

Igor Rosłoński

## Libertarianizm wobec wybranych praw i kategorii aksjologicznych

Każda doktryna polityczna, znalazłszy się na pewnym etapie swego rozwoju, napotyka wyzwanie związane z możliwością realizacji swych założeń w praktyce. Doktryny polityczne i inne ruchy intelektualne powstają wszakże po to, by przekształcać świat według pewnego modelu aksjologicznego, nie ograniczając się do obecności w sferze teoretycznych dywagacji.

Z drugiej strony wprowadzenie danej idei w życie często jest zadaniem trudnym, a niekiedy niemożliwym. Zdarza się też, że pewne zalecenia teoretyczne podlegają realizacji, jednakże po pewnym czasie okazuje się, że ich wpływ na państwo, społeczeństwo i gospodarkę jest rujnujący. Realia surowo i bezwzględnie weryfikują poszczególne postulaty wysuwane przez grono myślicieli i filozofów politycznych.

Celem niniejszego artykułu jest analiza libertariańskiego punktu widzenia na wybrane kwestie aksjologiczne, które odgrywają istotną rolę we współczesnych społeczeństwach. Na potrzeby niniejszej publikacji można przyjąć, iż libertarianizm jest „polityczno-ekonomiczną filozofią indywidualizmu”<sup>1</sup>. Jego istotę równie trafnie odzwierciedla spostrzeżenie, iż jest to „doktryna, wedle której jedynym podstawowym prawem każdej jednostki jest prawo do wolności, prawo do czynienia

wszystkiego, czego jednostka pragnie, pod warunkiem, że jest to zgodne z podobnym prawem innych ludzi”<sup>2</sup>.

### Prawa indywidualne w ujęciu Ayn Rand

Za swoisty punkt wyjścia powinny posłużyć prawa, jakie, według libertarian, przysługują jednostce. Stosunek do tychże praw stanowi właśnie rdzeń i fundament omawianej idei. W opinii jednej z czołowych libertarianek, Ayn Rand, niezbędną podstawą kapitalizmu (którego libertarianizm jest gorącym orędownikiem) jest zasada praw indywidualnych. Już samo pojęcie „prawa indywidualne” sugeruje nierozwalny związek z indywidualizmem *sensu stricto*. Prawa nie przysługują więc grupie czy społeczeństwu jako całości, lecz tworzącym je jednostkom. Wyłącznie kapitalizm jest w stanie zapewnić respektowanie i obronę praw jednostki. Co więcej, tak postrzegane prawa jednostki są pojęciem moralnym,

logicznym przejściem od zasad kierujących czynami pojedynczego człowieka do zasad regulujących jego stosunki z innymi ludźmi [...]. Prawa jednostki są środkiem umożliwiającym podporządkowanie społeczeństwa prawom moralnym<sup>3</sup>.

Autorka kładzie więc nacisk na pierwiastek etyczny.

Ayn Rand jednak idzie w swych rozważaniach dalej, by ogłosić, że w historii cywilizacji dominowały kodeksy etyczne o charakterze altruistyczno-kolektywistycznym, których istotą było podporządkowanie wolnej jednostki zewnętrznemu autorytetowi, czy to natury mistycznej (boskie prawo królów), czy to natury społecznej (*vox populi, vox Dei*). To z kolei doprowadziło do tyranii państwowej — jednostka i przysługujące jej prawa niemal całkowicie traciła na znaczeniu. Autorka wysuwa tezę, iż wszystkie zbrodnicze systemy polityczne opierały się właśnie na etyce altruistyczno-kolektywistycznej, władca pozostawał więc ponad prawem moralnym. W związku z tym społeczeństwa te miały charakter amoralny<sup>4</sup>. Tam, gdzie jednostce nie przysługują należne jej prawa, a władca nie stosuje się do powszechnie przyjętych reguł, nie możemy mówić o moralności rozumianej jako zdolność do wydawania sądów o charakterze etycznym.

Ayn Rand przyjęła, że pierwszym moralnym społeczeństwem w dziejach ludzkości byli mieszkańcy USA. To właśnie Stany Zjednoczone podporządkowały społeczeństwo łaadowi moralnemu. Przyjęta tam zasada indywidualnych praw człowieka przeniosła moralność na całe społeczeństwo, ograniczając tym samym moc państwa, chroniąc jednostkę przed agresją ze strony innych i podporządkowując przemoc prawu. To w USA spełniona została jedna z naczelnych zasad libertariańskich, nakazująca traktować każdego człowieka jako cel sam w sobie. Głównie za sprawą Thomasa Jeffersona (który niewątpliwie wzorował się na myśli Johna Locke'a) uznano, że życie każdego człowieka jest jego własnością i jego prawem, społeczeństwo zaś nie dysponuje żadnymi dodatkowymi uprawnieniami, jakimi nie mógłby pochwalić się każdy pojedynczy obywatel, a jego nadrzędnym zadaniem jest stać

na straży praw jednostkowych. To, co dziś wydaje się oczywiste, wcale nie było takie przed ukształtowaniem się społeczeństwa amerykańskiego. Wcześniej dominował pogląd, że wartością naczelną jest społeczeństwo, w którego rękach człowiek i jego życie jest tylko narzędziem i środkiem do innych celów. To społeczeństwo było jedynym właścicielem życia jednostki. Jeżeli nawet społeczeństwo przekazało poszczególnym ludziom pewien zakres wolności, to równie dobrze w każdej chwili mogło jej ich pozbawić<sup>5</sup>. Wynika z tego, że niegdyś społeczeństwo całkowicie dominowało nad swymi członkami, będąc zarazem bytem pierwotnym w stosunku do nich. Dopiero rozwiązanie amerykańskie odwróciło tę zależność, rodząc zarazem prawa indywidualne, które stały się źródłem inspiracji dla późniejszych libertarian.

Według Rand prawa indywidualne „są to pewne zasady moralne, które ustalają i sankcjonują wolność działania jednostki w otoczeniu społecznym”. Ich źródłem nie jest Bóg, ani społeczeństwo, lecz ludzka natura<sup>6</sup>. Równe prawa człowieka nie powinny być też traktowane jako dar od rządu. Cechują się one niezmiennością. Każdy jest w nie wyposażony z tytułu człowieczeństwa oraz zdolności do ponoszenia odpowiedzialności za swą działalność. Dlatego też nie jest przesadnie istotne, czy pochodzą one od Boga, czy natury<sup>7</sup>. Generalnie można by utożsamić je z prawami naturalnymi. Locke z pewnością wymieniłby więc prawo do życia, wolności i własności. Z kolei amerykańska konstytucja wyróżnia prawo do życia, wolności i poszukiwania szczęścia<sup>8</sup>.

## Prawo do życia

W ujęciu Rand istnieje tylko jedno prawo człowieka — jest nim prawo do życia. Wynikają z niego wszystkie kolejne prawa, w jakie wyposażone jest każde indywiduum.

Oznacza ono prawo do podejmowania działań podtrzymujących i wytwórczych. Jest to wolność poszukiwania wszystkiego, czego istota rozumna z natury potrzebuje, by podtrzymać, rozszerzyć i wypełnić własne życie, a także by cieszyć się życiem<sup>9</sup>.

Według Dawida Boaza prawo do życia jest konsekwencją mechanizmu samoposiadania, będącego dla libertarianizmu absolutną podstawą, punktem wyjścia. Dlatego też pozbawienie kogoś życia jest największą zbrodnią, jaką można popełnić wobec praw człowieka. Autor podkreśla, iż idea prawa do życia bywa dziś zniekształcana zarówno przez przedstawicieli prawicy, którzy utożsamiają je z ochroną nienarodzonych dzieci, stosując jako argument w walce z aborcją, jak i zwolenników lewicy, którzy uważają, że prawo do życia oznacza prawo do wszystkich rzeczy niezbędnych do życia, na przykład do pożywienia, ubrania, pracy i mieszkania. Oczywiście oba te ujęcia znacznie odbiegają od klasycznego rozumienia prawa do życia, które poprawnie interpretowane oznacza, że „każda osoba posiada prawo do podjęcia działań na rzecz rozwoju swojego życia, a nie prawo do wykorzystywania innych w celu zaspokojenia swych potrzeb”<sup>10</sup>. Głosi ono, że „człowiek ma prawo do utrzymywania się z własnej pracy, a nie, że inni będą łożyć na jego utrzymanie”<sup>11</sup>.

## Prawo do wolności

Idea prawa do życia nawiązuje bezpośrednio do działania, a przede wszystkim do wolności działania. Libertarianie, mówiąc o wolności, mają na myśli tak zwaną wolność negatywną, oznaczającą głównie brak przeszkód w prywatnym działaniu i możliwość dokonania wyboru. Oznacza ona

wolność od fizycznego przymusu, zniewolenia i ingerencji innych osób. W odniesieniu do każdej jednostki prawo to jest moralną sankcją natury pozytywnej. Człowiek ma wolność działania według własnego

uznania, z własnego wyboru i dla własnych celów. Prawo to nie nakłada na człowieka żadnych obowiązków dotyczących jego bliźnich, poza zobowiązaniem natury negatywnej: człowiek ma się powstrzymać od naruszania praw innych jednostek<sup>12</sup>.

Znajdujemy tu potwierdzenie założenia, w myśl którego człowiek może czynić to, na co ma ochotę; dopóty, dopóki nie narusza podobnego prawa innych osób. Wolność jednostki stanowi pojęcie kluczowe w określeniu jej podmiotowości. Jest ona koniecznym warunkiem moralnego działania człowieka.

Isaiah Berlin, który zasłynął z wprowadzenia podziału na wolność negatywną i pozytywną, postrzega tę pierwszą jako brak przymusu. Ten zaś utożsamiany jest z intencjonalną interwencją innych jednostek w przestrzeni, w której w przeciwnych okolicznościach podmiot mógłby działać samodzielnie. Problem polega na tym, że w dzisiejszych czasach wolność negatywna jest na różne sposoby ograniczana, naruszana, gwałcona — czy to przez rząd, czy przez rozbudowane instytucje państwowe, czy też programy świadczeń socjalnych i inne ustawodawstwa. Autor zakłada, że główną przyczyną owego ograniczania jest to, iż wolność nie jest jedyną pożądaną przez ludzi wartością. Nie należy jednak określać mianem wolności wszystkich zjawisk o pozytywnej konotacji. Sprawiedliwość i równość też są czymś korzystnym, ale nie oznacza to, że są tożsame z pojęciem wolności. Mimo to coraz częściej zdarza się, że dana jednostka musi zrezygnować z pewnego fragmentu swej wolności na rzecz sprawiedliwości. Jest to jawne zawężanie wolności z powodu osiągnięcia innych celów, lecz coraz więcej osób zdaje się tego nie dostrzegać. Właśnie takie posunięcie, polegające na rozciąganiu pojęcia wolności na wszystkie stany o dodatnim zabarwieniu, jest w ujęciu Berlina źródłem wolności pozytywnej: „wolimy nadać inny sens pojęciu wolności niż przyznać, że w imię innych wartości społecznych uznaliśmy za

konieczne ograniczenie wolności”<sup>13</sup>. Mimo szlachetnych intencji przyświecających wolności pozytywnej, polegającej początkowo na woli człowieka bycia swoim własnym panem, została ona wypaczona, co prowadziło nierzadko do tyranii państwowej, „zmuszania do wolności” bądź zmuszania ludzi do jakiegoś celu, do którego dążyliby, gdyby byli bardziej oświeceni<sup>14</sup>. Dlatego decyzję musi podjąć ktoś lepiej obeznany, czyli władza. Libertarianie powiedzą, że w ten sposób wolność negatywna, pod płaszczykiem swego pozytywnego odpowiednika, będzie naruszana przez państwo w imię sprawiedliwości, dobrobytu, równości pozycji itp.

Tak pojmowana koncepcja Berlina doczekała się wszakże wielu krytyków. Też Berlina, głoszącą, że wolność pozytywna i negatywna pozostają ze sobą w stałym konflikcie, odrzuca Wojciech Sadurski<sup>15</sup>. Według niego pojęcia te łączą się ze sobą. Niemniej jednak wydaje się, że libertarianie znacznie większą estymą darzą wolność w sensie możliwości wyboru i braku przeszkód w jego dokonywaniu, aniżeli wolności oznaczającej uprawnienia do czegoś.

## Prawo własności

Jeżeli założymy, idąc za przykładem Ayn Rand, że prawo do życia jest emanacją wszystkich innych uprawnień, wówczas dojdziemy do wniosku, że prawo własności jest tym, co umożliwia ich realizację. Innymi słowy, osiągnięcie jakichkolwiek praw w warunkach braku prawa własności byłoby nie-realne. Jeżeli bowiem człowiek, zgodnie z zasadą prawa do życia, ma podtrzymywać swą egzystencję, a jednocześnie nie dysponuje prawem do wytworów swej pracy, wówczas zostaje pozbawiony środków do życia.

Myslicielka twierdzi, że prawo własności jest przede wszystkim prawem do działania. Nie oznacza uprawnienia do jakiegoś przed-

miotu, lecz do jego wytworzenia tudzież do zarobienia środków na jego zakup.

Prawo własności nie zapewnia nikomu dochodów, ale jeśli człowiek je uzyska, to prawo to gwarantuje ich własność. Jest to prawo do nabywania, przechowywania i używania rzeczy materialnych, a także do dysponowania nimi<sup>16</sup>.

Każde ludzkie działanie wiąże się, w mniejszym lub większym stopniu, z własnością. Zatem stanowi ona konieczność. Własność w tym rozumieniu nie odnosi się tylko do ziemi czy pewnych dóbr materialnych. Jest nią w zasadzie wszystko, czego człowiek może używać, co może kontrolować i czym może dysponować<sup>17</sup>.

Filozof P. Sikora uważa, że własność jest symbolem indywidualnej wolności, umożliwiającym człowiekowi aktywność w sferze publicznej. To ona określa i determinuje decyzje, jakie podejmuje każdy człowiek. Libertarianie są przekonani, że definicja oraz teoria własności są niezbędne do określenia i opisanie wszystkich pozostałych kategorii z zakresu ekonomii. Podstawowe terminy ekonomiczne nie mogą zostać zdefiniowane z pominięciem własności. Co więcej, nie można mówić o żadnej wolności w sferze publicznej w oderwaniu od własności. Wolna jednostka konstituuje siebie i całą swą życiową działalność właśnie poprzez prywatną własność oraz pracę<sup>18</sup>.

Nabywanie, zagospodarowanie, dobrowolne umowy i kontrakty są zobiektywizowanymi konkretyzacjami prawa własności i w ten sposób oddolnie tworzą sferę publiczną, która nie jest już konstituowana werterykalnie przez władzę polityczną. Własność jest więc kategorią określającą zobiektywizowany wymiar działań człowieka. Własność obok wolności jest również wartością wynikającą z określeń, czym jest człowiek, a relacje między tymi aspektami podmiotowości fundują normatywny model etyczny, sprowadzający się do tezy, iż każdy powinien decydować o sobie samym i tym, co należy do niego, o ile nie ogranicza swoim postępowaniem podobnego prawa innych osób<sup>19</sup>.

To prowadzi do wniosku, że zarówno wolność, jak i własność nie mogą zostać odrzucone.

Jeszcze dalej posunął się Murray Rothbard, twierdząc, że nie ma żadnych innych praw z wyjątkiem prawa własności: każda jednostka jest właścicielem samej siebie (co z kolei wynika z samoposiadania). W związku z tym jedynym prawem człowieka, jakiego powinno się bronić w wolnorynkowym społeczeństwie, jest prawo do posiadania siebie samego oraz wynikające z niego prawo do wytworzonych przez siebie dóbr<sup>20</sup>.

Tymczasem Ayn Rand ostrzega, że nie ma żadnych praw ekonomicznych poza prawami własności i wolności handlu. Stworzenie jakiegoś szerszego katalogu praw ekonomicznych doprowadziłoby do unicestwienia praw politycznych. Mimo to prawa polityczne są coraz częściej przierzucane ze sfery politycznej na ekonomiczną, co rodzi ogromne problemy. Jeśli jedni nabywają prawa do owoców pracy innych, w takiej sytuacji ci ostatni zostają pozbawieni swoich praw. Nadanie uprawnienia jednej osobie nie może oznaczać jednoczesnego naruszenia praw kogoś innego. Prawo nie może obiecywać człowiekowi dóbr stworzonych przez innych. Stąd nie mówimy o prawie do pracy (człowiek będzie pracował, jeśli pracodawca zechce go zatrudnić), do posiadania domu (dom można kupić lub wybudować za własne środki), ani do sprawiedliwych zarobków i uczciwej ceny (te kształtowane są na rynku). Takie namnożenie praw prowadzi tylko do wyjąłowania prawdziwych praw indywidualnych<sup>21</sup>.

Alternatywą dla tak pojmowanej idei prawa własności jest zaproponowane przez T. Jeffersona prawo do poszukiwania szczęścia, które oznacza tyle, że każdy ma prawo do podejmowania działań, które przybliżą go do osiągnięcia pełni szczęścia, inni zaś nie powinni mu w tym przeszkadzać. Nie należy tego, rzecz jasna, rozumieć, że owi inni będą

nas uszczęśliwiali na siłę. Taka formuła prowadziłaby do ograniczania wolności ludzi poprzez zmuszanie ich do uszczęśliwiania pozostałych.

Wymienione prawa indywidualne (do życia, wolności i własności bądź do poszukiwania szczęścia), wyrastające z przekonania o samoposiadaniu, stanowią fundament myśli libertariańskiej, który określa i konstytuuje wolną jednostkę, nadaje jej godność oraz możliwość podejmowania decyzji dotyczących własnego życia, nauczając zarazem, że nie wolno bezpodstawnie krzywdzić innych, co z kolei przekłada się na zdolność do efektywnej, produktywnej i pokojowej egzystencji w otwartym społeczeństwie.

## Państwo minimalne jako instytucjonalna gwarancja praw indywidualnych

Wolne i otwarte społeczeństwo składa się z ludzi o różnych poglądach i preferencjach. Stąd nie można wykluczyć, że znajdą się w nim też tacy, którzy z różnych względów nie będą akceptowali libertariańskich pryncypiów, a co za tym idzie zanegują naczelną zasadę praw indywidualnych. To oznaczałoby, że prawa do życia, wolności i własności, w jakie wyposażona jest każda jednostka, są zagrożone. Wobec tego, powstaje pytanie, czy istnieje recepta na mechanizm gwarantujący ich obronę. Libertarianie nie są zgodni co do tego, jaki system miałby ją zapewnić.

Ma to związek z dystynkcją na nurt minarchistyczny i anarchistyczny, które różnią się w spojrzeniu na to, jaką rolę powinno odgrywać w tej materii państwo, a jaką rynek. Należy jednak podkreślić, że pojęcia anarchizm i minarchizm odnoszą się do sfery politycznej i nie mają nic wspólnego z krytyką kapitalizmu i wolnego rynku.

I tak minarchiści wychodzą z założenia, że prawa indywidualne, a zwłaszcza prawa własności muszą być chronione, natomiast funkcje policyjno-porządkowe (mające na celu ochronę tych praw), będące z natury kolektywne, nie mogą być skutecznie dostarczane przez rynek. Dlatego też instytucja nierynkowa, jaką jest rząd, powinna chronić wolny rynek. Minarchiści twierdzą, że jedyną właściwą i uzasadnioną funkcją rządu jest chronić jednostki przed agresją, czyli głównym narzędziem naruszania praw indywidualnych. Opowiadają się za państwem „stróżem nocnym”, które działałoby wyłącznie w tym obszarze, uważając zarazem, że wszystkie pozostałe usługi, które dziś świadczone są przez instytucje rządowe, powinny leżeć w gestii rynku. Nie zmienia to jednak faktu, że minarchiści akceptują istnienie rządu minimalnego, ograniczonego do ochrony prawa do życia, wolności i własności. Jeżeli jednak, twierdzą, rząd wykroczy poza tę sferę, automatycznie staje się on agresorem i gwałcicielem ludzkiej wolności<sup>22</sup>. Przedstawiona orientacja należy do najbardziej umiarkowanych i jest reprezentowana przez najwybitniejszych myślicieli libertariańskich z Ayn Rand i Robertem Nozickiem na czele.

David Osterfeld wyróżnia spojrzenie pośrednie pomiędzy minarchizmem a anarchizmem, nazywając je ultraminarchizmem. Za przedstawiciela tej frakcji uważa on Johna Hospersa, a za główny wyróżnik — stosunek do podatków. Hospers głosi bowiem, że podatki są gwałtem na prawie do własności, ponieważ państwo okrada obywateli z części owoców ich pracy, przeznaczając je na bliżej niesprecyzowane cele. Podatki powinny być więc dobrowolne — człowiek płaciłby je po dojsciu do wniosku, że leży to w jego interesie<sup>23</sup>. Co ciekawe, podobnego zdania jest A. Rand opowiadająca się za dobrowolnym opodatkowaniem, argumentując, że ludzie chętnie będą płacić za minimalne usługi rządu (ochrona praw do życia, wolności

i własności), które jednostce są niezbędne<sup>24</sup>. Ultraminarchista Hospers idzie jednak dalej i, w przeciwieństwie do minarchistów, wyraża mniemanie, iż policja również powinna zostać sprywatyzowana i służyć tylko tym, którzy wykupią u niej polisę<sup>25</sup>.

Najbardziej radykalnym odłamek w łonie libertarianizmu pozostaje anarchizm, którego zwolennicy wierzą, że rząd (a zatem i państwo) może być całkowicie zniesiony, a funkcje policyjno-porządkowe (które minarchiści przekazują rządowi) byłyby lepiej i mniej ryzykownie sprawowane za pośrednictwem wolnego rynku. To rynek ma chronić prawa do życia, wolności i własności. Instytucja ekonomiczna w postaci wolnego rynku ma z sukcesem zastąpić instytucję polityczną. Antypaństwowe elementy libertarianizmu zostają tu doprowadzone do ekstremum — następuje pełna eliminacja rządu i całkowite oparcie się na rynku. Orędownicy tej koncepcji argumentują, że usługi świadczone przez wolny i niczym nieskrępowany rynek byłyby nie tylko tańsze i bardziej efektywne od usług rządowych, ale przede wszystkim wykluczałyby ryzyko wystąpienia tyranii ze strony rządu wyposażonego w monopol na stosowanie przymusu. Powyższe poglądy doprowadziły do tego, że dziś ten typ libertarian określa się mianem „wolno-rynkowych anarchistów”, „anarchokapitalistów” czy „anarchistów indywidualistycznych”, opisując tych, którzy sprzeciwiają się rządowi, ale jednocześnie wspierają wolny rynek jako zasadniczy mechanizm koordynujący społeczną aktywność. Autor zwraca uwagę, że synteza indywidualistycznego leśferyzmu i anarchizmu była nie do pomyślenia dla tradycyjnych reprezentantów obu doktryn. Dziewiętnastowieczni liberałowie, głoszący prymat kapitalizmu, postulowali jednocześnie stworzenie rządu ograniczonego. Tymczasem negujący instytucje państwowe anarchiści odrzucali też kapitalizm, lokując się tym samym w obozie socjalistycznym i wzbudzając strach wśród klasycznych

liberałów. Anarchiści odrzucali bowiem w pierwszej kolejności właśnie kapitalizm jako ucieleśnienie zła, a dopiero w dalszej kolejności państwo, religię i tradycję<sup>26</sup>. To też anarchokapitalistów łączy z anarchistami wrogi stosunek do państwa i rządu, dzieli zaś spojrzenie na kapitalizm. Za klasyka tej frakcji uchodzi Rothbard.

Można zaryzykować stwierdzenie, że anarchokapitalizm stanowi ekstremum wewnątrz libertarianizmu, który sam w sobie jest już dość radykalny. Wobec takiej konkluzji, wydaje się, że najbardziej realną i zdroworozsądkową opcją, na którą można się zgodzić, jest minarchizm głoszący postulat rządu minimalnego. Dlatego też warto przyrzeć się tej orientacji nieco bliżej.

W swych rozważaniach na temat rządu i konstytucji libertarianie minarchistyczni pozostają pod przemożnym wpływem rozwiązań wprowadzonych przez ojców-założycieli USA. Zdaniem Boaza terminy „państwo” i „rząd”, mimo że używane są w USA zamiennie, odnoszą się do dwóch różnych instytucji:

Rząd jest instytucją powstającą na mocy ogólnego porozumienia, służącą do rozstrzygnięcia sporów, ochrony naszych praw i realizowania pewnych potrzeb danej wspólnoty. [...] Państwo z kolei jest organizacją przymusu zapewniającą sobie monopol na używanie siły fizycznej na pewnym obszarze geograficznym i wykorzystującą swą władzę w stosunku do ludzi tam zamieszkujących. Śmiałość i geniusz Ojców-Założycieli polegał na próbie stworzenia rządu, który nie byłby państwem<sup>27</sup>.

Innym razem twierdzi on: „Prawdopodobnie największym wkładem Ameryki w ochronę indywidualnych praw i rządów prawa jest Konstytucja”<sup>28</sup>. Te dwa cytaty uwydatniają pozytywny stosunek i szacunek libertarian dla dobrowolnie powołanego rządu, związanego konstytucją oraz niechęć do państwa opartego na monopolu i przymusie.

Z kolei Ayn Rand definiuje rząd jako instytucję mającą wyłączną moc prawną,

by wcielać w praktyce pewne reguły porządku społecznego, które obowiązywałyby na danym terenie. Jego działalność nierozdzielnie wiąże się z funkcjonowaniem społeczeństwa. Jeżeli zaś ludzie chcą żyć w wolnym, pokojowym i produktywnym społeczeństwie, niezbędne jest, by uznali zasadę praw indywidualnych. Z tego wynika, że cechą charakterystyczną cywilizowanego społeczeństwa jest to, że jego członkowie kierują się nie przemocą, lecz rozumem. Przemoc zaś dozwolona jest jedynie jako działanie odwetowe, które stanowi imperatyw moralny — gdyby bowiem społeczeństwo zaniechało stosowania przemocy w celu samoobrony, stałoby się bezradne wobec wszelkiej maści przestępców i skazałoby się na upadek.

Tu jednak pojawia się niezwykle istotne zastrzeżenie. Otóż użycie przemocy, nawet w warunkach samoobrony, nie może zależeć od arbitralnej decyzji jednej osoby. Zrodziłoby to atmosferę permanentnego strachu i zagrożenia, gotowości do walki, przypominającą Hobbesowską wojnę wszystkich ze wszystkimi<sup>29</sup>.

Odwetowe użycie przemocy wymaga obiektywnych zasad śledztwa w celu stwierdzenia, że zbrodnia została popełniona i wskazania jej sprawcy, a także obiektywnych przepisów określania kar i form ich wykonywania. Ludzie, którzy ścigają zbrodniarzy bez takich zasad, są linczującym motłochem<sup>30</sup>.

Aby usunąć zjawisko przemocy ze stosunków społecznych, konieczne jest powołanie pewnej instytucji, której ludzie mogliby przekazać obronę swych praw według zbioru obiektywnych bezosobowych zasad.

W tym właśnie celu powstaje rząd: „Wykluczenie przemocy (ze stosunków społecznych) jest zadaniem rządu, zadaniem podstawowym i jedynym moralnym uzasadnieniem oraz przyczyną, dla której rząd jest potrzebny”<sup>31</sup>. Dzięki powołaniu rządu możliwe jest wyeliminowanie przemocy. W ten sposób rząd zabezpiecza prawa indywidu-

alne obywateli, ponieważ prawa człowieka można naruszyć wyłącznie poprzez zastosowanie przemocy fizycznej. Dysponuje on monopolem na użycie przemocy i kieruje się bezosobowymi prawami. Obrona praw jednostki, jako główny i jedyny cel funkcjonowania rządu, powinna być jedynym przedmiotem prawodawstwa. Zatem cały proces legislacyjny ma mieć na uwadze ochronę praw indywidualnych<sup>32</sup>.

Władza rządu opiera się na zgodzie i akceptacji rządzonych. Relacja ma wobec tego charakter dobrowolny, co wyklucza ryzyko wystąpienia tyranii. Innymi słowy, rząd nie pełni funkcji władcy, lecz jest sługą swych obywateli. Nie dysponuje on żadnymi uprawnieniami poza tymi, które przekazali mu obywatele. Z kolei społeczeństwo, nad którym rozpościera się rząd, jest zmuszone zaakceptować zasadniczą regułę nakazującą zrezygnować ze stosowania przemocy fizycznej i wręczyć rządowi swe prawo do samoobrony. Reasumując, funkcje tak pojmowanego rządu można by sprowadzić do trzech podstawowych kategorii: (1) policja mająca za zadanie bronić jednostki przed przestępcami; (2) siły zbrojne broniące społeczeństwo przed najeźdźcami z zewnątrz; (3) sądy rozstrzygające spory między obywatelami<sup>33</sup>.

Pomimo dobrodziejstw, jakie oferuje rząd, libertarianie zdają sobie sprawę, że jest on zarazem największym potencjalnym zagrożeniem dla praw człowieka. Jeżeli zacznie wykroczać poza swe funkcje, zawłaszczając kolejne sfery życia i ingerując w prywatne sprawy obywateli, stanie się niebezpieczny. Dlatego konieczny jest mechanizm, który zagwarantuje ograniczony rząd. Tym ograniczeniem staje się konstytucja chroniąca obywateli przed nadużyciami ze strony rządu. Jak już wspomniano, jedynym zadaniem rządu jest ochrona praw indywidualnych. Ojcowie założyciele mieli świadomość, iż rząd jest niezbędny, jednakowoż podjęli próbę opracowania takiej konstytucji, która zawężyłaby jego rolę tylko do realizacji tego konkretnego celu. Jednostki na mocy

konstytucji przekazują rządowi władzę ochrony praw. Konstytucja USA nie stanowi przekazania pełni władzy rządowi. Co więcej, wszelkie uprawnienia rządu zostały wyraźnie wyszczególnione w artykule I, dział 8. W związku z tym uprawnienia rządu są: po pierwsze przekazane, po drugie zaś wyszczególnione, co z kolei decyduje o ich ograniczeniu. Instytucje rządowe mogą więc działać wobec jednostki tylko w takim zakresie, w jakim upoważnia je do tego konstytucja. Powtarzając za Ayn Rand, rząd ma tyle władzy, ile przekazał mu jej naród za pośrednictwem ustawy zasadniczej, która

precyzuje, jakie uprawnienia przysługują rządowi, i przynajmniej przemilcza te, które nie przysługują. Konstytucja tworzy zarówno uporządkowane procedury dla działań rządu, jak i, co ważniejsze, systemy kontrolujące jakiegokolwiek próby wykroczenia poza jej postanowienia<sup>34</sup>.

## Państwo minimalne w ujęciu Roberta Nozicka

Mając na uwadze wypaczenia, jakie niesie ze sobą rzeczywistość, libertarianie orientacji minarchistycznej tworzą modele teoretyczne państwa i rządu. Spośród nich największą sławę i uznanie zdobyła koncepcja państwa minimalnego autorstwa Roberta Nozicka. Autor wychodzi z założenia, że klasyczne liberalne państwo, porównywane do stróża nocnego chroniącego prawa indywidualne, „wydaje się mieć” charakter redystrybutywny. Skłania go to do wysunięcia tezy, iż jest możliwe istnienie tworu będącego wartością pośrednią pomiędzy państwem stróżem nocnym a tak zwanym prywatnym stowarzyszeniem obronnym, tworzonym oddolnie przez jednostki kierujące się mechanizmem samoposiadania i samorealizacji, stowarzyszeniem mającym na celu zapewnienie swym klientom ochrony samego siebie, a także ich własności. Jako



że państwo — stróż nocny często bywa określane mianem minimalnego, dlatego też ów nowy twór nosi nazwę państwa ultraminimalnego<sup>35</sup>.

Zanim jednak ono powstanie, mamy do czynienia z wolnorynkowym społeczeństwem anarchistycznym, w którym występują różnorodne prywatne instytucje usługowe. Ale prywatne agencje obronne tym różnią się od pozostałych, że w ich kompetencji leży użycie przemocy wobec tych, którzy naruszają prawa ich klientów. To zaś może doprowadzić do sytuacji, w której poszczególne agencje obronne, chroniąc swych klientów, będą popadać ze sobą w konflikty. W rezultacie takich oto utarczek krystalizuje się tzw. dominująca agencja obronna, która konsekwentnie eliminuje konkurencję i staje się jedyną organizacją tego typu na danym terenie<sup>36</sup>.

To, zdaniem Nozicka, konstytuuje państwo ultraminimalne, które

zachowuje monopol na używanie siły — z wyjątkiem tej, która jest niezbędna do bezpośredniej samoobrony, a zatem wyklucza indywidualny (lub grupowy) odwet za zło i wymierzenie zadośćuczynienia. Jednakże ochronę i usługi polegające na egzekwowaniu prawa zapewnia tylko tym, którzy wykupią odpowiednie polisy<sup>37</sup>.

Monopol ów zdobywa, działając zgodnie z prawem popytu i podaży oraz eliminując konkurencję. Znamienne jednak jest to, że dostarcza ono usług tylko tym, którzy za to zapłacili (klienci nie mogą już prywatnie dochodzić sprawiedliwości — robi to za nich organizacja).

Wobec tego w ramach państwa ultraminimalnego mogą istnieć nieklienci, którzy nie są objęci ochroną i którzy próbując egzekwować sprawiedliwość u klientów państwa na własną rękę, ściągają na siebie wielkie ryzyko. Stąd państwo ultraminimalne musi wkrótce przerodzić się w państwo minimalne, właśnie dlatego, że w tym pierwszym wariancie nieklienci ciągle mają prawo wymierzać „prywatną sprawiedliwość”. Ale wiedza, że w ramach tego systemu funkcjonują klien-

ci państwa ultraminimalnego, którzy je akceptują, rodzi obawę, że nieklienci nigdy nie będą mieli pewności, gdzie i kiedy otrzymają uderzenie odwetowe ze strony państwa. To zaś wprowadza społeczeństwo w atmosferę permanentnego strachu. Toteż dominująca agencja obronna (państwo ultraminimalne) może wówczas zakazać nieklientom używania siły w celach obronnych wobec klientów. Nie oznacza to wszakże, że owi nieklienci, nazywani też wolnymi jeźdźcami, zostaną bezbronni, ponieważ wprowadzona przez Nozicka zasada kompensacji głosi, iż klienci agencji obronnej muszą zrekompensować im wady i niedogodności wynikające z nałożonego na nich zakazu stosowania siły (w celu obrony swych praw).

Nozick jest przekonany, że najmniej kosztowną metodą kompensacji, byłoby otoczyć nieklientów obroną przed sytuacjami konfliktowymi, którą to obroną opłacaliby klienci państwa ultraminimalnego<sup>38</sup>. To z kolei stanowi uzasadnienie dla państwa minimalnego, które

jest tożsame z państwem ultraminimalnym uzupełnionym o friedmanowską koncepcję bonów finansowych z dochodów podatkowych. Zgodnie z tą koncepcją wszyscy ludzie (albo niektórzy — na przykład potrzebujący) otrzymują opłacone z podatków bono, które mogą wykorzystać jedynie na zakup polisy ochronnej od państwa ultraminimalnego<sup>39</sup>.

Obejmuje więc ono ochroną wszystkich ludzi, również tych, którzy za to nie płacą. Dzięki temu przemoc zostaje wykluczona ze stosunków społecznych, a każda jednostka ma zagwarantowaną ochronę swych praw w podstawowym zakresie.

Tu jednak pojawia się problem. Jak już bowiem wspomniano na wstępie, tak postrzegane państwo minimalne „wydaje się redystrybutywne”, ponieważ zmusza swych klientów do płacenia za ochronę „wolnych jeźdźców”. Co więcej, redystrybucja ta, mająca na celu obronę całego społeczeństwa, jest jedyną uzasadnioną redystrybucją. Ale

dłaczego libertarianie, którzy *a priori* negują zasadność redystrybucji, uzasadniają tę redystrybucję jako wyjątek? I dlaczego akurat ochrona społeczeństwa ma być owym uzasadnieniem?

Można by rzec, iż jest to swoista prowokacja ze strony Nozicka. Twierdzi on mianowicie, że trzeba znaleźć racjonalne wytłumaczenie, dlaczego redystrybucja dochodów w celu ochrony „wolnych jeźdźców” jest jedyną usprawiedliwioną redystrybucją.

Kiedy już znajdzie się takie uzasadnienie, może okazać się, że owo zapewnienie usług ochronnych wcale nie jest redystrybutywne. Dokładniej, termin redystrybutywny dotyczy typów uzasadnień dla danego układu niż samego układu. Posługując się elipsą, możemy nazwać jakiś układ redystrybutywnym, jeśli jego główne konstytutywne uzasadnienia mają naturę redystrybutywną. Znalezienie niezbędnych uzasadnień nieredystrybutywnych skłoniłoby nas do porzucenia owej etykiety<sup>40</sup>.

Chodzi więc o znalezienie jakiegoś nieredystrybutywnego uzasadnienia, które zaakceptowałyby fakt, że jedni zapewniają ochronę drugim. Wynika z tego, że układ, na jakim opiera się państwo minimalne, tylko z pozoru ma charakter redystrybutywny.

W rzeczywistości jego prawdziwym uzasadnieniem jest opisana już zasada kompensacji. To ona leży u podstaw państwa minimalnego. Otóż aby dominująca na danym terenie agencja obronna cieszyła się mianem państwa minimalnego, musi spełnić dwa podstawowe warunki. Pierwszym jest posiadanie niezbędnego zakresu „monopolu na używanie siły [...]”. Jest [on] jedynym powszechnie skutecznym egzekutorem zakazu używania przez innych niepewnych procedur egzekucyjnych i nadzoruje je<sup>41</sup>. Gdy warunek ów zostaje spełniony, zbiorowość zajmująca dane terytorium nie ma prawa dochodzić sprawiedliwości na własną rękę. Przemoc zostaje wykluczona. Drugi warunek to ochrona

prawa wszystkich na tym terytorium, nawet jeśli owa powszechna obrona mogłaby być zapewniona jedynie na sposób redystrybutywny [...]. Ochrona na swym terytorium tych nieklientów, którym zakazuje samodzielnego stosowania procedur egzekucyjnych wobec jego klientów, z którymi mają do czynienia nawet wówczas, gdy taka ochrona musi być finansowana na sposób jawnie redystrybutywny przez owych klientów<sup>42</sup>.

Jeżeli bowiem osoba, która nie wykupiła ochrony u agencji obronnej, nie może dochodzić sprawiedliwości u jej klientów, gdyż spotka się to z reakcją agencji, oznacza to, że jej sytuacja ulega pogorszeniu. Tak więc zasada kompensacji wymaga, by ci, którzy są klientami agencji i w ten sposób powiększają swe bezpieczeństwo, zadośćuczynili tym, którzy klientami agencji nie są i wobec tego mają zakaz czynienia rzeczy ryzykownych za wyrządzone im krzywdy.

Uzasadnienie owo do złudzenia przypomina łagodny warunek *provisio* z teorii sprawiedliwości Nozicka. Aby bardziej uwypuklić swą tezę, Nozick przytacza kolejną hipotetyczną sytuację. Otóż można wyobrazić sobie, że na rynku dostępne są polisy dwójakiego rodzaju. Pierwsza z nich oferuje usługobiorcy ochronę przed osobami, które mogłyby u niego dochodzić sprawiedliwości. Druga z kolei gwarantuje jedynie obronę przed przestępstwami w rodzaju kradzieży, pobicia, zabójstwa itp.

Skoro tylko przez wzgląd na tych z pierwszym rodzajem polisy innym nie wolno indywidualnie dochodzić sprawiedliwości, jedynie więc od nich będzie się oczekiwać rekompensaty dla osób z zakazem indywidualnej egzekucji za wyrządzone im niedogodności. Tylko posiadacze drugiego rodzaju polisy nie będą musieli płacić za obronę innych, tym samym nie musząc nikomu niczego rekompensować<sup>43</sup>.

Mysliciel podkreśla, że perspektywa ochrony przed prywatnym odwetem ze strony innych jest na tyle kusząca, że większość

ludzi będzie wolała wydać nieco większą sumę i nabyć polisę pierwszego typu.

Dodać należy, że dominująca agencja staje się państwem, gdy obejmuje dane terytorium, na którym zamieszkuje „więcej niż garstka ludzi”. Ponadto musi być ono wyłącznym dysponentem przemocy<sup>44</sup>. Nozick jest więc zwolennikiem koncepcji minarchistycznej. Uważa, że dostarczanie usług ochronnych jest jedyną poprawną funkcją państwa. Wszystko to, co znajduje się powyżej państwa minimalnego, włączając w to system podatkowy, stanowi gwałt na prawach indywidualnych. Państwo minimalne jest najbardziej rozległym państwem, jakie może być usprawiedliwione bądź uzasadnione<sup>45</sup>. Stanowi ono instytucjonalną gwarancję obrony praw człowieka.

## Prawa kolektywne i społeczeństwo

Stanowisko libertariańskie wobec wszelkich dodatkowych uprawnień przysługujących grupom jest co najmniej sceptyczne. A. Rand stwierdza otwarcie, że przesunięcie koncepcji uprawnień ze sfery jednostkowej w dziedzinę kolektywną prowadzi do sytuacji, że zamiast praw człowieka pojawiają się rządy tłumu. Mało tego, samo określenie „prawa kolektywne” jest swoistą sprzecznością. Wynika to z przyjęcia atomistycznej koncepcji społeczeństwa.

Grupa nie może mieć uprawnień innych niż prawa poszczególnych jej członków. W wolnym społeczeństwie prawa danej grupy wynikają z uprawnień jej członków, są zastosowaniem praw indywidualnych ludzi, którzy dobrowolnie i samodzielnie decydują się na zawarcie ze sobą umownego porozumienia<sup>46</sup>.

Wobec tego oczywiście jest, że grupa sama w sobie nie ma żadnych praw tylko z tego tytułu, że jest grupą. Jednostka,

zasilając jej szeregi, nie nabywa żadnych nowych przywilejów ani też nie traci tych uprawnień, którymi cieszyła się przed akcesem. W odniesieniu do grup, w tym również społeczeństwa, naczelną zasadą pozostaje więc zasada praw indywidualnych. To ona jest moralnym fundamentem ich powstawania. Zbiorowości, które negują ową zasadę, nie zasługują na miano grupy, lecz co najwyżej bandy lub motłochu. Pojęcie praw kolektywnych nie może znaleźć uzasadnienia między innymi dlatego, że opiera się na założeniu, iż pewnym ludziom należą się dane uprawnienia, podczas gdy inni są ich pozbawieni<sup>47</sup>.

Takie spojrzenie na społeczeństwo (które, co oczywiste, jest zbiorowością) i jego strukturę ma długą tradycję, sięgającą jeszcze klasycznego liberalizmu. Bardzo wyrażne są tu wpływy myśli A. de Tocqueville’a, który przede wszystkim nakazywał odróżniać władzę od społeczeństwa, wobec którego miałyby ona pełnić funkcję służebną. Z kolei człowiek nie przystępuje do społeczeństwa dlatego, że jest słaby, lecz dlatego, że jako osoba racjonalna dostrzega wymierne korzyści wynikające z egzystowania w stanie społecznym. Władza ma zaś za zadanie utrzymać społeczny porządek. Problemy występują dopiero wtedy, gdy władza przestaje służyć społeczeństwu jako całości, a realizuje partykularne interesy danej grupy bądź jednostki. Najważniejsze jest jednak to, że interes społeczeństwa, rozumianego jako pewna abstrakcyjna całość, nie może być uzasadnieniem poczynań rządu, ponieważ podstawą społeczeństwa zawsze jest jednostka. W związku z tym każdy orędownik wolności i godności musi bronić praw jednostki, czyli praw indywidualnych, nie dopuszczając zarazem, by władza społeczna ignorowała je na rzecz ogólniejszych bądź całościowych poczynań<sup>48</sup>. Nie wolno zapominać, że podstawowym składnikiem społeczeństwa jest jednostka wyposażona w swe

prawa. Bez takich jednostek społeczeństwo nigdy by nie zaistniało. Kazał o tym pamiętać zarówno Tocqueville, jak i libertarianie. Traktowanie społeczeństwa jako pewnej abstrakcyjnej całości, dysponującej innymi uprawnieniami niż tworzące je jednostki, doprowadziłoby do redukcji indywidualum do roli niewiele znaczącego trybiku. Tak więc libertarianie nie negują społeczeństwa i jego roli. Wręcz przeciwnie, akceptują je oraz dostrzegają zalety wynikające z uczestnictwa w społeczeństwie. Jest jednak pewien warunek. Społeczeństwo musi opierać się na prawach indywidualnych.

## Kategoria równości

O ile libertarianie, podobnie jak liberałowie, opowiadają się za równością wobec prawa i równością szans, o tyle nie mogą oni zaakceptować coraz częściej wysuwanego dziś postulatu równości pozycji bądź równości materialnej. Libertarianizm, tak jak neoliberalizm, potępia wszelkie interwencje państwa mające na celu likwidację skrajnych nierówności. Stąd sceptycyzm neoliberalistów i libertarian wobec równości nie może być niczym zaskakującym<sup>49</sup>.

Próbę obnażenia absurdalności hasła równości pozycji podjął Milton Friedman. W jego opinii, równość pozycji zrodziła się w początkach XX wieku i oznacza nie równość szans, lecz równość rezultatów, sprowadzając się do metaforycznego stwierdzenia, że „każdy powinien ukończyć wyścig w tym samym czasie”<sup>50</sup>. Celem tak rozumianej równości ma być rzekoma sprawiedliwość, pojęcie, które w ustach orędowników równości brzmi niejasno i enigmatycznie. Równość pozycji pod zasadniczymi względami różni się od dwóch pozostałych typów (równości wobec prawa i równości szans) akceptowanych przez libertarian.

Główny problem polega na tym, że kroki zmierzające do zagwarantowania równości

osobistej i równości szans wzmacniają jednocześnie wolność, podczas gdy charakterystyczny dla równości pozycji postulat „sprawiedliwych udziałów dla wszystkich” tę wolność ogranicza. Nie jest to jedyny problem związany z taką koncepcją. Kolejnym problemem jest odpowiedź na pytanie, kto miałby decydować, co jest sprawiedliwe. Poza tym, jeżeli sprawiedliwość nie oznacza identyczności, wówczas zatracą ona swój obiektywny charakter, przez co wszelkie dyskusje na jej temat będą miały charakter interpretacyjny. Nawet jeśli udałoby się doprecyzować, kto będzie określał „sprawiedliwość”, to wówczas okaże się, że ci podejmujący decyzję, jakie udziały są sprawiedliwe, będą narzucać swą wolę innym i odbierać nadwyżkę dóbr, a zatem staną się swego rodzaju elitą, co z kolei będzie zaprzeczeniem idei równości.

Friedman wskazuje na kolejny ważny problem — w systemie społecznym opartym na równości pozycji nie wiadomo, na jakiej zasadzie przydzielać ludziom role społeczne i zawodowe. Skoro bowiem wszyscy i tak osiągną równy rezultat, należy się spodziewać, że niewiele osób będzie chciało zajmować się trudną, wymagającą wysokich kwalifikacji profesją (taką jak na przykład lekarz), która będzie nagradzana na równi z zajęciem zamiataacza ulic. Najprawdopodobniej w takim układzie konieczna byłaby jakaś forma przymusu, która, jak wiadomo, naruszałaby podstawowe prawo człowieka do wolności (negatywnej)<sup>51</sup>.

Nie oznacza to wszakże, że Friedman uważa równość jako taką za zjawisko z natury złe i szkodliwe. Byłby on w stanie uznać równościowe postulaty, gdyby równość ta pomagała, zamiast przeszkadzać w osiągnięciu celów. Tak jednak nie jest, wobec czego domaganie się jej za wszelką cenę nie ma uzasadnienia moralnego. Nie wolno traktować równości jako celu samego w sobie i wartości nadrzędnej. Społeczeństwo, które wyżej ceni sobie równość (pozycji)

niż wolność, nie osiągnie ani jednego, ani drugiego. Odgórne zaprowadzanie powszechnej równości musi przecież wiązać się z pewnym przymusem, który z kolei rujnuje wolność — wartość dla libertarian naczelną. Jeżeli już chcemy dążyć do równości, to tylko za pomocą mechanizmów wolnorynkowych.

Friedman nie atakuje równości realnej i nie ma nic przeciwko społeczeństwu o zmniejszonych kontrastach w statusie i bogactwie. Mierzi go tylko równość jako zasada operacyjna, jako program praktyczny, gdyż jak twierdzi, dokonuje się ona przez odebranie jednemu, a danie drugiem<sup>52</sup>.

Można więc stwierdzić, że równość sama w sobie, jako pewien cel lub ideał, jest czymś pożądanym i szlachetnym, jednakże środki, jakie państwo podejmuje do jej osiągnięcia, są niemoralne, ponieważ opierają się na przymusie i naruszaniu wolności (zasada zabrać jednym, by przekazać drugim). Ponadto są nieskuteczne, ponieważ od kilkudziesięciu lat państwo opiekuńcze nie potrafi zrealizować postulatu równościowego. Tendencję tę doskonale obrazuje wypowiedź Georges'a Burdeau, który dążenie do równości nazwał „szlachetnością celów zneutralizowaną bezsilnością co do środków”<sup>53</sup>. Państwo jest bezradne w swych staraniach o zaprowadzenie wolności. Coraz bardziej wymyślne programy rządowe wymagające ogromnych nakładów okazują się nieefektywne. Dlatego też należałoby, zdaniem libertarian, zrezygnować z aktywnej polityki rządu na rzecz dobrowolnej i prywatnej działalności charytatywnej. Według Friedmana redystrybucja może być czymś pozytywnym, jeżeli polega na tym, że ktoś z własnej woli decyduje się przekazać część swego majątku na rzecz potrzebujących. Niedopuszczalna natomiast jest sytuacja, w której państwo w imię powszechnej równości zmusza część społeczeństwa, by współfinansowała pozostałych. Widać więc, że libertarianie odrzucają wszelkie metody niwelowania nierówności

(również podatek progresywny), z wyjątkiem tych, które opierają się na dobrowolnej decyzji ze strony tych, którzy mieliby płacić<sup>54</sup>. Szczególny rozkwit filantropii i prywatnej działalności charytatywnej nastąpił, według Friedmana, w USA na przełomie XIX i XX wieku, kiedy to z inicjatywy ludzi zamożnych powstawały liczne domy opieki społecznej, szpitale, sierocińce i inne instytucje dobroczynne. Dlatego nie można mówić o sprzeczności między wolnym rynkiem a realizacją szeroko pojętych celów społecznych. Kapitalizm nie znajduje się też w opozycji do mechanizmu współczucia wobec skrzywdzonych przez los. Najważniejsze jest to, by system opierał się nie na przymusie, lecz na chęci niesienia pomocy. Czym innym bowiem jest to, że 90 procent społeczeństwa wyraża wolę nałożenia na siebie podatku celem niesienia pomocy pozostałym 10 procentom (ten sposób ostatecznie można zaakceptować, opiera się bowiem na autonomicznej decyzji), a czym innym sytuacja, gdy 80 procent głosuje za opodatkowaniem 10 procent najbogatszych, by wspomóc 10 procent najuboższych — jest to zaprzeczenie wolności, ponieważ ci, którym nakazano płacić, nie mają w tej kwestii nic do powiedzenia. Decyzja została podjęta za ich plecami<sup>55</sup>.

Z pojęciem równości pozycji i sprawiedliwych dochodów wiąże się jeszcze jedno zagrożenie, o którym pisze Friedman. Otóż w wolnym społeczeństwie, odpowiedzialność za swe decyzje i ryzyko ponosi sama jednostka. W systemie opartym na równości dochodów odpowiedzialność za jednostkę przejmuje państwo, które musi zapewnić jej bezpieczeństwo socjalne. Istnieje więc uzasadniona obawa, że jeśli państwo jest odpowiedzialne za decyzje podejmowane przez ludzi, to będzie starało się ono ograniczać możliwość podejmowania indywidualnych wyborów bądź decydować za członków społeczeństwa. To zaś całkowicie zrujnuje wolność jednostki<sup>56</sup>.

## Sprawiedliwość

Równość nierozzerwalnie wiąże się z pojęciem sprawiedliwości i wraz z nim stanowi integralną część refleksji dla większości doktryn politycznych. Kluczem do określenia tego, co sprawiedliwe, jest odpowiednia interpretacja równości<sup>57</sup>. Znając już stanowisko libertarian wobec tej ostatniej, nietrudno domyślić się, iż libertarianńska koncepcja sprawiedliwości może wzbudzać liczne kontrowersje. Wielu uczonych zarzuca klasycznemu liberalizmowi, którego prawowitym spadkobiercą jest libertarianizm, że nie przywiązuje dostatecznej wagi do zagadnienia sprawiedliwości. Przedstawiciele orientacji lewicowych uważają, że to, co liberałowie klasyczni oraz libertarianie nazywają sprawiedliwością, w istocie nie ma ze sprawiedliwością kompletnie nic wspólnego. Zwraca się uwagę, że postulowana przez liberałów i libertarian formalna równość szans jest niweczona przez rzeczywiste nierówności, co uniemożliwia osiągnięcie sprawiedliwości. Najcięższy zarzut wobec liberalnej (i libertarianńskiej) teorii sprawiedliwości głosi, że jest pozbawiona elementarnego poczucia przyzwoitości i moralności: „Oto w świetle liberalizmu klasycznego nie jest niesprawiedliwością, gdy jednostka słaba umiera w nędzy, jest nią natomiast progresywny podatek dla bogacza”<sup>58</sup>.

Pomimo oskarżeń o swoistą amoralność, egoizm i elitaryzm, zarówno neoliberalizm, jak i libertarianizm koncentrują się na zagadnieniu sprawiedliwości i z mniejszym lub większym sukcesem podejmują próby obalenia tychże zarzutów. Za sztandarową dla neoliberalizmu koncepcję sprawiedliwości uchodzi teoria sprawiedliwości komutatywnej autorstwa Friedricha A. von Hayeka, z kolei najbardziej reprezentatywna dla libertarianizmu jest bezsprzecznie tak zwana „teoria upoważnienia” Roberta Nozicka zaprezentowana na łamach jego

klasycznej już pracy *Anarchia, państwo i utopia* z 1974 roku.

Teoria ta jest odpowiedzią Nozicka na teorię sprawiedliwości zawartą w książce o tym samym tytule autorstwa innego liberała J. Rawlsa:

Rawls zarysował w niej spójny zespół zasad politycznej sprawiedliwości, oparty na hipotetycznej umowie społecznej z innymi ludźmi, nie znającymi swej rzeczywistej pozycji społecznej. W takiej osobliwej sytuacji, gwarantującej bezstronność, zdaniem Rawlsa, ludzie umówiliby się co do gwarancji równej wolności, równości szans i takiego rozdziału dóbr ekonomicznych, by nierówność na dłuższą metę była w interesie osób najmniej uprzywilejowanych<sup>59</sup>.

Ów ostatni warunek głoszący, iż nierówności powinny być urządzone tak, by największe korzyści odnosili z nich ludzie najmniej uprzywilejowani, jest nie do przyjęcia dla Nozicka. Oznaczałby bowiem jakąś redystrybucję dóbr. Według Nozicka redystrybucja nie jest sprawiedliwa. Ze względu na swój asymetryczny charakter przynosi korzyści tylko jednej stronie. Opiera się na odebraniu dóbr jednym i przekazaniu ich drugim<sup>60</sup>.

Dlatego też Nozick opracował własną koncepcję, która byłaby „próbą zagwarantowania sprawiedliwości w oparciu o pewną procedurę”<sup>61</sup>. Stąd często mówi się o „proceduralnym ujęciu sprawiedliwości”. Teoria Nozicka składa się z dwóch zasadniczych części.

Pierwsza z nich nosi nazwę „teorii sprawiedliwych udziałów” bądź „sprawiedliwego posiadania”. Jej kwintesencję autor zawarł w trzech następujących zdaniach:

1. Osoba, która nabywa dobra zgodnie z zasadą sprawiedliwego nabywania, jest uprawniona do posiadania tego dobra.
2. Osoba, która nabywa dobra zgodnie z zasadą sprawiedliwego transferu dóbr, od kogoś upoważnionego do posiadania (tego dobra), jest uprawniona do posiadania tego dobra.

3. Nikt nie jest uprawniony do posiadania dobra, z wyjątkiem wielokrotnego stosowania punktów 1 i 2<sup>62</sup>.

Uzupełnienie stanowi tu zasada rekompensaty. W myśl tej zasady osoba, która zdobyła dane dobro w sposób nieuprawniony, powinna dokonać zadośćuczynienia pokrzywdzonemu. Owa formuła wyraźnie określa, że sprawiedliwość w ujęciu libertariańskim nie odnosi się do rozdziału dóbr, czyli redystrybucji, lecz sposobu wejścia w ich posiadanie. Reguły sprawiedliwości nie przyjmują wobec tego klasycznego kształtu „każdemu według...”, lecz precyzują możliwości nieuprawnionego zawłaszczania dóbr (kradzież, oszustwo, przemoc itp.). Innymi słowy o sprawiedliwości możemy mówić wówczas, gdy ludzie weszli w posiadanie danego dobra w sposób legalny, a więc sprawiedliwy. Treść zasady można przedstawić następująco: „Od każdego według tego, co postanowił on robić, każdemu według tego, co robi on dla siebie [...] i co inni postanowią zrobić dla niego”<sup>63</sup>. Dostrzec tu można pewien aspekt historyczny sprowadzający się do wniosku, że jeśli dana jednostka przyłączyła dane dobro do swej własności w sposób legalny (sprawiedliwy), to automatycznie dysponuje prawem do tegoż dobra i byłoby czymś wielce niewskazanym ingerować w taką własność<sup>64</sup>. Zwracamy więc uwagę głównie na to, jak doszło do nabycia przedmiotu.

Druga część odnosi się natomiast do zasady sprawiedliwości rozdzielczej i przyjmuje postać następującą:

Dystrybucja jest sprawiedliwa, jeśli każdy jest uprawniony do posiadania dóbr, które posiada w ramach tego podziału. Dystrybucja jest sprawiedliwa jeśli wyrasta z innego sprawiedliwego podziału za pomocą środków legalnych. Legalne środki przechodzenia od jednego podziału do drugiego są określone przez zasadę sprawiedliwego transferu. Legalne pierwsze przejście jest określane przez zasadę sprawiedliwego nabywania. Cokolwiek powstaje

ze sprawiedliwej sytuacji za pomocą sprawiedliwych działań jest samo w sobie sprawiedliwe<sup>65</sup>.

Powyższe dwie części tworzą specjalną procedurę będącą gwarantem sprawiedliwego rezultatu.

Na szczególną uwagę zasługuje w tym kontekście zasada sprawiedliwego nabycia dóbr, która „określa warunki uprawnionego, a zatem sprawiedliwego wejścia w posiadanie dóbr w sytuacji pierwotnej, czyli wtedy gdy dobro nie ma jeszcze swego właściciela”<sup>66</sup>. Precyzyjniej rzecz ujmując, sytuacja pierwotna polega na tym, że dobro niczyje staje się własnością danej osoby. Ewidentnym źródłem inspiracji i punktem wyjścia jest dla Nozicka wspomniana już nieraz teoria *proviso* autorstwa Lockę’a, głosząca, że wszystko to, co człowiek wydobędzie ze stanu natury i przekształci za pomocą własnej pracy, jest jego prawowitą własnością, pod warunkiem, że istnieją dostateczne zasoby tychże dóbr dostępne dla innych ludzi, którzy chcieliby je nabyć. Właśnie ów warunek, wymagający istnienia wystarczającej liczby podobnych dóbr, jest dla Nozicka zbyt radykalny, a ponadto niewykonalny w sytuacji, gdy mamy do czynienia z ewidentną ograniczonością dóbr cechującą współczesny świat. Rzeczywistość bowiem charakteryzuje się rywalizacją w wykorzystaniu ograniczonych zasobów (zwłaszcza surowców naturalnych) w celu realizacji nieograniczonych potrzeb jednostek. Niedobór jest czymś nieuniknionym. Ponadto moment, w którym dana jednostka wchodzi w posiadanie jakiegoś dobra wcześniej niczyjego, zmienia sytuację wszystkich ludzi dookoła, którzy dotychczas mieli możliwość korzystania z tegoż dobra, a teraz są jej pozbawieni<sup>67</sup>. Innymi słowy, następuje pogorszenie sytuacji innych ludzi, co w opinii Nozicka jest niedopuszczalne — nie może dochodzić do pogorszenia sytuacji innych. Dlatego też autor wprowadza tak zwaną słabszą wersję warunku *proviso*, która brzmi w sposób następujący:

Ktoś, kogo przywłaszczenie naruszyłoby formułę Locke'a, może dokonać przywłaszczenia pod warunkiem, że dostarczy innym rekompensaty, takiej, że ich sytuacja nie będzie wskutek przywłaszczenia gorsza; jeżeli nie dokona takiej rekompensaty, to jego przywłaszczenie narusza zasadę sprawiedliwości nabycia dóbr i będzie nielegalne<sup>68</sup>.

Dzięki tej formule możliwe jest powstanie nieograniczonych własności, przestaje bowiem obowiązywać warunek Locke'a mówiący o wystarczającej ilości podobnych dóbr dostępnych dla innych. Sednem staje się bowiem warunek nie pogarszania sytuacji innych osób.

Jeżeli jednak mamy do czynienia z zagrożeniem życia jednostki, które nie wynika z jej bezpośredniej winy, lecz jedynym źródłem pomocy jest dobro posiadane przez inną osobę, wówczas Nozick nakazuje powrót do silniejszego Locke'owskiego warunku *proviso*, który w pewnym sensie ograniczy prawo własności. Właściciel traci więc prawa do swej własności i ma obowiązek pomóc poszkodowanemu. Na przykład właściciel jedynej wyspy w okolicy ma obowiązek wpuścić na nią rozbitek, podobnie jak właściciel jedynej źródła na pustyni nie może narzucać dowolnej opłaty za wodę<sup>69</sup>. Dotyczy to jednak tylko sytuacji, gdy jednostka zagrożona jest nie z własnej winy. Gdyby zaś wmanewrowała się w zagrożenie przez własną niefrasobliwość bądź brak rozważań, wówczas silny warunek *proviso* nie obowiązuje. Konkludując, „Nozick stosuje w swojej teorii uprawnień dwa rodzaje warunku *proviso*; generalnie, w zależności od istnienia danego dobra na określonym terenie. Z zastosowaniem słabszej albo mocniejszej wersji tego warunku związane są mniejsze lub większe uprawnienia do danego dobra i do dowolnego nim rozporządzania<sup>70</sup>. Jak widać, zasada ta w ogóle nie uwzględnia redystrybucji dóbr. Nozick uważał wszakże, że bez niej największe korzyści odnoszą właśnie najgorzej usytuowani, ponieważ korzystają oni z rozwoju cywilizacyjnego, którego siłą napędową są bogaci<sup>71</sup>.

## Podsumowanie

Zaprezentowano powyżej stanowisko libertarian wobec wybranych aspektów życia społeczno-politycznego. Ewidentnie punktem wyjścia całej aksjologii jest jednostka wyposażona w niezbywalne prawa indywidualne. Każdy człowiek dysponuje prawem do życia, wolności i własności, których nikt nie może mu odebrać. Na straży tych praw stoi państwo minimalne, które z racji swoich zadań też urasta do rangi swego rodzaju wartości. Należy pamiętać, że uprawnienia grupy społecznej wynikają zawsze z uprawnień przynależnych do niej jednostek. Grupa nie ma więc żadnych nowych dodatkowych uprawnień, jakich nie dzierżyłby człowiek przed zasileniem jej szeregów. Z tego wynika, że w ujęciu libertariańskim skolektywizowane prawa są mrzonką. Libertarianie akceptują zasadę równości wobec prawa, a także równości szans jako gwarancję harmonijnego funkcjonowania społeczeństwa. Zarazem ze sceptycyzmem odnoszą się do coraz popularniejszego hasła równości pozycji, które nie dość, że jest nierealne, to stanowi przyczynę wielu wynaturzeń z ograniczeniem indywidualnej wolności na czele. Nawet jeśli równość pozycji czy też równość materialna są czymś szlachetnym i pożądanym, to jednak wszelkie środki zmierzające do ich zaprowadzenia są niemoralne, gdyż godzą w wolność znacznej części jednostek. Znajduje to odzwierciedlenie w libertariańskiej koncepcji sprawiedliwości, której zasadniczym imperatywem jest nie pogarszać sytuacji innych (nie wyrządzać im krzywdy). Jest to jak najbardziej zgodne z jednym z podstawowych postulatów libertarianizmu, według którego naszym zasadniczym obowiązkiem jest nie krzywdzić innych. Zatem, istotą libertarianizmu, która wyróżnia go na tle innych doktryn politycznych, jest położenie szczególnego nacisku na indywidualizm.



- <sup>1</sup> D. Osterfeld, *Freedom, society and state. An investigation into the possibility of society without government*, San Francisco 1986, s. 1, [http://mises.org/books/osterfeld\\_freedom.pdf](http://mises.org/books/osterfeld_freedom.pdf) (dostęp: 11 maja 2009).
- <sup>2</sup> J. Narveson, *Liberalism from libertarianism to the welfare state*, „Politeja” 2006, 2 (6), s. 339.
- <sup>3</sup> A. Rand, *Prawa człowieka*, [w:] *Cnota egoizmu*, Poznań 2000, s. 111.
- <sup>4</sup> *Ibidem*, s. 111–112.
- <sup>5</sup> *Ibidem*, s. 112–113.
- <sup>6</sup> *Ibidem*, s. 113–114.
- <sup>7</sup> D. Boaz, *Libertarianizm*, Poznań 2005, s. 87–88.
- <sup>8</sup> A. Heywood, *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, Warszawa 2007, s. 62.
- <sup>9</sup> A. Rand, *op. cit.*, s. 113.
- <sup>10</sup> D. Boaz, *op. cit.*, s. 88–89.
- <sup>11</sup> A. Rand, *op. cit.*, s. 117.
- <sup>12</sup> *Ibidem*, s. 113–114.
- <sup>13</sup> W. Sadurski, *Neoliberalny system wartości politycznych*, Warszawa 1980, s. 163–164.
- <sup>14</sup> *Ibidem*, s. 164–165.
- <sup>15</sup> *Ibidem*, s. 169.
- <sup>16</sup> A. Rand, *op. cit.*, s. 114.
- <sup>17</sup> D. Boaz, *op. cit.*, s. 90.
- <sup>18</sup> P. Sikora, *Wolność i własność w filozofii politycznej libertarianizmu*, [http://bacon.umcs.lublin.pl/~psikora/wolnosc\\_i\\_wlasnosc.htm](http://bacon.umcs.lublin.pl/~psikora/wolnosc_i_wlasnosc.htm) (27 kwietnia 2009).
- <sup>19</sup> *Ibidem*.
- <sup>20</sup> D. Boaz, *op. cit.*, s. 94.
- <sup>21</sup> A. Rand, *op. cit.*, s. 116–118.
- <sup>22</sup> D. Osterfeld, *op. cit.*, s. 1, 17–18.
- <sup>23</sup> *Ibidem*.
- <sup>24</sup> A. Rand, *Finansowanie rządu w wolnym społeczeństwie*, [w:] A. Rand, *Cnota egoizmu*, Poznań 2000, s. 140.
- <sup>25</sup> D. Osterfeld, *op. cit.*, s. 19–21.
- <sup>26</sup> *Ibidem*, s. 1–2, 18.
- <sup>27</sup> D. Boaz, *op. cit.*, s. 240.
- <sup>28</sup> *Ibidem*, s. 159.
- <sup>29</sup> A. Rand, *Natura rządu*, [w:] A. Rand, *Cnota egoizmu*, Poznań 2000, s. 129–131.
- <sup>30</sup> *Ibidem*, s. 132.
- <sup>31</sup> *Ibidem*.
- <sup>32</sup> *Ibidem*, s. 130, 132–133.
- <sup>33</sup> *Ibidem*, s. 133, 136.
- <sup>34</sup> D. Boaz, *op. cit.*, s. 159–160, 163.
- <sup>35</sup> R. Nozick, *Państwo minimalne i ultraminimalne*, [w:] *Współczesna myśl polityczna. Wybór tekstów źródłowych*, red. K. Karolczak et al., Warszawa 1994, s. 136.
- <sup>36</sup> D. Osterfeld, *op. cit.*, s. 22–24.
- <sup>37</sup> R. Nozick, *op. cit.*, s. 136.
- <sup>38</sup> D. Osterfeld, *op. cit.*, s. 22–24.
- <sup>39</sup> R. Nozick, *op. cit.*, s. 136.
- <sup>40</sup> *Ibidem*, s. 137.
- <sup>41</sup> *Ibidem*, s. 137–138.
- <sup>42</sup> *Ibidem*.
- <sup>43</sup> *Ibidem*, s. 138.
- <sup>44</sup> *Ibidem*, s. 141.
- <sup>45</sup> D. Osterfeld, *op. cit.*, s.1.
- <sup>46</sup> A. Rand, *Skolektywizowane prawa*, [w:] A. Rand, *Cnota egoizmu*, Poznań 2000, s. 123.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 124.

<sup>48</sup> K. Wandowicz, *Wspólnota a jednostka. Idea solidarności w myśli politycznej Alexisa de Tocqueville'a*, [w:] *Ideologia, doktryny i ruch polityczny współczesnego liberalizmu*, red. E. Olszewski, Z. Tymoszuć, Lublin 2004, s. 94.

<sup>49</sup> W. Sadurski, *op. cit.*, s. 175.

<sup>50</sup> M. Friedman, R. Friedman, *Wolny wybór*, Sosnowiec 1994, s. 129.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 129–130.

<sup>52</sup> R. Legutko, *Spory o kapitalizm*, Kraków 1994, s. 85–86.

<sup>53</sup> Cyt. za: W. Sadurski, *op. cit.*, s. 225.

<sup>54</sup> W. Sadurski, *op. cit.*, s. 224–225.

<sup>55</sup> M. Friedman, R. Friedman, *op. cit.*, s. 133–134.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 132.

<sup>57</sup> R. Tokarczyk, *Elementy składowe myśli politycznej współczesnego liberalizmu*, [w:] *Ideologia, doktryny i ruch polityczny współczesnego liberalizmu*, red. E. Olszewski, Z. Tymoszuć, Lublin 2004, s. 24.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 34.

<sup>59</sup> W. Sadurski, *Współżycie z nieprzekonanymi*, [w:] *Liberałów nikt nie kocha. Eseje i publicystyka 1996–2002*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 62.

<sup>60</sup> W. Sadurski, *Neoliberalny system...*, s. 230.

<sup>61</sup> P. Strzyżyński, *Libertariańska a katolicka teoria sprawiedliwości*, [w:] T. Buksiński (red.), *Wspólnota wobec wyzwań liberalizmu*, Poznań 1995, s. 126.

<sup>62</sup> Cyt. za: *ibidem*.

<sup>63</sup> W. Sadurski, *Neoliberalny system...*, s. 225–226.

<sup>64</sup> D. Boaz, *op. cit.*, s. 97.

<sup>65</sup> Cyt. za: P. Strzyżyński, *op. cit.*, s. 127.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 127.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 128.

<sup>68</sup> Cyt. za: *ibidem*.

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 129.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> W. Sadurski, *Neoliberalny system...*, s. 230.

## Bibliografia

Boaz D., *Libertarianizm*, Poznań 2005.

Friedman M., Friedman R., *Wolny wybór*, Sosnowiec 1994.

Heywood A., *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, Warszawa 2007.

Legutko R., *Spory o kapitalizm*, Kraków 1994.

Narveson J., *Liberalism from libertarianism to the welfare state*, „Politeja” 2006, 2 (6).

Nozick R., *Państwo minimalne i ultraminimalne*, [w:] *Współczesna myśl polityczna. Wybór tekstów źródłowych*, red. K. Karolczak et al., Warszawa 1994.

Osterfeld D., *Freedom, society and state. An investigation into the possibility of society without government*, San Francisco 1986 [http://mises.org/books/osterfeld\\_freedom.pdf](http://mises.org/books/osterfeld_freedom.pdf).

Rand A., *Finansowanie rządu w wolnym społeczeństwie*, [w:] A. Rand, *Cnota egoizmu*, Poznań 2000.

Rand A., *Natura rządu*, [w:] A. Rand, *Cnota egoizmu*, Poznań 2000.

Rand A., *Prawa człowieka*, [w:] A. Rand, *Cnota egoizmu*, Poznań 2000.

Rand A., *Skolektywizowane prawa*, [w:] A. Rand, *Cnota egoizmu*, Poznań 2000.

Sadurski W., *Neoliberalny system wartości politycznych*, Warszawa 1980.

- Sadurski W., *Współzycie z nieprzekonanymi*, [w:] W. Sadurski, *Liberałów nikt nie kocha. Eseje i publicystyka 1996–2002*, Warszawa 2003.
- Sikora P., *Wolność i własność w filozofii politycznej libertarianizmu*, [http://bacon.umcs.lublin.pl/~psikora/wolnosc\\_i\\_wlasnosc.htm](http://bacon.umcs.lublin.pl/~psikora/wolnosc_i_wlasnosc.htm).
- Strzyżyński P., *Libertariańska a katolicka teoria sprawiedliwości*, [w:] *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, red. T. Buksiński, Poznań 1995.
- Tokarczyk R., *Elementy składowe myśli politycznej współczesnego liberalizmu*, [w:] *Ideologia, doktryny i ruch polityczny współczesnego liberalizmu*, red. E. Olszewski, Z. Tymoszuć, Lublin 2004.
- Wandowicz K., *Wspólnota a jednostka. Idea solidarności w myśli politycznej Alexisa de Tocqueville'a*, [w:] *Ideologia, doktryny i ruch polityczny współczesnego liberalizmu*, red. E. Olszewski, Z. Tymoszuć, Lublin 2004.

## Libertarianism in view of chosen rights and axiological categories

### Summary

Libertarianism is one of the most intriguing and, at the same time, controversial political doctrines. It is a politico-economic philosophy of individualism. Libertarianism is also described as legitimate heir of the 19th century liberalism and an extreme version of liberalism in general. It is said that there are two factions of libertarian thought: minarchism and anarchism. The representatives of minarchism claim that “the only proper function of government is to protect individuals from aggression.” For that reason, they are advocates of “night watchman” state. However, the anarchists think that the police and court functions can better be delivered on the market, that is why government can be eliminated.

This article presents the libertarians’ point of view on individual and collective rights. It is an attempt to answer the question which right is the most important in libertarian thought. Moreover, it explains how libertarianism treats the idea of equality, accounting for the difference between equality before the law and equality of position. Finally, it describes Nozick’s Theory of justice, which is representative for libertarianism. The above reflections may help to reveal the influence of libertarianism on the shape of modern individualism.