

Dariusz Juruś

Wokół własności : próba uporządkowania stanowisk w filozofii politycznej

Analiza i Egzystencja 5, 159-178

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

DARIUSZ JURUŚ*

WOKÓŁ WŁASNOŚCI PRÓBA UPORZĄDKOWANIA STANOWISK W FILOZOFII POLITYCZNEJ

Słowa kluczowe: filozofie polityczne, nowy spiralny model politycznego spektrum, własność, moralistyczny anarchizm, moralistyczny minarchizm, utylitarystyczny minarchizm, utylitarystyczny liberalizm, socjalistyczny liberalizm, socjalizm

Keywords: political philosophies, a new spiral model of political spectrum, property, amoralistic anarchism, moralistic anarchism, moralistic minarchism, utilitarian minarchism, utilitarian liberalism, socialist liberalism, socialism

Wszelkie próby klasyfikowania stanowisk w filozofii politycznej, to w pewnym sensie wznoszenie budowli na ruchomych piaskach. Jest tak po pierwsze dlatego, iż same terminy określające te stanowiska nie są „stabilne”, tzn. nierzadko dochodzi do zmiany czy też przesunięcia znaczeń (jak w przypadku terminu „liberalizm”), po drugie dlatego, iż sami filozofowie zmieniają (choć zazwyczaj nie w sposób radykalny) swoje poglądy, jak było to w przypadku Johna Rawlsa czy Roberta Nozicka, po trzecie wreszcie, dlatego, iż sama materia należy do tych, po których – jak uczył Arystoteles –

* Dariusz Juruś, dr, absolwent Wydziału Architektury Politechniki Krakowskiej oraz Wydziału Historyczno-Filozoficznego UJ, doktorat z filozofii na UJ, adiunkt w Zakładzie Edukacji Filozoficzno-Społecznej UŚ, filia w Cieszynie. Zainteresowania naukowe: filozofia polityczna, etyka, estetyka. E-mail: djurus@if.uj.edu.pl.

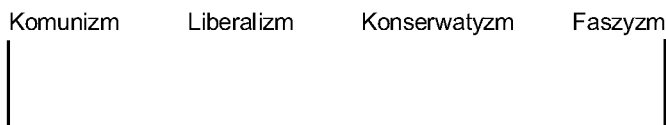
nie można spodziewać się matematycznej ścisłości. Z tych też (i paru jeszcze innych) powodów proponowana przez nas klasyfikacja nie może być traktowana jako ostateczna. Ma ona jednak spełnić dwie funkcje: po pierwsze, zwrócić uwagę na fakt, że we wszelkich klasyfikacjach przyjmowane są pewne wyjściowe wartości służące jako kryterium demarkacji stanowisk, po drugie, uporządkować spektrum stanowisk filozoficzno-politycznych według nowego klucza¹. Aby proponowana przez nas terminologia stała się jaśniejsza, do każdego z prezentowanych stanowisk przypiszemy filozofów, których koncepcje najlepiej oddają charakter danego stanowiska.

W literaturze filozoficzno-politycznej można spotkać różne sposoby klasyfikowania stanowisk politycznych. Wydaje się jednak, że sam problem klasyfikacji nie stanowi głównego zainteresowania filozofów, a diagramy, wykresy czy inne formy graficznej prezentacji stanowią jedynie punkt odniesienia do późniejszych rozważań nad konkretnymi koncepcjami.

Najprostszą formą uporządkowania jest uporządkowanie liniowe – z lewej do prawej.

Lewica ————— Centrum ————— Prawica

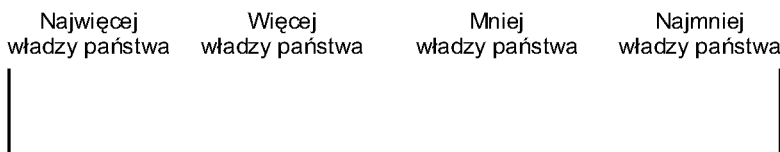
Uszczegółowieniem, aczkolwiek nieznacznym, tego schematu byłby następujący diagram:



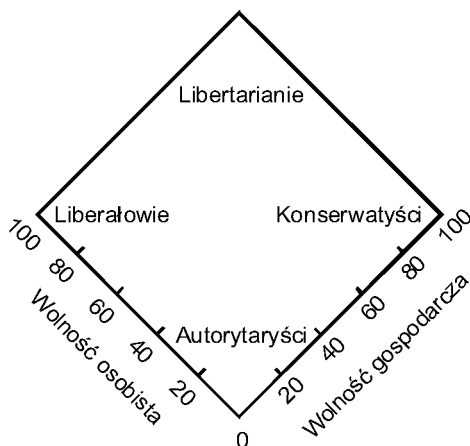
Mamy więc: lewicę – centrum – prawicę, z ich umiarkowanymi i skrajnymi odmianami. Wydaje się jednak, iż taki spłaszczony model – abstrahuje od jego instruktywności – nie uwzględnia różnych wymiarów-kryteriów życia społecznego i politycznego.

¹ Klasyfikacja, którą proponujemy, nie jest aksjologicznie neutralna. Zostaje tu bowiem przesądzone, niejako na metapoziomie, iż centralną kategorią demarkacyjną będzie „własność prywatna”. Tą uwagą sygnalizujemy jedynie problem, wykraczający, jak się wydaje, poza rozważania *stricte* filozoficzno-polityczne, mianowicie kwestię uza-

Takim istotnym wymiarem jest niewątpliwie zakres ingerencji państwa w życie jednostki. Przy uwzględnieniu tego kryterium mielibyśmy do czynienia z następującym uszeregowaniem stanowisk²:



Bogatszym modelem jest ten zaproponowany przez Davida Nolana³:



sadnialności przyjmowanych założeń. W naszym przypadku taką metakwestią byłoby pytanie: dlaczego np. własność a nie wolność ma stanowić kryterium podziału stanowisk w filozofii politycznej? Kwestii tych ze względu na ramy niniejszego artykułu nie możemy tu jednak rozważać.

² Zob. D. Boaz, *Libertarianizm*, tłum. D. Juruś, Poznań: Zys i S-ka, 2005, s. 36. Jest to uporządkowanie zaproponowane przez Charlesa Krauthammera.

³ Zob. *The Case for a Libertarian Political Party*, [w:] *The Individualist*, August 1971. Na bazie tego modelu można budować modele trójwymiarowe. Zob. K.L. Ross, *Positive & negative Liberties in three Dimensions*, www.friesian.com/quiz.html.

Johna Rawlsa i wreszcie socjalizm prowadzący do komunizmu Karola Marksa⁷.

Różnice pomiędzy naszym a proponowanymi do tej pory i znanymi nam schematami są następujące. Po pierwsze, nie zakładamy priorytetu wolności w stosunku do innych wartości. Po drugie, za kluczową wartość uznajemy własność, a stosunek do niej za kryterium demarkacji stanowisk. Po trzecie, proponujemy schemat spirali i koncepcję twardego rdzenia, która umożliwia przedstawienie spektrum stanowisk w filozofii politycznej, jako przechodzących naturalnie jedno w drugie. Po czwarte, w naszym schemacie jest także miejsce na koncepcje negujące istnienie państwa.

Ponieważ ramy niniejszego artykułu nie pozwalają nawet na ogólne omówienie stanowisk wymienionych tu autorów, musimy ograniczyć się jedynie do wskazania na te cechy ich koncepcji, które upoważniają do umieszczenia ich w odpowiednich miejscach naszej spirali.

Zacznijmy więc od samego rdzenia, czyli od koncepcji Maksa Stirnera⁸. Swoje poglądy wyklada Stirner w dziele zatytułowanym *Jedyny i jego własność*. Rdzeniem tego stanowiska jest egoizm prowadzący do amoralizmu i anarchizmu. Amoralizm przejawia się w buncie *Jedynego* przeciwko wszelkim tzw. wielkim egoistom, czyli według Stirnera wszelkim instytucjom zniewalającym człowieka, poczynając od państwa, a skończywszy na Kościele⁹. Bunt przeciwko tym instytucjom jest jednoznaczny, z kwestionowaniem moralności stojących za tymi instytucjami. „Jak zatem – zapytuje Stirner – osądzi egoistę człowiek moralny? Umieści go w grupie ludzi, których zwie niemoralnymi. Nie potrafi inaczej, musi uznać egoistę

Posługując się tym rozróżnieniem, odwołujemy się do propozycji przedstawionej przez R.W. Bradforda, dzielącego współczesny libertarianizm na moralistyczny i utylitarystyczny. Zob. R.W. Bradford, *The Transformation of Libertarianism?*, „Liberty”, May 1999, a także *Libertarianism Transformed* (dyskusja: John Hospers, Sharon Presley, Barry Loberfeld i R. W. Bradford), „Liberty”, June 1999.

⁷ Dla porządku należałoby to stanowisko nazwać socjalistycznym komunizmem.

⁸ Właśc. Johann Caspar Schmidt.

⁹ Umieszcza tu także prawdę, wolność, moralność, humanizm, sprawiedliwość, braterstwo i wolę narodu. Zob. M. Chmieliński, *Max Stirner*, Kraków: Księgarnia Akademicka 2006, s. 92. Wszystkie te wartości, które stając się ideałami czy wzorcami, tym samym wyznaczają cel jednostce. Cel, którego sobie sama nie wybiera, który jest jej narzucany z zewnątrz, a jednocześnie ma stanowić sens jej egzystencji.

za niemoralnego we wszystkim, w czym ten nie szanuje moralności”¹⁰. Bunt ten nie prowadzi jednak do wyzwolenia, rozumianego jako poddanie się władzy popędów. *Jedyny* ma być istotą, która sama siebie czyni wolną – także od swoich popędów. „Kiedy staje się posłuszny ciału, mym zmysłom, nie jestem posłuszny sobie, mej własnej decyzji. Jestem naprawdę sobą, gdy podporządkowuję się mej własnej mocy, a nie moim zmysłom albo czemukolwiek, co nie jest Mną: Bogu, ludzkiemu autorytetowi, Prawu, Państwu, Kościołowi itp.”¹¹ Egoizm Stirnerowskiego *Jedynego* polega na wykorzystywaniu innych: „Nie jesteś dla Mnie niczym innym – pisze Stirner – jak tylko strawą, tak jak i Ja jestem przez Ciebie spożywany i pochłaniany”¹². *Jedyny* sam dla siebie ustanawia prawa i sam decyduje, co jest, a co nie jest prawdą. Egoista Stirnera jest jednostką, która nie zważając na własność innych, zawłaszcza rzeczy niezbędne jej do autokracji. To zawłaszczanie ma dwojaki charakter; po pierwsze, są to dobra naturalne; po drugie zaś, to, co duchowe¹³. Te ostatnie nie służą jednak – jakby się mogło wydawać – do realizacji jakichś ideałów czy abstrakcyjnych celów, lecz mają zaspokoić doraźne pragnienia jednostki.

Anarchizm Stirnera przejawia się przede wszystkim w konsekwentnie przez niego głoszonej tezie o szkodliwej roli państwa, które dzięki sile i ideologii stanowi największe zagrożenie dla *Jedynego*. „Dlatego też pozostajemy oboje – Państwo i Ja – pisze Stirner – wrogami”¹⁴. Poza tym jest ono instytucją, która oddala ludzi od siebie. Proponując (pod groźbą kary) swoje usługi, uniemożliwia tym samym jednostkom wchodzenie ze sobą w niektóre istotne międzyludzkie relacje¹⁵. Na miejsce państwa jako insty-

¹⁰ *Jedyny i jego własność*, tłum. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1995, s. 64.

¹¹ M. Stirner, *Einiges Vorläufige vom Liebesstaat*, s. 125, cyt. za: M. Chmieliński, *Max Stirner*, s. 130.

¹² *Jedyny...*, s. 356. Jest to jednak tzw. egoizm uświadomiony – jak go nazywa Stirner – w przeciwieństwie do „egoizmu mimowolnego”. Zob. *Jedyny...*, s. 41.

¹³ Stirner nie jest więc nihilistą negującym wszelkie wartości, lecz raczej konsekwentnym egoistą, pragnącym wyzyskać dla siebie ile tylko można z rzeczywistości, w której przyszło mu żyć.

¹⁴ *Jedyny...*, s. 209.

¹⁵ Wydaje się, iż długotrwała indoktrynacja ze strony zarządzających państwem i ich „nadwornych intelektualistów” doprowadziła do tego, iż ludzie chcą, aby państwo rozwiązywało za nich wszystkie kwestie moralne. W tym też celu pragną oni, aby wszelkie

tucji autor *Jedynego i jego własności* proponuje zrzeszenia egoistów, czyli spontaniczne, niesformalizowane związki jednostek chcących realizować własne cele. Zrzeszenia te oparte byłyby na dobrowolności i miały instrumentalny charakter. Jednostki mogłyby uczestniczyć jednocześnie w kilku takich zrzeszeniach, bez formalnego wstępowania i występowania z każdego z nich. Egoiści zrzeszeni w takich związkach w dążeniu do samorealizacji mieliby przechytrzyć państwo w jego egoizmie¹⁶.

Przechodząc do kolejnego stanowiska z naszego diagramu, czyli moralistycznego anarchizmu, musimy wskazać na te elementy, które różnią koncepcję Murraya N. Rothbarda od koncepcji Maksa Stirnera. Zanim do tego przejdziemy, przedstawimy te punkty koncepcji Rothbarda, które decydują o pokrewieństwie ze stanowiskiem Stirnera. Zasadniczym elementem decydującym o podobieństwie poglądów autorów *Jedynego i Etyki wolności*, jest stosunek do państwa. Zarówno Stirner jak i Rothbard uważają państwo za największe zagrożenie dla jednostki¹⁷. Państwo jest, zdaniem Rothbarda, instytucją, która – zgodnie z rozróżnieniem zaproponowanym przez Franza Oppenheimera – bogaci się przy pomocy środków politycznych a nie ekonomicznych, czyli mówiąc wprost, pasożytuje na swoich obywatelach. Uciekanie się przez państwo do środków politycznych (podatki, pobór do wojska, przymus ubezpieczeń) nie jest niczym

kwestie moralne były regulowane przez prawo. Taki zabieg ma umożliwić oczywiście scedowanie moralnej odpowiedzialności za swoje działania na państwo. Przykładowo, zamiast mieć odwagę i potępić (przekładając to na pewien sposób zachowania) aborcję czy chciwość, domagamy się, aby kwestie te zostały uregulowane przez państwo – karać za aborcję i dotkliwie opodatkowywać najbogatszych.

¹⁶ Zob. *Jedyny...*, s. 209, 273–274, 368–371, 375–377. Z tej perspektywy państwo mogłoby służyć realizacji partykularnych celów egoistycznych jednostek. W tym kontekście obrona anarchizmu przez Stirnera ma charakter utylitarystyczny a nie fundamentalny. Inaczej mówiąc, Stirner uważa, iż – co jest mało prawdopodobne – jeśli państwo służyłoby dobrze zaspokajaniu egoistycznych pragnień jednostek, to należałoby je w tym celu wykorzystać, a nie walczyć z nim. To zastrzeżenie, wskazujące na pewien aspekt anarchistycznej postawy Stirnera, nie osłabia jej, lecz raczej wzmacnia inny jej aspekt, mianowicie egoizm.

¹⁷ Ma to odzwierciedlenie także w stosowanej przez tych dwóch myślicieli retoryce. Stirner określa państwo mianem „bandy rabusiów” (*Jedyny...*, s. 237) i takiego samego wyrażenia używa również M.N. Rothbard (*O nową wolność. Manifest libertarianński*, tłum. W. Falkowski, Warszawa: Volumen 2004, s. 80). Dodajmy, iż biografia Rothbarda napisana przez J. Raimondo nosi tytuł *An Enemy of the State* (New York: Prometheus Books 2000).

innym jak „planowanym procesem łupiestwa na danym terytorium”¹⁸. Rothbard, charakteryzując państwo, odwołuje się do obrazowego porównania pochodzącego od amerykańskiego dziewiętnastowiecznego indywidualisty Lysandera Spoonera. Pisał on:

W rzeczywistości bowiem rząd, podobnie jak rozbójnik, rozkazuje nam: „Pieniądze albo życie”. Większość podatków, jeśli nie wszystkie, ściągana jest pod taką groźbą. Oczywiście rząd nie napada ludzi na pustkowiu, nie wyskakuje z krzaków przy drodze i nie przetrząsa im kieszeni, przystawivszy pistolet do skroni. Jednakże wcale nie przestaje być z tego powodu złodziejem i to tym bardziej podłym i godnym potępienia. Rabuś bierze na siebie odpowiedzialność, ryzyko i konsekwencje swojego czynu. Nie udaje, że ma jakiegokolwiek prawo do twoich pieniędzy, albo że zamierza ich użyć dla twojego dobra. Nie udaje, że nie jest złodziejem. Nie jest na tyle bezczelny, żeby oświadczyć, iż jest tylko „obrońcą”, który pobiera opłaty od uwielbiających go podróżnych, a w zamian zapewnia im ochronę, nawet jeśli jej nie potrzebują lub nie życzą sobie skorzystać z jego specyficznego systemu ochrony. Ma na tyle zdrowego rozsądku, żeby nie wygłaszać takich oświadczeń. Co więcej, zabrawszy pieniądze, zostawia nas w spokoju. [...] Nie nazywa cię buntownikiem, zdrajcą i wrogiem ojczyzny, nie rozstrzeliwuje cię bez litości, jeśli próbujesz podważyć jego autorytet albo odmawiasz mu posłuszeństwa. Jest zbyt przyzwoity na to, żeby dopuścić się tych wszystkich oszustw, obelg i nieprawości¹⁹.

Jedynym rozwiązaniem jest w takiej sytuacji rezygnacja z instytucji państwa jako aparatu przymusu, czyli anarchia²⁰.

Tym, co różni stanowisko Rothbarda od stanowiska Stirnera, jest jego moralistyczny charakter. Rothbard opiera bowiem swoją anarchistyczną wizję państwa na koncepcji prawa naturalnego. (Stirner odrzuca jakiegokolwiek „fundamentalizm”, pisząc: „Swoją sprawę oparłem na nicości”²¹).

¹⁸ *O nową wolność...*, s. 77.

¹⁹ L. Spooner, *No Treason*, No VI: *The Constitution of No Authority* (1870) przedruk: Larkspur, Colo.: Pine Tree Press 1966, s. 17. Zob. M.N. Rothbard, *O nową wolność...*, s. 79–80.

²⁰ Jeśli oczywiście ten termin będziemy tak rozumieć. Często jednak anarchia kojarzy się z brakiem jakiegokolwiek władzy i stąd z chaosem i bezprawiem. Dodajmy więc, iż ani Stirnerowi, ani Rothbardowi nie chodzi o doprowadzenie jednostek do takiego stanu, lecz o to, aby nie być poddanym niedobrowolnie wybranej władzy.

²¹ Tymi słowami zaczyna Stirner swoje dzieło.

„Zajmijmy się teraz – pisze Rothbard – prawem naturalnym, które w takiej czy innej formie stanowiło i stanowi fundament dla większości libertarian. Pojęcie «prawa naturalnego», ufundowane na jeszcze większej strukturze «porządku natury», jest kamieniem węgielnym filozofii politycznej»²². Dla Rothbarda koncepcja prawa naturalnego (*natural law*), jest swego rodzaju etycznym kryterium sprawiedliwości. Każdy bowiem porządek stanowiący musi zostać skonfrontowany z prawem natury, które odkrywa rozum²³. Moralistyczny charakter stanowiska Rothbarda wynika z przyjętych przez niego założeń. Rothbard utrzymuje, iż podstawowe prawo naturalne to prawo własności. Wszystkie inne prawa mogą zostać z niego wyprowadzone.

W rzeczywistości – pisze Rothbard – *nie istnieją* prawa człowieka, które można by oddzielić od praw własności. Prawo człowieka do wolności zgromadzeń jest niczym innym niż prawem własności polegającym na możliwości wynajęcia lub kupienia sali konferencyjnej; prawo człowieka do wolności prasy to nic innego niż prawo do zakupu materiałów i wydrukowania ulotek albo książek, a następnie sprzedania ich każdemu chętnemu do ich nabycia. Nie istnieje żadne „prawo do wolności słowa” ani wolność prasy poza odpowiadającymi im prawami własności, które w każdym wypadku można wskazać. Co więcej, określenie, jakie prawa własności wiążą się z danym „prawem człowieka”, pozwoli na rozwiązanie każdego konfliktu powstałego na ich tle²⁴.

Prawo własności jest dla Rothbarda prawem absolutnym²⁵. Dla Stirnera egoizm nie ma ograniczeń, dla Rothbarda jest nim prawo własności każdego człowieka ufundowane na prawie natury. Etyką Rothbarda jest

²² M.N. Rothbard, *O nową wolność...*, s. 50.

²³ Zob. M.N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, New York–London: New York University Press 1998, s. 17.

²⁴ M.N. Rothbard, *O nową wolność...*, s. 69.

²⁵ Zob. M.N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, s. 153. Dodajmy, iż Stirner także przypisuje własności doniosłą rolę. Jak pisze M. Chmieliński, „Głównym uzewnętrznieniem uświadomionego egoizmu jest, według Stirnera, przyjęcie wobec świata postawy właścicielskiej. Pojęcia «własność» i «właściciel» mają podstawowe znaczenie dla dzieła Stirnera. [...] Czynienie własnością – przywłaszczanie – jest więc dla Stirnera synonimem przewartościowania” (s. 150). Dla Stirnera własność nie jest ugruntowana w prawie naturalnym, lecz stanowi przejaw autokracji. Stirnerowski egoista, jak podkreślaliśmy, nie musi się więc liczyć – jeśli jest to dla niego korzystne – z własnością Innego.

etyka prawa naturalnego, etyką Stirnera – etyka *Jedynego*, czyli Każdego. Można więc, jak się wydaje, zasadnie mówić o amoralistycznym anarchizmie w przypadku Stirnera i o moralistycznym anarchizmie w przypadku Rothbarda²⁶.

Przechodzimy obecnie do omówienia kolejnego stanowiska w naszym diagramie, tj. do moralistycznego minarchizmu. Stanowisko to reprezentowane jest przez Roberta Nozicka. Tym, co łączy stanowisko Nozicka, z koncepcją Rothbarda jest moralizm. Broniąc koncepcji minarchistycznej, Nozick czyni to odwołując się do Lockowskiej zasady autowłasności²⁷, mówiącej, iż każdy człowiek na mocy swojej natury jest właścicielem samego siebie oraz kategorycznego imperatywu Kanta, głoszącego, iż człowieka należy zawsze traktować jako cel a nie jako środek do celu. W pracy, która

²⁶ Aby oddać sprawiedliwość Stirnerowi, należałoby powiedzieć, iż autor *Jedynego*... opowiada się za moralnością rozumianą jako: „czystość zasady», która uwolniona od religijnych zanieczyszczeń doszła teraz do wszechpotęgi jako «Człowieczeństwo». Dlatego nie można się dziwić, że obok wolności, humanizmu i samowiedzy zachowano także moralność, dodając do niej tylko słówko «wolna». *Jedyny*..., s. 65. Tak więc, z jednej strony, o czym wspominaliśmy na samym początku, można by powiedzieć, iż stanowisko Stirnera *zbliża się* do moralistycznego anarchizmu, lecz z drugiej – co wydaje się nam bardziej zasadne – należałoby utrzymywać, iż owa „wolna” moralność, o której pisze Stirner, oznacza – w imię egoizmu – pogwałcenie prawa własności. Poniważ stosunek do własności jest dla nas kwestią kluczową, stąd słuszne wydaje nam się nazwanie stanowiska Stirnera amoralizmem.

²⁷ Tak tłumacząc występujący dotychczas w literaturze termin „samoposiadanie”. Libertarianie używając tego terminu tradycyjnie powołują się na Locke’a i jego *Drugi traktat o rządzie*, w którym Locke pisze, iż „człowiek jest panem samego siebie, właścicielem własnej osoby” (Locke, 1992, s. 194). Autorzy piszący po angielsku oddają myśl Locke’a przez termin *self-ownership*. Locke nie używa jednak tego terminu. Posługuje się on terminem *property*, pisząc, iż: „man is [...] proprietor of his own person” (Locke 1982, s. 28). Moja propozycja terminologiczna bierze się z przekonania, iż termin „autowłasność” jest wierniejszy językowo angielskiemu *property* i, co ważniejsze, poprawniejszy merytorycznie. Czym innym jest bowiem bycie posiadaczem, a czym innym właścicielem czegoś. Można być bowiem posiadaczem czegoś, nie będąc właścicielem tej rzeczy. Jeżeli, przykładowo, ktoś pozbawia kogoś innego czegoś, co jest w posiadaniu tego ostatniego, nie musi to oznaczać, iż dopuszcza się on kradzieży. Może być bowiem tak, iż właścicielem owej rzeczy jest ten, kto próbuje ją odzyskać od jego aktualnego posiadacza. Można oczywiście argumentować, iż właśnie w Lockowskiej wizji własności człowiek nie jest absolutnym właścicielem siebie i dóbr – jest nim Bóg, lecz libertarianie mówiąc o absolutnym prawie człowieka do swojej osoby, mają na myśli jego niezależność od innych osób.

uczyniła z Nozicka czołowego libertarianina²⁸, pt. *Anarchia, państwo, utopia*, Nozick, polemizując z Johnem Rawlsem, argumentuje, iż każde państwo posiadające większy zakres kompetencji niż państwo minimalne musi być uważane za niesprawiedliwe. W często przytaczanym przez komentatorów Nozicka przykładzie²⁹ argumentuje on, iż opodatkowanie – na które daje przyzwolenie koncepcja Rawlsa – jest niesprawiedliwe, gdyż gwałci zasadę autowłasności oraz kantowski imperatyw kategoryczny. Nozick utrzymuje, iż druga zasada sprawiedliwości Rawlsa, czyli tzw. zasada dyferencji, umożliwia pozbawianie własności jednostek bez ich zgody (pogwałcenie zasady autowłasności) oraz przekazywanie tej własności innym (traktowanie tych pierwszych jako środków do celu). Polemika z Rawlsem ujawnia moralistyczny charakter stanowiska Nozicka. Dla autora *Anarchii...* jedynym sprawiedliwym podziałem dóbr jest ten, który wynika z dobrowolnych umów zawartych pomiędzy dorosłymi osobami. Wszelka inna redystrybucja, która zdaniem Nozicka posiada schematyczny charakter, jest uważana przez niego za niesprawiedliwą.

Minarchistyczna strona koncepcji Nozicka ujawnia się z kolei, w przekonaniu autora *Anarchii...*, iż jedynym usprawiedliwionym państwem jest państwo minimalne, czyli takie, w którym z podatków utrzymywane są jedynie wojsko, policja i sądy. Państwo minimalne ma ograniczyć się do zabezpieczania praw jednostek.

[...] usprawiedliwione jest pewnego rodzaju państwo minimalne – pisze Nozick – ograniczone do wąskich funkcji ochrony przeciwko gwałtowi, kradzieży, oszustwu, narzucaniu zobowiązań itd.; jakiegokolwiek bardziej rozbudowane państwo musi naruszać prawa jednostek do niezmuszania ich do robienia pewnych rzeczy i jest nieusprawiedliwione; owo państwo minimalne jest zarówno inspirujące jak i słuszne³⁰.

Takie państwo powstaje, zdaniem Nozicka, spontanicznie, w wyniku przekształcenia się państwa ultraminimalnego w państwo minimalne. Nozick

²⁸ Czy słusznie? – Zob. mój artykuł *Czy Robert Nozick był libertarianinem?*, „Principia”, XLI–XLII (2005), s. 233–261.

²⁹ Chodzi tu oczywiście o przykład koszykarza Wilta Chamberleina. Zob. *Anarchia, państwo, utopia*, s. 194–196.

³⁰ Tamże, s. 5.

twierdzi także, iż przejście od państwa ultramimalnego do minimalnego jest moralnie konieczne³¹.

Nozick podobnie jak Rothbard odwołuje się do praw jednostki (choć w przeciwieństwie do tego ostatniego nie próbuje ich w żaden sposób uzasadniać), czyniąc argumentację moralną podstawą swojej koncepcji. Dochodzi jednak nie do tak radykalnych (choć naszym zdaniem należałoby powiedzieć „konsekwentnych”) konkluzji jak Rothbard, i poprzestaje na państwie minimalnym.

Kolejnym stanowiskiem reprezentowanym na naszym diagramie jest minarchistyczny utylitaryzm, którego przedstawicielem jest Ludwig von Mises. Dzieli on z Nozickiem przekonanie o minimalistycznej roli państwa, jednakże jego argumentacja ma charakter pragmatyczny czy też utylitarystyczny³². Mises pisał: „Utrzymujemy tylko, że system oparty na wolności gwarantuje największą wydajność ludzkiej pracy i jest on wobec tego w interesie wszystkich mieszkańców ziemi”³³. „Aby praca ludzka osiągnęła najwyższą możliwą wydajność, robotnik musi być wolny, bo tylko wolny robotnik, korzystający w formie płacy z owoców własnej pracowitości, będzie dawał z siebie wszystko”³⁴. Taki sam pogląd głosi Mises w stosunku do innych wartości, takich jak pokój³⁵, tolerancja³⁶, prywatna własność środ-

³¹ R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa: Aletheia 1999, s. 72.

³² „W liberalizmie współpraca traktowana jest jako wyraz racjonalnej użyteczności”. L. von Mises, *Socialism*, Indianapolis: Liberty Fund 1981, s. 418.

³³ L. von Mises, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, tłum. Sz. Czarnik, Kraków: Arcana 2001, s. 40.

³⁴ Tamże, s. 48.

³⁵ „Miłujący pokój humanitarysta podchodzi do potężnego mocarza i zwraca się doń w ten sposób: «Nie wszczynaj wojny, mimo że w perspektywie masz powiększenie swego dobrobytu dzięki zwycięstwu. Bądź szlachetny i wielkoduszny i wyrzeknij się kuszącego zwycięstwa, nawet jeśli oznacza to dla ciebie ofiarę i utratę korzyści». Liberal rozumuje inaczej. Jest on przekonany, że zwycięska wojna jest złem nawet dla zwycięzcy, że pokój jest zawsze lepszy od wojny. Nie domaga się poświęcenia ze strony silniejszego, a tylko tego, by ten uświadomił sobie, gdzie leżą jego prawdziwe interesy i zrozumiał, że pokój jest dla niego, silniejszego, tak samo korzystny jak dla słabszego przeciwnika”. Tamże, s. 43.

³⁶ „Albowiem to nie wzgląd na treść doktryny skłania liberalizm do żądania dla niej tolerancji, lecz świadomość, że tylko tolerancja może wytworzyć i utrzymać stan społecznego pokoju, bez którego ludzkość musiałaby popaść w barbarzyństwo i nędzę wieków dawno minionych”. Tamże, s. 83.

ków produkcji³⁷ czy instytucji jak wolny rynek. Dla Misesa argumentacja moralna (odwołująca się do koncepcji praw naturalnych) i utylitarystyczna nie są ze sobą tożsame³⁸. Utylitarystyczna argumentacja Misesa prowadzi do minarchistycznych konsekwencji. Mises, bowiem podobnie jak Nozick, choć z innych powodów, opowiada się za państwem minimalnym. Racją istnienia takiego państwa jest jednak ochrona wolnego rynku, a nie naturalnego prawa własności. Odnosząc się do tej kwestii Mises, pisał:

W systemie gospodarki rynkowej rząd martwi się o ochronę życia, zdrowia i prywatnej własności swych obywateli przed jakimkolwiek przymusem czy oszustwami. Rząd dysponujący aparatem sprawiedliwości i przymusu jest w stanie zapewnić sprawne funkcjonowanie wolnego rynku. Powstrzymuje się on jednak przed ingerencją w wolność ludzkich działań w dziedzinie produkcji i dystrybucji dotąd, dopóki działania te nie prowadzą do stosowania przymusu jednych w stosunku do drugich, bądź nie opierają się na oszustwie przeciwko życiu, zdrowiu i własności innych. Taka forma zachowania się rządu wobec przedsięwzięć ekonomicznych swoich obywateli to charakterystyczna cecha państwa w gospodarce rynkowej. [...] [Misesa klasyczni liberałowie] Chcą jednocześnie silnego i dobrze zorganizowanego państwa, gdyż przyznali mu ważne zadania: ochronę systemu gospodarki rynkowej³⁹.

Mises argumentuje na rzecz państwa minimalnego z pozycji utylitarystycznych. Państwo minimalne, chroniące prawa jednostek i gwarantujące sprawne funkcjonowanie wolnego rynku, stwarza najlepsze warunki do rozwoju jednostki. Tak więc utylitarystyczna argumentacja łączy się w przypadku Misesa z koncepcją państwa minimalnego.

Z utylitarystyczną argumentacją mamy też do czynienia w przypadku Friedricha von Hayeka. Hayek, będąc kontynuatorem ekonomicznej myśli Misesa (oba wywodzą się z tzw. austriackiej szkoły ekonomicznej), „wy-

³⁷ „To nie dlatego, że zniesienie tej instytucji pogwałciłoby prawa własnościowe, chcą ją liberałowie zachować. Gdyby uważali, że zniesienie instytucji własności prywatnej jest w interesie ogółu, popieraliby jej zniesienie, bez względu na to, jaki wielki uszczerbek przyniosłoby to właścicielom”. Tamże, s. 50.

³⁸ „Wszystko, co służy zachowaniu porządku społecznego jest moralne; wszystko, co mu szkodzi jest niemoralne”. Tamże, s. 55.

³⁹ L. von Mises, *Interwencjonizm*, tłum. A. Łaska, J.M. Małek, Kraków: Arkana 2000, s. 24 i 25.

chodzi” jednak poza państwo minimalne. Hayek uważa, iż kluczową kwestią dla zrozumienia funkcjonowania społeczeństwa jest uświadomienie sobie, iż jego rozwój odbywa się w sposób spontaniczny; jest efektem ludzkiego działania, lecz nie planowania⁴⁰. Wolność, która według Hayeka stanowi wartość samą w sobie, jest nieodzownym warunkiem spontanicznego ładu⁴¹. Stąd wszelkie przejawy ograniczania wolności w szczególności przez rząd winny być zwalczane. Hayek proponuje więc ograniczoną działalność rządu. Rola rządu winna być jednak, jego zdaniem, większa niż w przypadku państwa minimalnego. Proponuje coś, co można by nazwać „państwem minimalnie opiekuńczym”. Autor *Konstytucji wolności* proponuje obdarzyć państwo funkcjami wychodzącymi poza obronność i sądownictwo. Píše on:

[...] w rozwiniętym społeczeństwie rząd powinien wykorzystywać swą władzę do pozyskiwania – w formie podatków – funduszy na działalność, która miałaby na celu świadczenie tych usług, które z różnych powodów nie mogą być w ogóle lub w zadowalający sposób świadczone przez rynek⁴².

Utylitarystyczny charakter argumentacji Hayeka ujawnia się w momencie, gdy zaczynamy śledzić ustępstwa autora *Drogi do zniewolenia* na rzecz państwa. A trzeba przyznać, iż są one całkiem spore. Państwo ma bowiem, zdaniem Hayeka, chronić nas nie tylko przed przemocą, lecz także przed powodziami, lawinami czy epidemiami⁴³, ma zapewnić każdemu pracującemu płacę minimalną⁴⁴. Powinno także wprowadzać regulacje dotyczące

⁴⁰ Zob. F. von Hayek, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, tłum. M. i T. Kunińscy, Kraków: Arcana 2004, s. 11.

⁴¹ „Podobnie jak wszystkie zasady moralne także [wolność – przyp. D.J.] musi być traktowana jako wartość sama w sobie, jako zasada, która musi być respektowana, bez względu na wynikające z jej stosowania konsekwencje. Nie osiągniemy bowiem rezultatów, jakich się spodziewamy, jeśli nie będziemy jej [zasady wolności – przyp. D.J.] traktować jako credo czy założenia tak mocnego, iż żadne rozważania dotyczące korzyści nie będą w stanie ograniczyć jej stosowania”. F. von Hayek, *The Constitution of Liberty*, London–Henley: Routledge & Kegan Paul 1976, s. 68.

⁴² F. von Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, London–Melbourne–Henley: Routledge & Kegan Paul 1982, vol. 3, s. 41.

⁴³ Tamże, s. 44.

⁴⁴ Tamże, s. 55.

budownictwa i żywienia, a także certyfikaty na wykonywanie pewnych zawodów oraz odpowiadać za takie instytucje publiczne, jak teatry czy boiska sportowe⁴⁵ oraz *last but not least*, mieć prawo do wywłaszczania osób prywatnych (*eminent domain*), w sytuacjach, gdy służy to dobru ogółu⁴⁶. Te koncesje na rzecz państwa czy rządu wydają się upoważniać nas do określenia stanowiska Hayeka mianem liberalizmu, a argumentacja, która za tym stoi, do potraktowania go jako utylitarystycznego. (Hayek nie broni indywidualnej wolności z pozycji praw naturalnych czy teorii umowy społecznej). Należy oczywiście przyznać, iż utylityzm Hayeka różni się od utylityzmu Misesa, ten pierwszy ma podłoże „ewolucyjne”, ten drugi ekonomiczne⁴⁷.

Stanowisko Hayeka „przechodzi” w jednym ze swoich wymiarów w stanowisko prezentowane przez Johna Rawlsa. Dalej więc mamy do czynienia z liberalizmem, czyli – w przyjętej dla naszych potrzeb koncepcji – stanowiskiem stawiającym na pierwszym miejscu wolność jednostki oraz przyznającym ponadminimalną rolę państwu. Ponieważ jednak zakres działalności państwa jest w przypadku koncepcji Rawlsa o wiele większy niż w przypadku stanowiska Hayeka, nazywamy to stanowisko liberalizmem socjalistycznym⁴⁸. Mamy tu bowiem do czynienia z państwem opiekuńczym. Liberalizm i socjalizm koncepcji Rawlsa znajdują odbicie w dwóch zasa-

⁴⁵ Tamże, s. 62.

⁴⁶ Tamże, s. 62–63. Hayek broniąc tej dość szerokiej ingerencji państwa, argumentuje, iż istnieją pewne nieprzymusowe formy zobowiązań wobec niego. Ich charakter określony jest, przez możliwość przewidywania takich zobowiązań, a tym samym możliwość włączenia ich w swoje plany życiowe. Hayek ma tu na myśli przede wszystkim podatki i służbę wojskową. *The Constitution of Liberty*, s. 143.

⁴⁷ Podobnie jak liberalizm Hayeka różni się od liberalizmu Rawlsa (Hayek jest np. antykontraktualistą, a Rawls kontraktualistą). Można oczywiście pozostać przy tradycyjnym rozróżnieniu i nazwać liberalizm Hayeka klasycznym liberalizmem, a liberalizm Rawlsa po prostu liberalizmem. Proponujemy jednak, zgodnie z założeniami naszej koncepcji, dookreślić stanowisko Rawlsa poprzez nazwanie go liberalizmem socjalistycznym.

⁴⁸ Na pierwszy rzut oka nazwa ta może wydać się trochę dziwna. Jednakże zważywszy na fakt, iż poglądy, które prezentuje Rawls (i im podobne) nazywane są socjaldemokratycznymi, a cała koncepcja pojawia się pod nazwą demokracji socliberalnej, zaproponowana nazwa wydaje się na miejscu. Dodajmy, iż Daniel Bell nazwał koncepcję Rawlsa „najbardziej wyczerpującą próbą we współczesnej filozofii uzasadnienia socjalistycznej etyki”. Za: Hayek (1982), s. 183.

dach sprawiedliwości. Pierwsza z nich, przyznająca priorytet wolności, brzmi: „każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerzej podstawowej wolności możliwej do pogodzenia z podobną wolnością dla innych”. Druga, tzw. zasada dyferencji, wyrażająca opiekuńczy charakter państwa, brzmi: „nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, by (a) można się było rozsądnie spodziewać, że będzie to z korzyścią dla każdego, i (b) wiązały się z pozycjami i urzędami na równi dla wszystkich otwartymi”⁴⁹. W przypadku Rawlsa jego argumentacja, dobrze zresztą znana, opiera się na koncepcji umowy społecznej. Rawls nie odwołuje się ani do teorii praw naturalnych (Rothbard, Nozick), ani do koncepcji utylitarystycznej (Mises, Hayek). W przypadku Rawlsa nie uwzględniamy jednak tego etycznego wymiaru, gdyż z naszego punktu widzenia nie wydaje się on najistotniejszy. Istotniejszą kwestią, z punktu widzenia zaproponowanej przez nas klasyfikacji, jest pokazanie przejścia z jednej strony pomiędzy stanowiskiem Hayeka, czyli koncepcją państwa minimalnie opiekuńczego, do stanowiska Rawlsa, czyli państwa opiekuńczego, i z drugiej strony od koncepcji Rawlsa do koncepcji państwa maksymalnie opiekuńczego, jak to ma miejsce w przypadku marksistów⁵⁰. Dla tych ostatnich kwestią klu-

⁴⁹ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. 87.

⁵⁰ Pomiedzy tymi stanowiskami mogłaby się znaleźć koncepcja Ronalda Dworkina. Obserwację naszą potwierdza Will Kymlicka, kiedy pisze: „Wyda się, iż nie istnieją głębokie rozbieżności między liberalną teorią równości zasobów Dworkina a rozmaitymi socjalistycznymi koncepcjami „sprawiedliwości wyrównawczej”, których celem jest również dystrybucja czuła na ambicję i nieczuła na okoliczności”. Zob. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Kraków: Znak 1998, s. 181. Koncepcja Dworkina to liberalny egalitaryzm. Zdaniem jej autora, ma ona być czuła na ambicję i nieczuła na indywidualne wyposażenie. U podstaw tej koncepcji leży przekonanie, iż jednostki nie powinny ponosić konsekwencji tych sytuacji, które nie były przedmiotem ich decyzji czy wyborów. Zdaniem Dworkina, kiedy mamy do czynienia z sytuacjami, w których jednostka znalazła się nie ze swojej winy (upośledzenie, choroba), państwo, czyli inni opodatkowani w tym celu obywatele winni wziąć na siebie ciężar pomocy takim osobom. Na pierwszy rzut oka to, co proponuje Dworkin wydaje się rozwinięciem koncepcji Rawlsa (co więcej, kiedy Dworkin pisze, iż najlepszym rozwiązaniem kwestii nieczułości na indywidualne wyposażenie, jest wolny rynek, można mieć wrażenie, iż Dworkin to libertarianin. Pozbywamy się jednak złudzeń co do wolnorynkowych sympatii Dworkina w chwili, gdy uświadomimy sobie, iż w jego koncepcji rynek „wkracza na scenę” dopiero w momencie, gdy wyrównane są indywidualne zasoby

czową jest oczywiście stosunek do własności prywatnej. Postulują oni bowiem zniesienie wszelkiej własności prywatnej oraz prywatnej kontroli nad środkami produkcji⁵¹.

W anarchistycznym amoralizmie, do którego najbardziej zbliża się Stirner, własność jest funkcją egoistycznych potrzeb jednostki. Nie jest zatem krępowana ani przez państwo, ani przez innych. Amoralizm oznacza w tym wypadku brak poszanowania cudzej własności, a anarchizm – negację in-

by.) Jednakże egalitarna pasja Dworkina prowadzi do o wiele bardziej radykalnych rozwiązań, niż te proponowane przez autora *Teorii sprawiedliwości*. Radykalizm koncepcji Dworkina polega na przekonaniu autora *Sovereign Virtue*, iż niesprawiedliwość rynku przejawia się w tym, iż nagradza nie tylko wybory, których efektem jest świadczona usługa, lecz jednocześnie niezasłużone, a więc niewybrane talenty, umożliwiające świadczenie takich usług. Aby wyeliminować ten rodzaj nierówności, Dworkin proponuje więc równość zasobów, czyli kompensację nierównej dystrybucji indywidualnego wyposażenia. Równość zasobów wyklucza bowiem sytuacje, w których ludzie są nagradzani za swoje talenty. Taka nierówność może być, zdaniem Dworkina, przedmiotem usprawiedliwionej zawiści. Dworkin utrzymuje, bowiem, iż to, że jakiś rodzaj talentu jest doceniany i nagradzany przez społeczeństwo jest kwestią przypadku. (Jeszcze do niedawna umiejętność trafiania piłeczką do dolka nie była ceniona przez społeczeństwo. Obecnie golfiści należą do najlepiej opłacanych sportowców.) Filozofię równości Dworkina dobrze oddaje jego stosunek do przywilejów rasowych i bogactwa. Opowiada się on bowiem z jednej strony za przywilejami rasowymi przy przyjęciach na uniwersytety, argumentując, iż uczelnie winny nie tylko przyczyniać się do postępu naukowego i podnoszenia kultury społeczeństwa, lecz także do walki ze stereotypami. Tak więc, podobnie jak wysoki student będzie dobrym nabytkiem do drużyny koszykówki, tak też czarny student (a nie biały czy Azjata) będzie dobrym nabytkiem służącym realizacji jednego z celów wyższej uczelni, jakim jest harmonijne współistnienie ludzi różnych ras. Z drugiej strony argumentuje, iż bogactwo pochodzące z rozwijania talentów, np. przedsiębiorczości, jest czymś akcydentalnym. Ludzie, których plany życiowe zakładają obracanie zasobami, w imię równości mają być ich pozbawieni. Czym różnią się jednak korzyści, jakie odnosi ktoś obdarzony talentami dającymi mu bogactwo, od korzyści, jakie odnosi ktoś posiadający „talent” bycia czarnym? Na takie pytania Dworkin nie udziela przekonującej odpowiedzi, ujawniając tym samym ideologiczne podstawy swojej koncepcji. Zob. D. Choi, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, „The Independent Review”, 5, 4 (2001) oraz R. Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge Mass–London: Harvard University Press 2000.

⁵¹ W *Maniście komunistycznym* Marks i Engels pisali: „Słowem, komuniści popierają wszędzie wszelki ruch rewolucyjny przeciw istniejącym stosunkom społecznym i politycznym. We wszystkich tych ruchach komuniści wysuwają jako podstawowe zagadnienie ruchu, zagadnienie własności, bez względu na to, czy przybrało ono bardziej lub mniej rozwiniętą formę”. Szczecin: FAQ-Socjalizm 2002, s. 46.

stytucji państwa. Anarchizm moralistyczny charakteryzuje z jednej strony totalna krytyka państwa, lecz z drugiej poszanowanie własności prywatnej wynikające z koncepcji prawa naturalnego. Przejście pomiędzy jednym a drugim stanowiskiem oznacza przejście od anarchizmu nieszanującego własności prywatnej, do anarchizmu szanującego własność prywatną. Z kolei przejście pomiędzy moralistycznym anarchizmem a moralistycznym minarchizmem oznacza przejście od koncepcji szanującej własność prywatną (naturalne prawo własności) i widzącą w każdym rodzaju państwa zagrożenie dla niej, do stanowiska głoszącego, iż jedyną gwarancją respektowania prawa własności będzie państwo minimalne. Kolejne przejście, tj. pomiędzy minarchizmem moralistycznym a minarchizmem utylitarystycznym oznacza, iż mamy do czynienia z odejściem od uzasadniania prawa własności poprzez odwołanie się do prawa naturalnego (to stanowisko nazwalibyśmy moralistycznym). Na jego miejscu pojawia się uzasadnienie utylitarystyczne prowadzące, jak w poprzednim stanowisku, do minarchizmu. To przejście z pozycji moralistycznych na pozycje utylitarystyczne prowadzi do koncepcji, które w coraz większym stopniu zezwalają na ingerencję państwa we własność jednostki. Państwo staje się więc coraz bardziej *liberalne*, co oznacza tu, że *wolno mu coraz więcej*. Tę eskalację widać poczynawszy od koncepcji Hayeka, poprzez koncepcję Rawlsa, a dalej Dworkina. Kulminację procesu deprecjonującego prawo własności prywatnej stanowi marksizm i komunizm.

Mając świadomość niedoskonałości naszego modelu, poddajemy go pod osąd krytyki, mając nadzieję, iż dzięki niej uda się go udoskonalić. Mamy również nadzieję, iż dyskusja nad kwestiami poruszonymi w tym artykule przyczyni się do rozjaśnienia pewnych zagadnień w filozofii politycznej.

Literatura

- Boaz D. (2005), *Libertarianizm*, tłum. D. Juruś, Poznań: Zysk i S-ka.
- Bradford R.W. (1999), *The Transformation of Libertarianism?*, „Liberty”, May.
- Bradford R.W. (1999), *Libertarianism Transformed* (dyskusja: John Hospers, Sharon Presley, Barry Loberfeld i R.W. Bradford), „Liberty”, June.
- Chmieliński M. (2006), *Max Stirner*, Kraków: Księgarnia Akademicka.

- Choi D. (2001), *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, „The Independent Review”, 5, 4, Spring.
- Dworkin R. (2000), *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Harvard Cambridge Mass–London: University Press.
- Hayek A.F. (1976), *The Constitution of Liberty*, London–Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Hayek A.F. (1982), *Law, Legislation, and Liberty*, London–Melbourne–Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Hayek A.F. (2004), *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, tłum. M. i T. Kunińscy, Kraków: Arcana.
- Kelley L. Ross, *Positive & Negative Liberties in Three Dimensions*, www.friesian.com/quiz.html.
- Kymlicka W. (1998), *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Kraków: Znak.
- Locke J. (1982), *Second Treatise of Government*, Arlington Heights: Harlan Davidson Inc. 1982.
- Mises L. (2001), *Liberalizm w tradycji klasycznej*, tłum. Sz. Czarnik, Kraków: Arcana.
- Mises L. (2000), *Interwencjonizm*, tłum. A. Łaska, J.M. Małek, Kraków: Arcana.
- Nolan D. (1971), *The Case for a Libertarian Political Party*, „The Individualist”, August.
- Nozick R. (1999), *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa: Aletheia.
- Rawls J. (1994), *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romańskiuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rothbard N.M. (2004), *O nową wolność. Manifest libertariański*, tłum. W. Falkowski, Warszawa: Volumen.
- Rothbard N.M. (1982, 1998), *The Ethics of Liberty*, New York–London: New York University Press.
- Spooner Lysander (1870, 1966), *No Treason, No VI: The Constitution of No Authority*, Larkspur, Colo.: Pine Tree Press.

PRIVATE PROPERTY
AN ATTEMPT AT CLASSIFICATION
THE KEY POSITIONS IN POLITICAL PHILOSOPHY

Summary

In the paper I propose a new model of political spectrum. Instead – as so far – arranging political philosophies in two or four dimensional diagrams (from the left to the right, from the top to the bottom) I suggest a form of spiral, where political philosophies evolve naturally from amoralistic anarchism to communism. I also put some names of philosophers who represent respective political views. Thus we start from amoralistic anarchism by Max Stirner, then we have moralistic anarchism by Murray N. Rothbard, then moralistic minarchism by Robert Nozick, which in turn evolves into utilitarian minarchism by Ludwig von Mises, then utilitarian liberalism by Friedrich A. von Hayek, socialist liberalism by John Rawls and socialism leading to communism by Karl Marx. In our model we organize political views not as usually around the concept of freedom (personal and economic), but around the concept of private property. Therefore we are able to include in our model anarchism, which is usually ignored, as a non-political view.