jak zauważyliśmy w poprzedniej sekcji, “stowarzyszenia obronne” indywidualistów nie stałyby się prywatnymi państwami “anarcho”-kapitalizmu tylko wtedy, gdyby chronione przez nie zakłady pracy były spółdzielniami (i wykazaliśmy, dlaczego z indywidualistycznego anarchizmu wynika logicznie praca spółdzielcza). Podany przez Tuckera przykład jedynie wydobywa na światło dzienne sprzeczności jego poglądów, sprzeczności wynikające z liberalnych naleciałości na jego anarchizmie. Jeżeli zgodzimy się z Kropotkinem, że idee Tuckera stanowią połączenie idei anarchisty Proudhona i liberalnego kapitalisty Herberta Spencera, to dostrzeżemy, na czym polegają te sprzeczności. Jeżeli odrzucimy poparcie Proudhona dla stowarzyszenia/współpracy jako podstawy gospodarki anarchistycznej, to pozostanie nam liberalny kapitalizm i potrzeba chronienia władzy pracodawcy nad pracownikiem, a więc jakaś forma państwowości (“anarcho”-kapitaliści, pomijając argumentację Proudhona od samego początku, omijają całą tę sprzeczność, przeskakując wprost do kapitalizmu, a więc i prywatnego etatyzmu). Ponadto nawet gdybyśmy przyjęli, że owe “stowarzyszenia obronne” rzeczywiście będą chroniły gospodarkę spółdzielczą, to w dalszym ciągu będą one obciążone problemami zмовy, występującymi wśród “stowarzyszeń obronnych” o charakterze “anarcho”-kapitalistycznym (które zostały omówione w sekcji F.6.3). Jeśli “samoobrona” rzeczywiście staje się towarem na rynku, to istnieje wyraźne niebezpieczeństwo, że “stowarzyszenia obronne” (z czasem) staną się nowym państwem publicznym za sprawą specyficznych sił rynkowych charakterystycznych dla tego specyficznego rynku.

Kropotkin prócz tego widział jeszcze, że argumentacja Tuckera przeciwko siłowemu wywłaszczeniu kapitału społecznego przez klasy pracujące sprzyjałaby kontynuacji autorytarnych stosunków produkcji, które trzeba by było utrzymywać przemocą, przy pomocy jakiegoś rodzaju państwa (znanego także pod nazwą “anarcho”-kapitalistycznych państw prywatnych). Do tego jeszcze Kropotkin żywił poważne wątpliwości, czy możliwe by było usunięcie kapitalizmu na drodze reform, tak jak to utrzymywał Tucker.

Na dodatek, nawet przy założeniu istnienia w pełni indywidualistycznej gospodarki, spółdzielnie wciąż znajdowałyby się pod kontrolą albo wpływem sił rynkowych, które popychałyby je do zwiększania czasu pracy, tworzenia podziału pracy i wprowadzania całego mnóstwa innych odczłowieczających praktyk w celu pomyślnego konkutowania z innymi spółdzielniami, a więc ekonomicznego “przetrwania”. Toteż **przetrwanie**, a nie **życie**, stanowiłoby normę w takim społeczeństwie, tak jak to niestety ma miejsce w kapitalizmie.

Tak więc rozumiany całościowo anarchoindywidualizm wykazywałby skłonność do przywracania kapitalizmu. Ponadto nie wyeliminowałby obecnych w gospodarce rynkowej tendencji sprowadzających ludzi do roli towaru, co można zauważyć w argumentacji Tuckera, że dzieci są “własnością” swoich rodziców, dopóki nie będą w stanie zawierać kontraktów – ta argumentacja doprowadziła go, w imię logicznej spójności, do tolerowania pracy dziecięcej. Dlatego też z powodu sił i tendencji funkcjonujących w każdym systemie rynkowym społeczni anarchiści uznają potrzebę komunalizacji, a przez to decentralizacji produkcji i finansów po to, żeby zapewnić, że opierająca się na wolnym stowarzyszeniu spółdzielcza praca stanie się podstawą wolnego społeczeństwa.

Na koniec trzeba nadmienić, że mówiąc o swych sposobach działalności, anarchoindywidualiści zanadto wyolbrzymiają potencjał finansowania spółdzielni przez banki wzajemnej pomocy. Chociaż stworzenie będących własnością lokalnej społeczności i przez nią kierowanych banków wzajemnej pomocy kredytowej pomogłoby w walce o wolne społeczeństwo, to takie banki same w sobie nie wystarczą. O ile nie stworzy się ich w ramach walki społeczeństwa z kapitalizmem i państwem, i o ile nie połączy się ich ze zgromadzeniami lokalnymi i strajkowymi, banki wzajemnej pomocy szybko obumrą, ponieważ poparcie społeczne niezbędne do ich utrzymywania przy życiu nie będzie już istniało. Banki wzajemnej pomocy muszą stanowić część innych nowych struktur społeczno-ekonomicznych i politycznych. Nie da się ich utrzymać w odosobnieniu od nich. Jest to po prostu powtórzenie naszego wcześniejszego wniosku, że kapitalizmu nie da się usunąć na drodze reform.

Jadnak pomimo tego, że społeczni anarchiści nie zgadzają się z propozycjami anarchistów indywidualistycznych, to wciąż ich uważają za wyrazicieli pewnej formy anarchizmu – takiej z wieloma niedociągnięciami, być może lepiej dostosowanej do wcześniejszej epoki, gdy jeszcze kapitalizm był słabiej rozwinięty, a jego wpływ na społeczeństwo o wiele mniejszy niż obecnie. John Quail w swojej historii brytyjskiego anarchizmu bierze pod lupę ograniczenia i konsekwencje okoliczności, w jakich Tucker głosił swoje idee, pisząc: *“Tucker był proudhonistą, a więc człowiekiem głęboko przywiązanym do społeczeństwa opierającego się na drobnej własności. Jednakże w warunkach amerykańskich, w których drobny posiadacz ziemi był często wpychany w bój przeciwko interesom wielkich kapitalistów, nie było to wyrazem reakcyjnego stanowiska, tak jak to bywało często w późniejszych czasach [...] Tucker wykazywał dużą wrażliwość na prawo uciskanych do walki przeciw uciskowi”* [**The Slow Burning Fuse**, s. 19].

G.5 Benjamin Tucker – anarchista czy kapitalista?

Benjamin Tucker był przeciwny kapitalizmowi w takim sensie, w jakim go definiował: mianowicie jako popierany przez państwo monopol na kapitał społeczny (narzędzia, maszyny itp.), pozwalający właścicielom na uchylanie się od wypłacania robotnikom pełnej wartości ich pracy [patrz **Zamiast książki**]. Owszem, uważał on, że “klasy wyrobników są odzierane ze swoich zarobków przez lichwę w jej trzech formach: odsetkach, czynszach i zyskach” [cytat podany przez Jamesa J. Martina, **Men Against the State**, s. 210f]. Takie zapatrywania umiejscawiają go precyzyjnie w wolnościowej tradycji socjalistycznej.

Istotnie, Tucker wielokrotnie wypowiadał się o sobie samym jako o socjaliście. Prawdą jest też, że czasami szydził z “socjalizmu”, ale w tych przypadkach jasne było, że miał na myśli **państwowy** socjalizm. Jak sam przekonywał, istnieją dwa rodzaje socjalizmu oparte na dwu odmiennych zasadach:

“Te dwie zasady, o których mówimy, to Władza i Wolność, zaś nazwy tych dwu szkół myśli socjalistycznej, które w pełni i bez zastrzeżeń reprezentują jedną bądź drugą z nich, to odpowiednio: Socjalizm Państwowy i Anarchizm. Ten, który wie, czego chcą te dwie szkoły i jak zamierzają to osiągnąć, rozumie też ruch socjalistyczny. Ponieważ, jak to już kiedyś powiedziano, nie ma pośredniej drogi między prawdą a obłudą, można więc powiedzieć także, że nie ma żadnej pośredniej drogi między socjalizmem państwowym a anarchizmem” [**The Anarchist Reader**, s. 150].

Było to dla niego jasne również i wtedy, gdy występował przeciwko własności prywatnej, a więc popierał argumentację Proudhona, że “własność to kradzież”, a nawet przetłumaczył książkę Proudhona “Co to jest własność?”, gdzie ta maksyma została wypowiedziana po raz pierwszy. Tucker pochwalał **mienie**, ale nie własność prywatną, wierząc że nieuprawiana ziemia, puste domy itp. powinny zostać zeszkłotowane przez tych, którzy mogliby je wykorzystywać, gdyż praca (tzn. wykorzystywanie) byłaby jedynym tytułem “własności” (Tucker zwalczał wszystkie dochody nie pochodzące z pracy jako lichwę).

Działo się tak dlatego, że Tucker nie wierzył w “prawo naturalne” do własności ani też nie aprobował nieograniczonego gromadzenia rzadkich dóbr. Otwarcie przyznawał, że zezwalając na “absolutne” prawa własności prywatnej, gdy ma miejsce niedobór ziemi, doprowadziłoby się do umniejszenia wolności ludzi nie będących właścicielami. Ujął to tak:

“Powinno się natomiast stwierdzić, że w przypadku ziemi albo jakiegokolwiek innego materiału, którego podaż jest tak ograniczona, że wszyscy nie mogą zatrzymać jego nieograniczonej ilości, anarchizm nie przedsięwzięje ochrony żadnych tytułów własności oprócz takich, które się opierają na faktycznym zajmowaniu i wykorzystywaniu” [**Instead of a Book (Zamiast książki)**, s. 61].

Uważał, że zmniejszyłoby to okropności kapitalizmu i zwiększyło wolność. A to dlatego, że ten, kto nie posiada żadnej własności, nie ma żadnego miejsca, by na nim oprzeć podszwy swoich stóp, o ile nie dostanie na to pozwolenia od posiadających własność, co byłoby trudno uznać za sytuację zwiększającą wolność dla wszystkich, a tym bardziej za sytuację chroniącą tę wolność.

Z tego powodu Tucker uznawał własność prywatną przy użytkowaniu ziemi (którą nazywał “monopolem na ziemię”) za jedną z czterech wielkich zbrodni kapitalizmu. Według Tuckera “monopol na ziemię [...] polega na egzekwowaniu przez rząd tytułów własności ziemi, któ-

re nie opierają się na osobistym jej zajmowaniu i własnoręcznej uprawie [...] jednostka nie powinna odtąd być chroniona przez swoich bliźnich w żadnym celu prócz osobistego zajmowania i własnoręcznej uprawy roli” [The Anarchist Reader, s. 150]. Pozostałe monopole kapitalistyczne dotyczyły kredytów, ceł i patentów. Wszystkie one znajdowały swoje odbicie w przepisach prawa i były przez to prawo wspierane.

Tucker wierzył, że monopol bankierów na tworzenie kredytów i kreowanie walut stanowi podporę kapitalizmu. Sądził, że wszystkie formy monopolu są szkodliwe społecznie, jednakże utrzymywał, że monopol na bankowość jest tym najgorszym, skoro stanowi korzeń, z którego wyrastają inne monopole, zarówno kapitalistów przemysłowych, jak i właścicieli ziemskich, a bez którego monopole te podupadłyby i zginęły. A to dlatego, że gdyby tworzenie kredytów nie zostało zmonopolizowane, to ich ceny (tzn. stopy procentowe) byłyby o wiele niższe, co z kolei ogromnie by obniżyło ceny dóbr kapitałowych i budynków – drogie przedmiotów, których na ogół nie można nabyć bez dostępu do kredytów. Wolność skłotowania ziemi leżącej odłogiem i pustych budynków pod nieobecność chroniącego tytułów własności państwa jeszcze bardziej przyczyniłaby się do wyeliminowania czynszów:

“Renta gruntowa istnieje tylko dlatego, że państwo stoi w gotowości, by ją pobierać i chronić tytuły własności ziemi odziedziczone po przemocy lub oszustwie. W innym wypadku ziemia byłaby darmowa dla wszystkich, i nikt nie mógłby kontrolować więcej niż by wykorzystywał” [cytat podany przez Jamesa J. Martina, **Op. Cit.**, s. 210].

Tucker w ślad za Proudhonem przekonywał, że gdyby jakaś grupa ludzi mogła legalnie utworzyć “bank wzajemnej pomocy” i udzielać kredytów opierających się na dowolnej formie zabezpieczeń, jaka tylko by im się wydawała odpowiednia do przyjęcia, to ceny kredytów spadłyby do kosztów pracy – papierkowej roboty obejmującej wydawanie i dokumentowanie kredytów. Twierdził on, że statystyka bankowa wykazuje, że te koszty wyniosłyby mniej niż jeden procent zasadniczej kwoty odsetek, a więc że jednorazowa opłata manipulacyjna pokrywająca te koszty i nic ponadto, byłaby jedynym **nie-lichwiarskim** obciążeniem, jakiego bank mógłby wymagać za utworzenie kredytu. Obciążenia tego nie powinno się nazywać “odsetkami”, skoro nie jest ono wyzyskiem, gdyż jest równe kosztowi wykonanej pracy.

Tucker wierzył, że w warunkach bankowości mutualistycznej, zdolność kapitalistów do wydzierania wartości dodatkowej pracownikom w zamian za wykorzystywanie narzędzi, maszyn itp. zostałaby wyeliminowana, ponieważ pracownicy byłiby w stanie otrzymywać kredyty bez odsetek i przeznaczać je na zakup swoich własnych narzędzi produkcji zamiast “wydzierżawiania” ich od kapitalistów, jak to miało miejsce. Łatwy dostęp do mutualistycznych kredytów doprowadziłby do olbrzymiego wzrostu nabywania dóbr kapitałowych, wytwarzając wysoki popyt na pracę, który z kolei niezmiernie zwiększyłby siłę przetargową pracowników, a zatem podniósłby płace do sumy będącej równoważnikiem wartości wytworzonej przez ich pracę.

Jest ważne, by zauważyć, że za sprawą propozycji Tuckera, by wzmocnić siłę przetargową pracowników przez dostęp do mutualistycznego kredytu, głoszony przez niego anarchizm indywidualistyczny nie tylko pasuje do kontroli pracowniczej, lecz faktycznie także **by ją wylansował** (a również jest ona dla niego logicznym wymogiem). Gdyby bowiem do-

stęp do kredytu mutualistycznego miał zwiększyć siłę przetargową pracowników do tego stopnia, do jakiego Tucker tego oczekiwał, to pracownicy mogliby: (1) zażądać demokracji w miejscu pracy i ją uzyskać; i (2) przeznaczyć otrzymany kredyt na wykupienie przedsiębiorstwa i uczynienie zeń swojej zbiorowej własności. To zaś doprowadzioby do zlikwidowania struktury góra-dół w firmie i uniemożliwienia właścicielom wypłacania sobie nieuczciwie wysokich zarobków, jak również do zmniejszenia kapitalistycznych zysków do zera przez zapewnienie, że pracownicy otrzymają pełną wartość swojego wysiłku. Sam Tucker to zaznaczał, przekonując, że Proudhon (tak jak i on sam) “zindywidualizowałby i stowarzyszył” miejsca pracy przy pomocy mutualizmu, co by “udostępniło środki produkcji wszystkim” [cytat podany przez Martina, **Op. Cit.**, s. 228]. Proudhon używał słowa “stowarzyszony” na oznaczenie spółdzielczych (tj. opartych na demokracji bezpośredniej) miejsc pracy (a wzięwszy pod uwagę komentarze Proudhona – cytowane w sekcji G.2 – na temat firm kapitalistycznych, możemy odrzucić każdą próbę zasugerowania, że określenie “zindywidualizować” wskazuje na popieranie produkcji kapitalistycznej, a nie rzemieślniczej czy chłopskiej, stanowiącej klasyczny przykład produkcji zindywidualizowanej).

A zatem logiczną konsekwencją propozycji Tuckera byłby ustrój co do większości najważniejszych spraw równoważny systemowi zalecanemu przez innych lewicowych wolnościowców – system bez płatnego niewolnictwa (a więc i wyzysku) oraz z “największą ilością wolności, jaka da się pogodzić z zasadą równej wolności” [Tucker, **Instead of a Book (Zamiast książki)**, s. 131].

Idealne społeczeństwo Tuckera to społeczeństwo drobnych przedsiębiorców, farmerów, rzemieślników, niezależnych kontrahentów i stowarzyszeń spółdzielczych funkcjonujące wokół banków wzajemnej pomocy. Aby przybliżyć zwycięstwo anarchizmu, Tucker odwoływał się do alternatywnych instytucji, takich jak banki i firmy spółdzielcze, szkoły i związki zawodowe, w połączeniu z obywatelskim nieposłuszeństwem w formie strajków, strajku generalnego, bojkotów, odmowy płacenia podatków i czynszów – “strajki, gdziekolwiek i kiedykolwiek zostają zapoczątkowane, zasługują na zachętę ze strony wszystkich przyjaciół świata pracy [...] Dowodzą one, że ludzie zaczynają poznawać swoje prawa, a znając je, ośmielają się ich bronić” [Tucker, **Liberty**, 15/4/1881]. Wtórując przemysłeniom Bakunina na ten temat, Tucker utrzymywał, że strajki powinny się wspierać i dodawać im odwagi, ponieważ “dobroczynny wpływ strajku jako czynnika przebudzenia, jako siły agitacyjnej, jest niezmierny [...] w naszym obecnym systemie ekonomicznym prawie każdy strajk jest sprawiedliwy. Bowiem czymże jest sprawiedliwość produkcji i dystrybucji? Tym, że świat pracy, który wytwarza wszystko, będzie mieć **wszystko**” [Tucker, **Liberty**, #19, 1882].

Podobnie jak anarcho-syndykaliści i wielu innych społecznych anarchistów, Tucker uznawał związki zawodowe za pozytywny kierunek rozwoju, będący “pierwszym krokiem w kierunku zastąpienia Państwa” i wyrazem tendencji “do samorządności ze strony ludu, logicznie wynikającej z tego, co stanowi ostateczny bunt przeciwko owym samozwańczym spiskom politycznym”, czyli “potężnym znakiem emancypacji” [**Ibid.**, ss. 231-232]. Tu więc możemy zobaczyć spółdzielczy charakter popieranym przez Tuckera dobrowolnych organizacji.

W ten sposób ludzie pracy usunęliby kapitalizm drogą reform poprzez protesty społeczne bez użycia przemocy połączone ze wzmacnianiem pozycji przetargowej pracowników

dzięki dobrowolnym alternatywnym instytucjom i bezpłatnym kredytom. Wyzysk zostałby wyeliminowany, a pracownicy otrzymaliby wolność gospodarczą (tzn. pełną wartość swojej pracy i kontrolę nad nią). Tucker wierzył mocno, że *“najdoskonalszy socjalizm jest możliwy tylko pod warunkiem najdoskonalszego indywidualizmu”* [cytat podany przez Petera Marshalla, **Demanding the Impossible (Żądanie niemożliwego)**, s. 390]. Innymi słowy, Tucker *“pozostawał raczej lewicowym niż pravicowym wolnościowcem”* [Peter Marshall, **Op. Cit.**, s. 391].

Oczywiste jest też, że istnieje wiele różnic między anarchizmem prezentowanym przez, powiedzmy, Bakunina i Kropotkina a anarchizmem Tuckera. Na przykład system Tuckera rzeczywiście zachowuje pewne cechy zazwyczaj kojarzone z kapitalizmem, takie jak konkurencja pomiędzy firmami i wolny rynek. Jednakże fundamentalny sprzeciw anarchistów wobec kapitalizmu nie wynika z tego, że w jego skład wchodzi rynki, ale z tego, że obejmuje on własność prywatną i płatne niewolnictwo. Ustrój Tuckera miał za zadanie wytepienie obojga. I dlatego też on sam nazywał siebie socjalistą. Fakt ten umyka uwadze “anarcho”-kapitalistów, którzy pragnąc zrobić z Tuckera jednego ze swoich “ojców założycieli”, odwołują się do tego, że przemawiał on o dobrodziejstwach posiadania “własności”. Ale oczywiście jest, że przez “własność” rozumiał on zwykłe “posiadanie” ziemi, narzędzi itp. przez niezależnych rzemieślników, farmerów i współpracujących ze sobą robotników (używał on słowa “własność” *“jako oznaczającego indywidualne posiadanie przez robotnika jego wyrobu albo swojego udziału we wspólnych wytworach pracy własnej i cudzej”* [Tucker, **Instead of a Book (Zamiast książki)**, s. 394]. Skoro Tucker wyobrażał sobie, że jego system usunie możliwość utrzymywania przez kapitalistów opartych na wyzysku monopoli na posiadanie środków produkcji, to tym samym z **definicji** prawdą jest, że zalecał on wykorzenienie “własności prywatnej” w kapitalistycznym sensie tego określenia.

Wszystko to sprawia, że można zobaczyć, iż poglądy Tuckera były dokładnym przeciwieństwem poglądów pravicowych libertarian takich jak Murray Rothbard, którzy zalecają “absolutne” prawa własności, chronione przez prawo, wdrażane albo przez prywatne siły bezpieczeństwa, albo też przez państwo będące “stróżem nocnym”. Wyraźnie to dowodzi, że twierdzenia Rothbarda, jakoby dokonał on “unowocześnienia” myśli Tuckera, **są kłamstwem** – “zignorowanie” albo “zniekształcenie” byłoby właściwszym słowem.

Zatem jasne jest, że Tucker to lewicowy wolnościowiec, a nie praojciec pravicowego libertarianizmu. Pod tym względem jego poglądy są zbliżone do tego, co dzisiaj by zostało nazwane socjalizmem rynkowym, aczkolwiek w formie bezpaństwowej.

G.6 Jakie są idee Maxa Stirnera?

Dzieło Stirnera Jedyny i jego własność w pewnym stopniu przypomina stosowany w psychologii test Rorschacha, polegający na opisywaniu, co przedstawiają plamy atramentu. W zależności od psychiki danego czytelnika albo czytelniczki, może być ono interpretowane na wiele całkowicie odmiennych sposobów. Toteż niektórzy wykorzystywali idee Stirnera do obrony kapitalizmu, podczas gdy inni przy ich pomocy argumentowali na rzecz anarcho-syndykalizmu. Na przykład wielu

przedstawiciele ruchu anarchistycznego w szkockim Glasgow potraktowało dosłownie Stirnerowski „Związek Egoistów” i uczyniło zeń podstawę do organizowania ruchu anarcho-syndykalistycznego. W niniejszej sekcji FAQ wykażemy dlaczego, naszym zdaniem, syndykalistyczna interpretacja egoizmu jest o wiele bardziej prawidłowa od kapitalistycznej.

Zanim przejdziemy do tematu, powinniśmy zwrócić uwagę, że dzieło Stirnera miało większy wpływ na anarchizm indywidualistyczny niż na społeczny anarchizm. Na przykład Ben Tucker uznał siebie za egoistę po przeczytaniu **Jedynego i jego własności**. Jednak i społeczni anarchiści wiele zawdzięczają zrozumieniu myśli Stirnera i wprowadzeniu w życie tego, co w niej jest pożyteczne. Ta sekcja pokaże, dlaczego tak jest.

A więc o czym w ogóle pisał Stirner? Mówiąc prosto, pisał, że jest on Egoistą, co oznacza, że uważa interes własny za główną pobudkę do każdego działania jednostki, nawet kiedy ona dokonuje rzekomo „altruistycznych” czynów. Więc: *“Jestem dla siebie wszystkim i wszystko robię na własny rachunek”* [**The Ego and Its Own (Jedyny i jego własność)**, s. 162]. Nawet miłość jest przykładem samolubstwa, *“ponieważ miłość mnie uszczęśliwia, Kocham, ponieważ miłość jest dla mnie czymś naturalnym, ponieważ zadawała mnie”* [**Ibid.**, s. 291]. Namawia innych, aby poszli w jego ślady i *“zdobyli teraz się na odwagę, by rzeczywiście uczynić siebie samych pępkiem świata i w ogóle główną sprawą”*. Jeżeli zaś chodzi o innych ludzi, to Stirner postrzega ich tylko jako środek do sprawiania przyjemności samemu sobie, a to sprawianie przyjemności jest wzajemne: *“Dla mnie nie jesteś niczym więcej niż tylko moim pokarmem, nawet gdy czuję przesytność i prosisz mnie, bym mógł zostać przez Ciebie wykorzystany. Mamy tylko jeden stosunek do siebie nawzajem, zdolność do wykorzystania, użyteczność, pożytek”* [**Ibid.**, ss. 296-7].

Według Stirnera wszystkie jednostki są wyjątkowe (*“Moje ciało nie jest ich ciałem, mój umysł nie jest ich umysłem”*, **Ibid.**, s. 138) i powinny odpierać wszystkie próby ograniczania lub negowania ich wyjątkowości. *“Bycia postrzeganą jako zwykła część, część społeczeństwa, jednostka znieść nie może — ponieważ jest ona czymś więcej; jej wyjątkowość sprawia, że wzdraga się ona przed tak ograniczonym rozumowaniem”* [**Ibid.**, s. 265]. Aby maksymalizować swoją wyjątkowość jednostka musi stać się świadoma **rzeczywistych** pobudek swoich czynów. Inaczej mówiąc, ludzie muszą stać się egoistami świadomymi, a nie nieświadomymi. Nieświadomy albo niedobrowolny egoista to taki, który *“zawsze szuka swojej własnej korzyści, ale jeszcze nie traktuje siebie jako najwyższej istoty; który służy tylko sobie samemu, a jednocześnie zawsze myśli, że służy jakiejś istocie wyższej; który nie zna niczego ponad sobą samym, ale jeszcze jest rozmiłowany w czymś wyższym”* [**Ibid.**, s. 36]. Egoiści, przeciwnie, są świadomi, że działają tylko za sprawą interesu własnego, a jeśli już wspierają jakąś *“istotę wyższą”*, to nie dlatego, że jest to szlachetna myśl, tylko dlatego, że da im to korzyść.

Natomiast sam Stirner nie patyczkuje się z *“istotami wyższymi”*. Owszem, ażeby troszczyć się wyłącznie o swoje własne interesy, atakuje wszystkie *“istoty wyższe”*, uważając je za rzeszę czegoś, co nazywa *“zjawami”*, albo abstrakcjami, dla których jednostki poświęcają się i przez które zostają zdominowane. Wśród *“zjaw”* Stirner atakuje tak znaczące składniki życia w kapitalizmie, jak własność prywatna, podział pracy, państwo, religia i społeczeństwo samo w sobie. Zanim przejdziemy do Stirnerowskiej wizji społeczeństwa egoistów (i

tego, co je wiąże ze społecznym anarchizmem), omówimy przeprowadzoną przez Stirnera krytykę kapitalizmu.

Dla egoisty własność prywatna to zjawia, która “żyje z łaski **prawa** (...) staje się »moja« dopiero przez działanie tegoż prawa” [Ibid., s. 251]. Mówiąc prościej, własność prywatna istnieje wyłącznie “za sprawą **ochrony Państwa**, z łaski Państwa” [Ibid., s. 114]. Przyznając, że potrzebuje ona państwowej ochrony, Stirner jest także świadomy, że “nie robi żadnej różnicy »dobrym obywatelom« to, kto ich chroni i jakie wyznaje zasady, czy to jest król, monarcha absolutny, czy też monarcha konstytucyjny, czy republika, byleby tylko znajdowali się oni pod ochroną. A jakie są te ich zasady, czego obrońców oni zawsze »kochają« ? (...) obrońców mienia przynoszącego zyski (...) działającego kapitału (...)” [Ibid., ss. 113-114]. Jak można zobaczyć na podstawie poparcia kapitalistów dla faszyzmu w minionym stuleciu (oraz rodzącej się klasy kapitalistów dla komunistycznego reżimu w Polsce przed 1989 r.), Stirner miał rację — dopóki tylko dany reżim wspiera interesy kapitalistów, “dobrzy obywatele” (włączając w to wielu z tak zwanej “libertariańskiej” prawicy) będą go popierali.

Stirner zauważa nie tylko to, że własność prywatna istotnie wymaga ochrony ze strony państwa, lecz także że prowadzi ona do wyzysku i ucisku. Zaznacza on, że “zasadą” własności prywatnej jest “oczywiście praca, ale niewielka albo żadna ze strony siebie samego, tylko praca kapitału i podwładnych wyrobników” [Ibid., ss. 113-114]. Do tego jeszcze Stirner atakuje podział pracy wynikający z obecności własności prywatnej za jego zabójcze skutki dla ego i indywidualności pracownika (patrz sekcja D.10, “Jak kapitalizm wpływa na technologię?”). Jednak to właśnie wyzysk pracy stanowi podstawę państwa, ponieważ państwo “opiera się na **zniewoleniu pracy**. Jeśli **praca stanie się wolna**, Państwo zginie” [Ibid., s. 116]. Bez wartości dodatkowej służącej wyżywieniu funkcjonariuszy państwa nie mogłoby ono istnieć.

Według Stirnera państwo jest największym zagrożeniem dla jego indywidualności: “Nie jestem wolny w **żadnym** Państwie” [Ibid., s. 195]. A to dlatego, że państwo rości sobie pretensje do suwerennej władzy nad danym obszarem, podczas gdy zdaniem Stirnera tylko ego może być suwerenem nad samym sobą i tym, co wykorzystuje (“własnością” Jedynego): “Jestem **swój sam** tylko wtedy, gdy jestem panem samego siebie” [Ibid., s. 169]. Z tego powodu Stirner namawia do powstania przeciwko wszelkim formom władzy i do **nieszanowania** własności. Gdyż “jeżeli człowiek dojdzie do punktu, w którym straci szacunek dla własności, każdy będzie miał własność, ponieważ wszyscy słudzy staną się wolnymi ludźmi, gdy tylko nie będą już szanowali pana jako pana” [Ibid., s. 258]. Żeby zaś praca stała się wolna, wszyscy muszą mieć “własność”. “Ubodzy, kiedy tylko **powstaną**, staną się wolni, zostaną właścicielami” [Ibid., s. 260].

Stirner uznaje doniosłość wyzwolenia osobistego i tego, że władza często istnieje wyłącznie za sprawą przyzwolenia rządzących. Przekonuje, że “(...) żadna rzecz nie jest święta sama w sobie, lecz dopiero gdy **ja uznam ją za świętą**, stanie się taka przez moją deklarację, przez mój osąd, przez zgięcie moich kolan; w skrócie – przez moje sumienie” [Ibid. s. 72]. Jednostki muszą wyzwolić się z kultu właśnie tego, co społeczeństwo uznaje za “święte”, aby mogły odkryć swoją prawdziwą jaźń. I, co jest istotne, częścią tego procesu wyzwolenia się jest zniszczenie **hierarchii**. Według Stirnera “Hierarchia to panowanie nad czyimiś myślami, panowanie nad czyimiś umysłem!” i oznacza to, że jesteśmy “trzymani w ryzach przez tych, których popieramy

w myślach” [Ibid., s. 74], tzn. przez naszą własną wolę niekwestionowania władzy i źródeł tej władzy, takich jak własność prywatna i państwo.

Stirner nie czuje niczego oprócz pogardy dla tych, którzy, tak jak dzisiejsi “libertariańscy” kapitaliści, uważają “zysk” za klucz do “samolubstwa” – ponieważ “chciwość” stanowi tylko jedną z części naszego ego, zaś spędzenie swojego życia tylko na zaspokajaniu potrzeb tej jednej części stanowi wyrzeczenie się potrzeb wszystkich pozostałych części. Stirner nazwał taką pogoń za zyskiem “składaniem siebie samego w ofierze”, czyli “jednostronnym, zamkniętym, wąskim egoizmem”, prowadzącym do stania się niewolnikiem jednej dziedziny swojego życia. Bowiem “ten, kto zostawia wszystko inne dla **jednej rzeczy**, jednego przedmiotu, jednej woli, jednej namiętności (...) jest rządzony przez namiętność, której składa wszystko inne jako ofiary” [Ibid., s. 76]. Zdaniem prawdziwego egoisty kapitaliści w takim sensie “składają siebie samych w ofierze”, ponieważ kieruje nimi jedynie chęć zysku. W końcu ich zachowanie staje się jeszcze jedną formą samozaparcia, gdyż kult pieniądza doprowadza ich do lekceważenia innych składników samego siebie, takich jak wczuwanie się w innych ludzi czy też krytyczne myślenie (saldo bankowe staje się świętą księgą). Społeczeństwo opierające się na tego rodzaju “egoizmie” kończy podkopując składające się na nie ego różnych ludzi, uśmiercając indywidualność danego człowieka i innych ludzi, a zatem zmniejszając ogromny potencjał “użyteczności” innych ludzi dla mnie. Na dodatek pęd za zyskiem nawet nie opiera się na interesie własnym; wymusza go na jednostce samo funkcjonowanie rynku (a więc obca władza). Prowadzi to do tego, że praca “pochłania cały nasz czas i wysiłek”, nie pozostawiając jednostce żadnego czasu na “osiągnięcie zadowolenia z siebie samego jako z kogoś wyjątkowego” [Ibid., ss. 268-9].

Stirner w swoich rozważaniach zwraca się również przeciwko “socjalizmowi” i “komunizmowi”. W tej dziedzinie jego krytyka jest równie druzgocąca, jak jego krytyka kapitalizmu. Zdaniem niektórych ten atak nadaje jego dziełu wrażenie sprzyjania kapitalizmowi, chociaż, jak wykazaliśmy powyżej, nie jest to prawda. Stirner rzeczywiście atakował socjalizm, ale był to atak (całkowicie zresztą słuszny) na **państwowy** socjalizm, a nie na wolnościowy, który w owym czasie tak naprawdę jeszcze nie istniał (jedynym powszechnie znanym anarchistycznym dziełem tamtych czasów było **Co to jest własność?** Proudhona, wydane w 1840 roku. Oczywiście jest, że dzieło to nie mogło od razu dać pełnego wyrazu kierunkom rozwoju anarchizmu, jakie miały później nadejść). Stirner wykazał też, dlaczego moralistyczny (czyli altruistyczny) socjalizm jest skazany na klęskę. Stanowiło to podbudowę późniejszej teorii, mówiącej, że socjalizm sprawdzi się tylko wtedy, gdy będzie oparty na egoizmie (czasem się dodaje: na komunistycznym egoizmie). Stirner słusznie zaznaczył, że to, co bywa nazywane socjalizmem, to nic innego, jak tylko ulepszony liberalizm, a jako taki pomija on jednostki: “Komu liberał się przygląda jako równemu sobie? Człowiekowi! (...) Inaczej mówiąc, on w tobie widzi nie **ciebie**, ale **gatunek biologiczny**” [Ibid., s. 123]. Socjalizm pomijający potrzeby jednostki przyczynia się do utworzenia państwowego kapitalizmu i niczego więcej. “Socjaliści” z tej szkoły zapominają, że “społeczeństwo” składa się z jednostek, i że to właśnie te jednostki pracują, myślą, kochają, bawią się i cieszą. Więc: “że społeczeństwo w ogóle nie jest żadnym ego, które mogłoby dawać, obdarowywać albo gwarantować, lecz tylko narzędziem albo środkiem, dzięki któremu możemy wyprowadzać korzyści (...) o tym so-

cjaliści nie pomyślą, ponieważ są oni — tak jak liberałowie — więźniami religijnego dogmatu, do którego żarliwie dążą — świętego społeczeństwa, tak jak dotychczas święte było Państwo” [Ibid., s. 123].

Zatem jak egoistyczna wizja Stirnera mogłaby pasować do społecznych idei anarchistycznych? Klucz do zrozumienia tego powiązania stanowi Stirnerowska idea “związku egoistów”, proponowany przez niego alternatywny sposób zorganizowania nowoczesnego społeczeństwa. Stirner wierzy, że gdy coraz więcej ludzi będzie się stawało egoistami, konflikty w społeczeństwie będą się zmniejszały, gdyż każda osoba będzie uznawała wyjątkowość innych osób, stwarzając w ten sposób odpowiednie środowisko, w którym będą one mogły współpracować (czyli znajdować “ostoje” w “wojnie wszystkich ze wszystkimi”). Te “ostoje” Stirner nazwał “**Związkami Egoistów**”. Ma to być sposób, przy pomocy którego egoiści będą mogli, po pierwsze, “unicestwić” państwo, po drugie, zniszczyć jego twór, własność prywatną, gdyż będą “mnożyli dobra jednostki i zabezpieczali jej własność przed napaścią” [Ibid., s. 258].

Upragnione przez Stirnera związki opierałyby się na wolnym porozumieniu, były spontanicznymi, dobrowolnymi stowarzyszeniami wyłonionymi z wzajemnych potrzeb zainteresowanych, którzy “troszczyliby się najlepiej o swój dobrobyt, gdyby się **zjednoczyli** z innymi” [Ibid., s. 309]. Grupy te, inaczej niż państwo, istniałyby, żeby zapewniać coś, co Stirner nazywa “relacjami”, albo “związkami” między jednostkami. Ażeby lepiej zrozumieć charakter tych stowarzyszeń, które zastąpią państwo, Stirner wylicza przykłady związków między przyjaciółmi, kochankami albo dziećmi podczas zabawy (patrz też **No Gods, No Masters [Bez Boga i pana]**, t. 1, s. 25). Przykłady te obrazują taki rodzaj związków międzyludzkich, który maksymalizuje samozadowolenie, przyjemność, swobodę i odrębność jednostek, jak również zabezpiecza zaangażowanych przed poświęcaniem czegokolwiek podczas ich trwania. Tego rodzaju stowarzyszenia opierają się na zasadach wzajemności oraz swobodnej, spontanicznej współpracy między równymi sobie. Stirner ujął to tak: “związek to wzajemność, to działanie, to **spełnienie się** jednostek” [Ibid., s. 218], a jego celem jest “przyjemność” i “zadowolenie z siebie”.

Ażeby zapewnić, że zaangażowani nie będą musieli poświęcać niczego ze swojej wyjątkowości i wolności, umawiające się strony będą musiały mieć mniej więcej taką samą pozycję przetargową, a tworzone stowarzyszenie musi opierać się na samorządności (tzn. równej władzy dla każdego). W innym wypadku możemy założyć, że niektórzy ze stowarzyszonych egoistów przestaną być egoistami i pozwolą na zdominowanie siebie przez innych, co jest niepożądane. Sam Stirner tak przekonywał:

“Ale czy stowarzyszenie, w którym większość członków pozwala na uciszanie siebie w sprawach dotyczących ich najnaturalniejszych i najoczywistszych interesów, naprawdę jest jeszcze stowarzyszeniem Egoistów? Czy naprawdę »Egoistami« mogą być ci, którzy tak się ze sobą związali, że jeden jest niewolnikiem albo sługą drugiego? (...)”

“Społeczeństwa, w których potrzeby niektórych są zaspokajane kosztem reszty, powiedzmy, gdzie niektórzy mogą zaspokajając swoje potrzeby odpoczynku dzięki temu,

że reszta musi pracować aż do całkowitego wyczerpania, gdzie niektórzy mogą prowadzić łatwe życie, ponieważ inni żyją w nędzy i mrą z głodu (...) są raczej zrzeszeniami religijnymi [niż rzeczywistym stowarzyszeniem Egoistów]” [No Gods, No Masters (Bez boga i pana), t. 1, s. 24].

Toteż bunt egoizmu przeciwko wszystkim hierarchiom ograniczającym swobodę ego logicznie prowadzi do kresu autorytarnych stosunków społecznych, zwłaszcza tych związanych z własnością prywatną i państwem. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że kapitalizm jest nacechowany ogromnymi różnicami pozycji przetargowych poza swoimi “stowarzyszeniami” (tzn. firmami) oraz różnicami władzy w obrębie tychże “stowarzyszeń” (tzn. hierarchią szefów i pracowników), to z egoistycznego punktu widzenia w interesie własnym ludzi poddanych takim układom leży pozbycie się ich i zastąpienie ich związkami opierającymi się na zasadach wzajemności, wolnego stowarzyszenia i samorządności.

Znając wszechstronność i egalitarny charakter związku egoistów można zauważyć, że związek taki ma niewiele wspólnego z tak zwanymi wolnymi porozumieniami w kapitalizmie (a w szczególności z pracą najemną). Hierarchiczna struktura firm kapitalistycznych raczej nie stworzy stowarzyszeń, w których doświadczenia jednostki będzie można porównywać do doświadczeń zdobywanych przez zaangażowanie w przyjaźń albo przez zabawę, czy też stowarzyszeń, w których panuje równość. Istotną cechą “związku egoistów” według Stirnera jest to, że takie grupy powinny być “własnością” ich członków, nie zaś że uczestnicy mają być własnością grupy. Jest to odwołanie do **wolnościowej** formy organizowania się w obrębie tychże “związków” (czyli organizowania się opartego na równości i uczestnictwie), **a nie do formy hierarchicznej**. Jeżeli nie ma się nic do powiedzenia w sprawach reguł funkcjonowania danej grupy (co ma miejsce na przykład w płatnym niewolnictwie, w którym pracownicy mają “wybór” typu “kochaj albo rzuć”), to trudno byłoby powiedzieć, że się jest jej współwłaścicielem, nieprawdaż? Stirner rzeczywiście przekonuje, że “jako wyjątkowa jednostka w stowarzyszeniu polegasz na samym sobie, ponieważ nie jesteś własnością tego stowarzyszenia, ponieważ to ty jesteś tym, którego ono jest własnością” oraz “Nie życzę sobie zostać niewolnikiem moich opinii, raczej podporządkowywałbym je swojemu ciąglemu krytycyzmowi” [Op.Cit., s. 17]. Więc Stirnerowskiego “związku egoistów” nie można porównywać do kontraktów między pracodawcą a pracobiorcą, gdyż nie można powiedzieć, żeby organizacja będąca wynikiem takiego kontraktu była “własnością” pracobiorców (ani też nie są oni właścicielami samych siebie podczas godzin pracy, sprzedawszy swój czas/wolność szefowi w zamian za zapłatę — patrz sekcja B.4). Dopiero w stowarzyszeniu partycypacyjnym można swobodnie “polegać na samym sobie” i podporządkowywać swoje opinie i całe stowarzyszenie “swojemu ciąglemu krytycyzmowi” — w ramach kapitalistycznych kontraktów obie te rzeczy byłyby możliwe tylko za zgodą szefów.

I przez tę właśnie właściwość, kapitalistyczne kontrakty nie polegają na “zostawianiu siebie nawzajem w spokoju” (używając frazesu “anarcho”-kapitalistów). Żaden szef nie “zostawi w spokoju” robotników w swojej fabryce, ani też właściciel ziemski nie “zostawi w spokoju” człowieka uprawiającego bez pozwolenia ziemię, którą ten właściciel posiada, lecz swoimi rękoma nie uprawia. Stirner odrzuca wąskie pojęcie “własności” jako

własności prywatnej środków produkcji i uznaje **społeczny charakter** “własności”, której wykorzystywanie często wywiera silny wpływ na znacznie większą liczbę ludzi niż tylko rzeczeni “właściciele”: *“Nie wymykam się nieśmiało z twojej własności, lecz zawsze spoglądam na nią jako na **moją** własność, na której nie »szanuję« niczego. Zaklinam was: Zróbcie to samo z tym czymś, co nazywacie moją własnością!”* [The Ego and Its Own (**Jedyny i jego własność**), s. 248]. Takie stanowisko logicznie prowadzi zarówno do idei samorządności pracowniczej, jak i idei kontroli w rękach społeczności u podstaw (które zostaną pełniej omówione w sekcji I), gdyż ci, na których los wpływa dana działalność, będą nią bezpośrednio zainteresowani. Nie pozwolą oni, aby przez “szacunek” dla własności “prywatnej” był dopuszczalny ich ucisk przez innych.

Ponadto egoizm (interes własny) musi prowadzić do samorządności i wzajemnej pomocy (solidarności), ponieważ osiągając porozumienia opierające się na wzajemnym szacunku i równości społecznej zapewniamy sobie więzi niehierarchiczne. Jeżeli panuję nad kimś, to wedle wszelkiego prawdopodobieństwa także i nade mną ktoś zapanuje. Eliminując hierarchię i dominację, ego uzyskuje prawo doświadczania i wykorzystywania pełnego potencjału innych ludzi. Jak przekonywał Kropotkin w **Pomocy wzajemnej**, wolność osobista i społeczna współpraca nie tylko nie są ze sobą sprzeczne, lecz także gdy idą z sobą w parze, stwarzają najbardziej sprzyjające warunki dla kreatywności wszystkich osób w społeczeństwie.

Toteż związki egoistów Stirnera są blisko spokrewnione z pragnieniem społecznych anarchistów, by powstał świat oparty na swobodnie sfederowanych jednostkach, współpracujących ze sobą jako równe. Centralna dla jego myśli idea “własności” — tego, co jest wykorzystywane przez ego — jest ważnym pojęciem dla społecznego anarchizmu, ponieważ kładzie ona silny nacisk na to, że hierarchia rozwija się wtedy, gdy pozwalamy sobie stawać się niewolnikami idei i organizacji, gdy tymczasem to one powinny nam służyć, a nie odwrotnie. Partycypacyjna społeczność anarchistyczna będzie się składała z osób, które będą musiały być pewne, że pozostanie ona ich “własnością” i będzie cały czas pod ich kontrolą; stąd znaczenie zdecentralizowanych organizacji typu konfederacji, zapewniających taką kontrolę. Wolne społeczeństwo musi zostać zorganizowane w taki sposób, żeby zapewnić swobodny i pełny rozwój indywidualności i maksymalizować przyjemność użytkowaną ze współdziałania i aktywności poszczególnych osób. Na koniec Stirner wykazuje, że pomoc wzajemna i równość nie opierają się na jakiejś abstrakcyjnej moralności, ale na interesie własnym, zarówno w celu obrony przed hierarchią, jak i dla przyjemności płynących ze współdziałania wyjątkowych jednostek.

Stirner znakomicie pokazuje, jak abstrakcje i sztywne idee (“zjawy”) wpływają na sposób naszego rozumowania, postrzegania samych siebie i działania. Ukazuje, jak to się dzieje, że hierarchia swoje korzenie ma w naszych umysłach, w tym, jak patrzymy na świat. Zaproponował nam bezkompromisową obronę indywidualności w autorytarnym, wyobcowanym świecie, umieścił podmiotowość jednostki w sercu każdego rewolucyjnego projektu — tam właśnie jest ona niezbędna. Na koniec trzeba powiedzieć, że Stirner stale nam przypomina, że wolne społeczeństwo musi swoim istnieniem służyć realizowaniu interesów wszystkich, i że musi się opierać na spełnieniu się, wyzwoleniu i radości jednostki. Jest to

bardzo ważne, ponieważ w czasach rewolucyjnego wrzenia wielu totalitarystów (np. faszystów i komunistów) podszywa się pod wolnościowców. Jednakże wszyscy totalitaryści zawsze zdecydowanie potępiali punkt widzenia przedstawiony przez Stirnera.

G.7 Lysander Spooner – prawicowy libertarianin czy libertariański socjalista?

Murray Rothbard i inni przedstawiciele “libertariańskiej” prawicy przekonują, że Lysander Spooner to jeszcze jeden anarchista indywidualistyczny, którego idee stanowią potwierdzenie tezy “anarcho”-kapitalistów, że są oni częścią tradycji anarchistycznej. Jednakże, jak wykażemy poniżej, takie twierdzenia są nieprawdą, ponieważ jest oczywiste, że Spooner był lewicowym wolnościowcem, zdecydowanie przeciwnym kapitalizmowi.

To, że Spooner był przeciw kapitalizmowi, można wywnioskować z jego sprzeciwu wobec pracy najemnej. Życzył on sobie wyeliminowania jej przez przekazanie kapitału tym, którzy na nim pracują. Podobnie jak Benjamin Tucker, chciał stworzenia społeczeństwa stowarzyszeń producenckich – pracujących na własny rachunek farmerów, rzemieślników i pracowników spółdzielni – a nie płatnych niewolników i kapitalistów. Na przykład w swoim **Liście do prezydenta Grovera Clevelanda** napisał: *“Wszystkie te wielkie przedsięwzięcia, każdego rodzaju, które teraz są w rękach garstki właścicieli, ale które zatrudniają ogromną liczbę najemnych robotników, zostałyby rozbite; bowiem bardzo niewiele osób mogących zatrudnić kapitał i robić interesy na własną rękę zgodziłoby się harować za pensję dla kogoś innego”* [cytat podany przez Eunice Minette Schuster, **Native American Anarchism**, s. 148].

To preferowanie ustroju opierającego się na prostej produkcji towarowej, w którym zamiast kapitalistów i płatnych niewolników mamy zatrudnionych przez samych siebie, współdziałających ze sobą pracowników, umiejscawia Spoonera dokładnie w **obozie antykapitalistycznym** razem z innymi anarchoindywidualistami, takimi jak Tucker. I można jeszcze dodać, że przybliżony egalitaryzm, jakiego oczekiwał on w wyniku działania tego systemu dowodzi, że jego idee miały charakter lewicowo-wolnościowy. Obecne “koło fortuny” miało się bowiem przeobrazić w *“rozległą powierzchnię, gdzieś zmienną przez nierówności, ale wciąż ukazującą pewien powszechny poziom, dzięki któremu wszyscy będą mogli pozwolić sobie na pozostawanie w bezpiecznej pozycji, nie stwarzającej konieczności, by ktokolwiek uciekał się do używania siły czy oszustwa w celu trwałego zabezpieczenia swojego bytu”* [Spooner cytowany przez Petera Marshalla w **Demanding the Impossible (Żądaniu niemożliwego)**, ss. 388-9].

Prawicowi “libertarianie” być może omyłkowo wzięli Spoonera za kapitalistę z powodu jego twierdzeń, że “wolny rynek kredytów” doprowadziłby do niskiego oprocentowania pożyczek albo też jego “*głupich*” (używając wyrażenia Tuckera) koncepcji własności intelektualnej. Ale, jak już zwróciliśmy uwagę, rynki nie są cechą decydującą o obecności kapitalizmu. Rynki istniały już na długo przed kapitalizmem. A zatem to, że Spooner utrzymał koncepcję rynków, nie robi z niego jeszcze kapitalisty. Faktycznie zaś Spooner był jak

najdalszy od postrzegania swojego “wolnego rynku kredytów” w kategoriach kapitalistycznych. Wierzył (znowu tak jak Tucker), że konkurencja między bankami wzajemnej pomocy doprowadziłaby do potaniaenia kredytu i sprawiłaby, że stałby się on łatwiej dostępny. To zaś już doprowadziłoby do **wyeliminowania** kapitalizmu! W tej kwestii zarówno Spooner, jak i Tucker poszli w ślady Proudhona, który utrzymywał, że “*zmniejszenie stóp procentowych do wartości, przy której one zanikną, jest samo w sobie aktem rewolucyjnym, ponieważ zniszczyłoby kapitalizm*” [cytat podany przez Edwarda Hyamsa, **Pierre-Joseph Proudhon: His Revolutionary Life, Mind and Works**, Taplinger, 1979]. Czy to przekonanie jest słuszne, to już oczywiście inna sprawa; zasugerowaliśmy, że nie, i że kapitalizmu nie można “usunąć reformami” polegającymi na wprowadzeniu mutualistycznej bankowości, a zwłaszcza już konkurencyjnej mutualistycznej bankowości.

Dalszych dowodów antykapitalizmu Spoonera dostarcza jego książka **Poverty: Its Illegal Causes and Legal Cure (Ubóstwo, jego bezprawne przyczyny i prawne lekarstwo na nie)**, w której zauważa, że w kapitalizmie robotnik nie otrzymuje “całego owocu swej własnej pracy”, ponieważ kapitalista żyje z “uczciwej pilności” pracownika. Toteż “[...] prawie wszystkie fortuny zostały zrobione na kapitale i na pracy innych ludzi, niż ci, którzy z nich czerpią korzyści. W istocie powstały one z kapitału pasożytniczego na cudzym pocie” [cytat podany przez Martina J. Jamesa, **Men Against the State**, s. 173f]. Oświadczenia Spoonera, że kapitaliści odmawiają pracownikom “całego owocu” (tzn. pełnej wartości) ich wysiłku wskazuje na posługiwanie się teorią wartości opartą na pracy, stanowiącą podstawę do **socialistycznego** dowodzenia, że kapitalizm to wyzysk (patrz sekcja C).

Taką interpretację poglądów Spoonera w sprawach społecznych i gospodarczych potwierdzają rozmaite studia analizujące jego idee. Ponieważ prace te dają też wyobrażenie, jak by wyglądał idealny świat Spoonera, warto je zacytować:

“*Spooner ukazywał wizję społeczeństwa sprzed rewolucji przemysłowej, w którym drobni posiadacze własności dobrowolnie się zbierają i zapewniają sobie dzięki wzajemnej uczciwości pełną zapłatę za swoją pracę*” [Corinne Jackson, **The Black Flag of Anarchy**, s. 87].

Spooner uważał, że “*konieczne jest, aby każdy człowiek był swoim własnym pracodawcą albo też w bezpośredni sposób pracował sam dla siebie, gdyż praca dla kogoś innego prowadzi do utraty części zarobków na rzecz pracodawcy. Ażeby być swoim własnym pracodawcą, konieczne trzeba mieć dostęp do swojego własnego kapitału*” [James J. Martin, **Men Against the State**, s. 172].

Spooner “*zaleca, aby każdy człowiek był swoim własnym pracodawcą i kreśli obraz idealnego społeczeństwa niezależnych farmerów i przedsiębiorców, mających łatwy dostęp do kredytów. Gdyby każda osoba otrzymywała owoce swojej własnej pracy, doprowadziłoby to do równego i sprawiedliwego podziału dóbr*” [Peter Marshall, **Demanding the Impossible (Żądanie niemożliwego)**, s. 389].

“*Spooner chętnie zniszczyłby system fabryczny, pracę najemną [i cykl koniunkturalny] [...] robiąc z każdej osoby drobnego kapitalistę [sic!], niezależnego producenta*” [Eunice Minette Schuster, **Native American Anarchism**, s. 151].

Zatem jest zupełnie oczywiste, że Spooner opowiadał się przeciwko pracy najemnej. Dlatego nie był kapitalistą. Więc musimy zgodzić się z Marshalllem, który sklasyfikował Spoonera jako **lewicowego** wolnościowca, wyznającego idee bardzo bliskie mutualizmowi Pro-

udhona. Osobną sprawą pozostaje, czy takie idee mają sens i dzisiaj, kiedy potrzeba ogromnych sum pieniędzy do założenia firmy w ustabilizowanych działach gospodarki. I, jak już zauważyliśmy powyżej, można mieć też podobne wątpliwości odnośnie twierdzeń Spoonera o zaletach wolnego rynku kredytów. Ale jedna sprawa jest jasna: Spooner był przeciwko drodze rozwoju, jaką obrała Ameryka w połowie XIX wieku. Z niechęcią patrzył on na narodziny kapitalizmu i proponował drogę, dzięki której więzi gospodarcze bez wyzysku i bez ucisku znowu stałyby się normą w amerykańskim społeczeństwie, drogę opierającą się na wyeliminowaniu istoty kapitalizmu – pracy najemnej – poprzez system łatwo dostępnych kredytów. Wierzył on, że umożliwioby to rzemieślnikom i chłopom uzyskanie swoich własnych środków produkcji. Potwierdzeniem tego są jego słynne dzieła **Natural Law (Prawo naturalne)** and **No Treason (Bez zdrady)**.

Poparcie Spoonera dla “prawa naturalnego” również było przytaczane jako dowód na to, że Spooner był protoplastą prawicowych libertarian (co stanowi przemilczenie faktu, że nie tylko prawicowi libertarianie sprzyjają “prawu naturalnemu”; czynią tak też np. ortodoksyjni katolicy). Oczywiście większość anarchistów zanadto się zachwyca teoriami “prawa naturalnego”, czyje by one nie były: prawicowych libertarian, faszystów czy kogoś jeszcze innego. Oczywiście jest, że idee “prawa naturalnego” i “naturalnych praw” istniejących niezależnie od istot ludzkich jako coś na kształt idealnych bytów Platona są dla anarchistów trudne do zaakceptowania same w sobie, ponieważ tego typu idee są nieodrodnie autorytarne (co naświetliliśmy w sekcji F.7). Większość anarchistów zgodziłaby się z Tuckerem, który nazwał takie wyobrażenia “*religijnymi*”.

Na nieszczęście Spooner rzeczywiście przyłączył się do kultu “*wiecznych i niezmiennych*” praw naturalnych. A więc i jego również dotyczą wszystkie nasze zastrzeżenia, jakie wysuwamy w sekcji F.7. Jeśli przyjrzymy się przeprowadzonej przez Spoonera “obronie” prawa naturalnego, to zabaczymy, jak słaba jest to obrona (w istocie wręcz głupia). Zastąpienie słowa “*prawa*” słowem “*ubrania*” w następującym urywku wykaże wrodzoną słabość argumentacji Spoonera:

“gdyby nie było takiej zasady jak sprawiedliwość, czyli prawo naturalne, to wtedy każda istota ludzka przychodziłaby na świat całkowicie pozbawiona praw; a przyszedłszy na świat w ten sposób, jako istota pozbawiona praw, musiałaby na zawsze taka pozostać. Jeżeli bowiem nikt nie przynosi żadnych praw wraz ze swoim przyjściem na świat, to jasne jest też, że nikt nigdy nie może mieć żadnych praw z siebie samego, ani też udzielać ich komuś innemu. Zaś skutek tego byłby taki, że ludzkość nigdy nie mogłaby mieć żadnych praw; i mówienie ludzi o rzeczach takich jak ich prawa byłoby mową o rzeczach, które nigdy nie miały, nigdy nie będą miały i nigdy mieć nie mogą żadnej racji bytu” [Natural Law].

Trzeba też dodać, że w przeciwieństwie do “praw naturalnych” “*grawitacji, światła, prawideł matematyki*”, do których Spooner porównuje swoje prawo naturalne, jest on doskonale świadomy, że jego “prawo naturalne” może zostać “*podeptane*” przez innych ludzi. Jednak inaczej niż w przypadku grawitacji (której nie trzeba wymuszać), jest oczywiste, że “prawo naturalne” Spoonera musi być wprowadzane przez istoty ludzkie, gdyż w ludzkiej naturze leży jego fałszowanie. Inaczej mówiąc, jest to kodeks moralny, **nie zaś** prawo natury takie jak grawitacja.

Co ciekawe, Spooner rzeczywiście zbliżał się do **racjonalnych**, nie religijnych źródeł ludzkich praw, gdy wykazywał, że *“Ludzie żyjący w styczności ze sobą nawzajem, mający wspólne więzi, nie mogą uniknąć nauczania się prawa naturalnego”* [Ibid.]. Wskazuje to na **społeczny** charakter praw, naszego poczucia dobra i zła. A zatem prawa mogą istnieć bez wierzenia w religijne pojęcia typu “prawa naturalnego”.

Do tego jeszcze możemy powiedzieć, że poparcie Spoonera dla ławników dowodzi nieświadomego uznania **społecznego** charakteru (a więc i ewolucji) wszelkich koncepcji praw człowieka. Mówiąc prościej, Lysander Spooner gorliwie argumentując, ażeby to ławnicy osądzali konflikty między ludźmi, nieświadomie przyznaje, że pojęcia dobra i zła w społeczeństwie **nie zostały** nieomylnie wyryte w księgach prawniczych jako “prawdziwe prawo”, lecz zmieniają się i rozwijają wraz ze społeczeństwem (co znajduje odbicie w decyzjach ławników). Na dodatek stwierdza on, że *“Uczciwość, sprawiedliwość, prawo naturalne zazwyczaj są bardzo oczywistymi i prostymi sprawami, [...] złożonymi z paru prostych, elementarnych zasad, prawdy i sprawiedliwości, których każdy zwyczajny umysł ma niemal intuicyjne wyuczucie”*, wykazując przez to, że poczucie dobra i zła istnieje u “zwyczajnych ludzi”, a nie u “prosperujących sędziów” [postulowanych przez “anarcho”-kapitalistów] czy też u jakiejś innej małej grupy roszczącej sobie pretensje do przemawiania w imieniu “prawdy”.

Można więc zobaczyć, że opinia Spoonera na temat sposobów egzekwowania “prawa naturalnego” jest całkowicie odmienna na przykład od zdania Murraya Rothbarda, i że zdradza silny podtekst egalitaryzmu, całkowicie obcy pravicowemu libertarianizmowi.

Jeśli zaś chodzi o inne sprawy “anarcho”-kapitalizmu, to trzeba się zastanowić, co by Spooner powiedział o “firmach obronnych” “anarcho”-kapitalistów, skoro w książce **No Treason** napisał następujący komentarz: *“każda zbieranina kanalii, mająca wystarczająco dużo pieniędzy, aby to zacząć, może ogłosić się «rządem»; bowiem za pieniądze mogą oni najmować żołnierzy, zaś dzięki najemnikom wyciągać jeszcze więcej pieniędzy; a i wymuszać powszechne posłuszeństwo swojej woli też”*. Porównajmy to z dokonany przez Spoonera opisem dobrowolnych stowarzyszeń na rzecz utrzymywania sprawiedliwości:

“jest wybitnie pożądane, aby ludzie się stowarzyszali, dopóki tylko mogą to czynić swobodnie i dobrowolnie – w celu utrzymywania sprawiedliwości wśród siebie i w celu wzajemnej ochrony przed złoczyńcami z zewnątrz. Jest też w najwyższym stopniu pożądane, ażeby uzgodnili ze sobą jakiś plan albo system procedur prawnych” [Natural Law].

Na pierwszy rzut oka można się pokusić, żeby zinterpretować postulat utworzenia organizacji chroniących sprawiedliwość jako wyraz poparcia Spoonera dla firm ochronnych w stylu “anarcho”-kapitalistów. Staranniejsze przeczytanie tekstu da jednak odpowiedź, że pomysł Spoonera tak naprawdę opiera się bardziej na koncepcji pomocy wzajemnej, według której ludzie mają takie usługi świadczyć sobie i innym, a nie kupować je na zasadzie oddzielnej zapłaty za każdą usługę. Jest to zupełnie coś innego.

Komentarze te są szczególnie ważne przy omawianiu przeprowadzonej przez Spoonera krytyki finansistów takich jak Rotszyldowie. W tekstach tych Spooner w jeszcze bardziej uderzający sposób oddala się od punktów widzenia wszystkich “libertarian”. Wierzy on bowiem, że wielki majątek ma w sobie wewnętrzną potęgę, do tego stopnia, że pozwala to bogatym na zmuszanie rządu do zachowywania się tak, jak oni sobie tego zażyczą. Zda-

niem Spoonera rządy są „najzwyklejszymi lokajami, służalczymi, wiernopoddańczymi, czołobitnymi podwładnymi i narzędziami w rękach owych handlarzy zakrwawionych pieniędzy. Mają oni do nich zaufanie dokonując swych zbrodni. Owi handlarze pożyczek, tacy jak Rotszyldowie, [mogą] [...] zdemontować je [rządy] [...] w chwili gdy odmówią one popełnienia jakiejś zbrodni”, której popełnienia wymaga od nich finansjera. Spooner wręcz uważa „owych bezdusznych handlarzy zakrwawionych pieniędzy”, a nie rząd (który jest tylko ich zleceniobiorcą) za „rzeczywistych władców” [No Treason].

Jeżeli ktoś zapewnia, że silnie skoncentrowane bogactwo ma w sobie wewnętrzną moc i może zostać wykorzystane w tak makiaweliczny (niemoralny) sposób, jak to stwierdził Spooner, to wtedy zwykły sprzeciw wobec instytucji państwa nie jest wystarczającym wyjaśnieniem jego pobudek. Logiczne jest, że każda teoria polityczna pretendująca do lansowania wolności powinna też wykazywać pragnienie ograniczenia albo zniesienia instytucji ułatwiających silną koncentrację bogactwa. Jak wykazaliśmy powyżej, Spooner uważał pracę najemną w kapitalizmie za jedną z takich instytucji, ponieważ bez niej „jedna osoba rzadko kiedy mogłaby zrobić wielką fortunę”. Zatem według Spoonera, tak jak i według społecznych anarchistów, bycie antypaństwowcem wymaga też bycia antykapitalistą.

Można to wyraźnie zauważyć podczas lektury jego analiz historycznych, w których stwierdza: „Dlaczego jest tak, że [prawo naturalne] nie zostało wieki temu ustanowione na całym świecie jako jedno jedyne prawo, do posłuszeństwa któremu wszyscy ludzie, czyli każdy człowiek, mógłby zostać prawomocnie przymuszony?”. Spooner udzielił swojej odpowiedzi interpretując drogi ewolucji państwa. Postawił tezę, że państwo zostało uformowane za sprawą początkowej przewagi klasy posiadaczy ziemi i niewolników, osiągniętej na drodze militarnego podboju i siłowego zniewolenia chłopstwa pracującego na własne utrzymanie.

“Owi tyrani, żyjący wyłącznie z grabieży i z pracy swoich niewolników, wkładający całą swoją energię w obmyślanie zaboru jeszcze większych łupów i sposobów zniewolenia jeszcze innych bezbronnych osób; również w zwiększanie swojej liczebności, udoskonalanie swoich organizacji, mnożenie swojego oręża, poszerzają swoje podboje, dopóki działanie systematyczne i wzajemna współpraca w utrzymywaniu swoich niewolników w poddaństwie nie staną się dla nich konieczne w celu utrzymania tego, co się już zdobyło”

“Ale wszystko to mogą oni uczynić tylko ustanawiając coś, co nazywają rządem i układając coś, co nazywają prawem [...]”

“Dlatego w zasadzie całe prawodawstwo świata miało swój początek w rządach jednej klasy ludzi, aby ograbiać i zniewalać inne, **i utrzymywać je jako własność**“ [Natural Law].

Nie ma tutaj żadnej nadmiernej prowokacji; po prostu pogląd Spoonera na rząd jako narzędzie w rękach klasy posiadaczy majątku, klasy właścicieli niewolników. Bardziej interesujące jest natomiast stanowisko Spoonera w sprawie późniejszego rozwoju systemów społeczno-ekonomicznych (po niewolnictwie). Spooner pisze:

“Z upływem czasu klasa rabusiów, czyli posiadaczy niewolników – ta, która zagarnęła wszystkie ziemie – zaczęła odkrywać, że najłatwiejszym trybem kierowania niewolnikami i sprawienia, żeby przynosili zyski **nie jest** tryb polegający na tym, że każdy z właścicieli niewolników trzyma swoją określoną liczbę niewolników jak do tej pory, tak jakby to było tyle a tyle bydła, ale tryb polegający na

tym, żeby dać im tyle wolności, żeby można było na nich zrzucić (na niewolników) odpowiedzialność za utrzymanie siebie samych, a zarazem zmuszać ich do sprzedawania swojej pracy klasie posiadającej ziemię – swoim dawnym właścicielom – za tak mało, jak tylko tamci mogliby sobie zażyczyć” [Ibid.]

W słowach tych pobrzmiewają echa standardowej anarchistycznej krytyki kapitalizmu. Zauważcie, że Spooner już nie mówi o niewolnictwie, lecz raczej o stosunkach ekonomicznych między klasą posiadaczy majątków a “oswobodzoną” klasą pracowników/robotników/farmerów dzierżawiących ziemię. Jednoznaczne jest, że Spooner **nie postrzega** tych stosunków – pracy najemnej – jako dobrowolnego stowarzyszenia, skoro byli niewolnicy nie mają innego wyboru, jak tylko zatrudnić się u przedstawicieli klasy posiadaczy majątków.

Spooner dowodzi, że monopolizując środki tworzenia majątku i jednocześnie wymagając od nowo “oswobodzonych” niewolników świadczeń dla siebie, klasa rabusiów w dalszym ciągu czerpie korzyści z pracy byłych niewolników, chociaż nie przyjmuje żadnej odpowiedzialności za ich utrzymanie.

Spooner kontynuuje:

“Oczywiście ci wyzwoleni niewolnicy, jak niektórzy błędnie ich nazywają, nie mający ani ziemi, ani innej własności, ani żadnych środków do uzyskania niezależnego przetrwania, nie mają żadnej alternatywy – by uratować się przed śmiercią głodową – jak tylko sprzedawać swoją pracę posiadaczom ziemi w zamian za zaspokojenie jedynie najprymitywniejszych potrzeb życiowych; a nawet i na to nie zawsze im wystarcza” [Ibid.]

Tak więc klasie robotniczej/pracowniczej, mimo że w sensie technicznym jest ona “wolna”, brakuje możliwości zaspokajania swoich własnych potrzeb. Toteż pozostaje ona zależna od klasy właścicieli majątków. Takie stanowisko nie współgra z analizą kapitalizmu pióra prawicowych libertarian, lecz z poglądami wolnościowej lewicy i innych socjalistów.

“Ci wyzwoleni niewolnicy, jak ich zowią, rzadko kiedy są mniejszymi niewolnikami niż byli przedtem. Ich wyżywienie się jest jeszcze bardziej niepewne teraz, niż wtedy, gdy każdy z nich miał swojego właściciela, mającego swój interes w utrzymaniu go przy życiu” [Ibid.]

Jest to ciekawy komentarz. Spooner sugeruje, że być może klasie wyzwolonych niewolników **lepiej się wiodło w niewoli**. Większość anarchistów nie posunęłaby się aż tak daleko, chociaż zgodzilibyśmy się, że pracobiorcy są podporządkowani władzy tych, którzy ich zatrudniają, czyli nie są już jednostkami rządzącymi samymi sobą – czyli, innymi słowy, że kapitalistyczne stosunki społeczne są zaprzeczeniem posiadania samego siebie i wolności.

“Dla kaprysu albo w interesie posiadaczy ziemi wolno ich wyrzucić z domu, z pracy, żeby nie mieli szansy zarobienia swoją harówką choćby na przeżycie” [Ibid.]

Gdyby jeszcze czytelnik miał jakieś wątpliwości, to mowa o “wyrzuceniu z pracy” je rozwiewa. Spooner naprawdę mówi o zatrudnieniu (nie o niewolnictwie). W jasny sposób zalicza uczynienie kogoś bezrobotnym do przykładów ukazujących arbitralny charakter pracy najemnej.

“Dlatego zostali oni masowo popchnięci do konieczności żebrania, kradzenia i głodowania; i oczywiście stali się niebezpieczni dla własności i spokoju ich niedawnych panów” [Ibid.]

A więc:

“Skutkiem było to, że ci niedawni panowie uznali za niezbędne dla swojego własnego bezpieczeństwa i bezpieczeństwa ich własności doskonalsze zorganizowanie się jako rząd i ustanowienie praw utrzymujących tych niebezpiecznych ludzi w ryzach [...]” [Ibid.]

Mówiąc prościej, klasa rabusiów ustanawia prawodawstwo, które będzie chroniło jej władzę, a konkretnie jej własność, przed wydziedziczonymi. Toteż widzimy stworzenie przez bogatych “kodeksu praw”, służącego ochronie ich interesów, a jednocześnie tak działającego, by usiłowania zmiany istniejącego stanu rzeczy stawały się nielegalne. Ten proces w rezultacie okazuje się podobny do wysuwanej przez pravicowych libertarian koncepcji “powszechnego wolnościowego kodeksu prawnego”, zyskującego monopol na danym obszarze, istniejącego po to, by bronić “praw” własności przed “wszczynaniem stosowania siły”, tzn. przed próbami zmiany systemu na nowy.

Spooner pisze dalej:

“Celem i skutkiem ustanowienia tychże praw było utrzymanie w rękach rabusiów, czyli klasy posiadaczy niewolników, monopolu na wszystkie ziemie, i, na ile to tylko możliwe, na wszystkie inne środki tworzenia bogactwa; a więc utrzymanie wielkiej rzeszy robotników w takim stanie ubóstwa i zależności, jaki zmusi ich do sprzedawania swojej pracy swoim tyranom za najniższą cenę, przy jakiej można utrzymać się przy życiu” [Ibid.]

Tak więc Spooner definiuje prawodawstwo jako rezultat monopolizacji środków tworzenia dóbr przez klasy stanowiące elitę (również jako źródło welu nieszczęść, wyzysku i ucisku na przestrzeni dziejów). Szczerze wątpimy, czy uznałby on, że nazwanie tych praw “wolnościowymi” zmieniłoby w czymkolwiek ich opresywny i klasowy charakter .

“Zatem cały ten biznes ustawodawczy dzisiaj rozrósł się do tak gigantycznych rozmiarów. Zawsze istniał wśród garstki najbogatszych w celu utrzymywania rzesz w poddaństwie i wymuszania na nich ciężkiej pracy oraz czerpania wszystkich zysków z ich pracy” [Ibid.]

Określenie zatrudnienia jako “wymuszanie” może się wydawać dosyć skrajne, ale ma ono sens, jeśli się wie, że zysk w kapitalizmie jest wyzyskiem. Lewicowi wolnościowcy od dawna to przyznawali (patrz sekcja C).

Streszczając, można zauważyć, że idee Spoonera mają dużo wspólnego z ideami społecznych anarchistów. Spooner postrzega te same źródła wyzysku i ucisku co oni. Są one nieodrodnie związane z monopolistyczną kontrolą nad środkami produkcji w rękach klas posiadających. Rozwiązania proponowane przez Spoonera mogą być nieco inne, niemniej jednak mają one na celu wyeliminowanie dokładnie tych samych problemów. Inaczej mówiąc, Spooner to lewicowy wolnościowiec, a jego indywidualistyczny anarchizm jest równie antykapitalistyczny, co idee np. Bakunina, Kropotkina czy Chomsky’ego.

Ze Spoonera był taki kapitalista, jak z Rothbarda anarchista.

Anarcho-Biblioteka
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



Kolektyw Edytorski Anarchistycznego FAQ — The Anarchist FAQ Editorial Collective
[G] Czy indywidualistyczny anarchizm ma charakter kapitalistyczny?
1995

anarchizm.info

pl.anarchistlibraries.net