

Teoria socjalizmu i kapitalizmu - Hans-Hermann Hoppe

„Następny istotny krok w formułowaniu właściwej definicji socjalizmu uczynił Hans Hermann Hoppe (...), wykazując, że podstawową cechą socjalizmu jest oparcie się na zinstytucjonalizowanej agresji albo instytucjonalnym naruszeniu prawa własności. Jego definicja jest bardziej dynamiczna i dzięki temu bardziej praktyczna niż definicja tradycyjna. Nie mówi się w niej o istnieniu lub nieistnieniu jakichś praw własności, ale o instytucjonalnym, a więc zorganizowanym i powtarzalnym stosowaniu przymusu lub fizycznej przemocy wobec prawa własności" - Jesús Huerta de Soto



Następny istotny krok w formułowaniu właściwej definicji socjalizmu uczynił Hans Hermann Hoppe (...), wykazując, że podstawową cechą socjalizmu jest oparcie się na zinstytucjonalizowanej agresji albo instytucjonalnym naruszaniu prawa własności. Jego definicja jest bardziej dynamiczna i dzięki temu bardziej praktyczna niż definicja tradycyjna. Nie mówi się w niej o istnieniu lub nieistnieniu jakichś praw własności, ale o instytucjonalnym, a więc zorganizowanym i powtarzalnym stosowaniu przymusu lub fizycznej przemocy wobec prawa własności - Jesús Huerta de Soto

Hans-Hermann Hoppe

Teoria socjalizmu i kapitalizmu

rok wydania: 2015

przeł. P. Nowakowski

Instytut Ludwiga von Misesa

Fragment rozdziału **O etycznym uzasadnieniu kapitalizmu oraz o tym, dlaczego socjalizmu nie można obronić na gruncie moralności**

Są ludzie, którzy nie przywiązują większej wagi do bogactwa materialnego, a za ważniejsze uznają inne wartości – mogłoby się wydawać, że z korzyścią dla socjalizmu, gdyż można by w związku z tym całkowicie zapomnieć o jego pierwotnych obietnicach większej pomyślności dla ludzkości, skupiając się zamiast tego na zupełnie innym, choć nawet bardziej inspirującym, twierdzeniu, że chociaż socjalizm może nie być kluczem do rozwoju gospodarczego, to wiąże się ze sprawiedliwością, uczciwością i moralnością (przy czym wszystkie te terminy używane są tutaj synonimicznie). Można by utrzymywać, że skoro między wydajnością i sprawiedliwością występuje konflikt, to uzasadniona będzie rezygnacja z „bogactwa” na rzecz „większej sprawiedliwości”, ponieważ sprawiedliwość i uczciwość są w gruncie rzeczy bardziej wartościowe od materialnego bogactwa.

W tym rozdziale dość szczegółowo przeanalizuję owo twierdzenie. [...]

Jaka etyka – której ważności nie można podważyć, gdyż musiałoby to oznaczać *implicite* jej uznanie – wywodzi się z argumentacji? Dość często można zaobserwować, że z argumentacją wiąże się roszczenie do *uniwersalnej* akceptowalności danego twierdzenia albo też – kiedy mamy do czynienia z propozycją normy – do tego, że „możliwa jest jej uniwersalizacja”. Jeśli chodzi o propozycje norm, to koncepcję możliwej ich uniwersalizacji przedstawia złota reguła etyczna i Kantowski imperatyw kategoryczny, według których uzasadnić można tylko te normy, które są ogólnymi zasadami, zachowującymi ważność w przypadku każdej osoby bez wyjątku[1]. Ponieważ z argumentacją w istocie wiąże się to, że każdego, kto jest w stanie zrozumieć argument, można co do zasady do tego argumentu z racji jego siły przekonać, to możemy teraz zrozumieć i wyjaśnić, dlaczego etyczna zasada

uniwersalizacji znajduje grunt w szerszej koncepcji, jaką jest „a priori komunikacji i argumentacji”. Jednak zasada uniwersalizacji stanowi jedynie czysto formalne kryterium moralności. Zauważmy, że w świetle tego kryterium propozycji potencjalnie ważnych norm, które określałyby różne reguły dla różnych grup ludzi, nie można uzasadnić w ten sposób, że byłyby to normy powszechnie akceptowalne jako uczciwe, chyba że proponowane różnice nie rodziłyby dyskryminacji, a jednocześnie każdy by takie normy mógł zaakceptować z tego powodu, że byłyby one ugruntowane w naturze rzeczy. To prawda, że niektóre normy mogą początkowo nie przejść testu na uniwersalizację. Gdybyśmy jednak poświęcili dość uwagi ich sformułowaniu, to normy najbardziej niedorzeczne, a nawet – co istotniejsze – otwarcie niespójne, mogłyby taki test przejść bez większego problemu. Na przykład reguły takie jak: „należy ukarać grzywną każdego, kto nie upija się w soboty” lub: „należy ukarać każdego, kto spożywa alkohol” nie dyskryminują żadnej grupy ludzi, przez co spełniają warunek uniwersalizacji.

Najwyraźniej więc sama zasada uniwersalizacji nie prowadzi do żadnego pozytywnego zbioru norm, których zasadności można by dowieść. Jednak z argumentacji wynikają również inne normy pozytywne, poza zasadą uniwersalizacji. Aby je rozpoznać, musimy tylko zwrócić uwagę na trzy powiązane ze sobą fakty. Po pierwsze, argumentacja ma nie tylko charakter poznawczy, lecz jest również sprawą praktyczną. Po drugie, argumentacja, stanowiąc formę działania, wiąże się z wykorzystaniem rzadkiego zasobu, jakim jest ciało. Po trzecie, argumentacja jest bezkonfliktowym sposobem interakcji – ale nie w tym sensie, że strony zgadzają się w kwestii tego, o czym rozmawiają, tylko w tym sensie, że dopóki trwa proces argumentacji, strony zawsze mogą się zgodzić przynajmniej co do tego, iż występuje między nimi różnica zdań w kwestii ważności tego, o czym

rozmawiają. Wynika z tego, że dopóki trwa argumentacja, strony muszą wzajemnie uznawać to, iż każda z nich sprawuje wyłączną kontrolę nad swoim ciałem (zauważmy po raz kolejny, że nie można temu stanowisku – nie uznając *implicite* jego prawdziwości – zaprzeczyć i twierdzić, iż takie zaprzeczenie jest prawdą).

Musimy zatem dojść do wniosku, że z argumentacją wiąże się norma, iż każdy ma prawo do wyłącznej kontroli nad swoim ciałem, które jest dla niego narzędziem działania i poznania. Aby można było mówić o argumentacji, musi przynajmniej *implicite* być uznane prawo własności każdej osoby do jej ciała[2]. Tylko wtedy bowiem strona może zgodzić się z argumentem, którego ważność tym samym uznaje, albo też z nim nie zgodzić, zgadzając się tylko co do tego, że istnieje różnica zdań. Każda osoba próbująca uzasadnić jakąś normę musi tym samym uznawać prawo własności do swojego ciała za normę ważną, by móc powiedzieć: „twierdzę, że to właśnie jest prawdziwe i obiektywne”. Każda osoba próbująca podważyć prawo własności do swojego ciała wpada w sprzeczność, ponieważ argumentując w ten sposób i twierdząc, że jej rozumowanie jest prawdziwe, musi *implicite* zgadzać się, że norma ta jest ważna.

Można zatem stwierdzić, że kiedy ktoś uważa, iż jakiś sąd da się uzasadnić, zakłada tym samym przynajmniej *implicite*, że uzasadnienie ma norma: „nikt nie ma prawa dokonać nieproszonej agresji przeciwko ciału innej osoby, ograniczając w ten sposób jej kontrolę nad nim”. Reguła ta wynika z pojęcia uzasadnienia argumentacyjnego, które *oznacza* uzasadnienie bez odwoływania się do przymusu. Reguły

odwrotnej: „każdy ma prawo do agresji przeciwko innym ludziom” (która również przeszłaby formalny test na uniwersalizację!) nie można – co łatwo dostrzec – obronić na drodze argumentacji. W argumentacji uznaje się ważność pierwszej z wymienionych reguł, czyli zasady nieagresji.

Mogłoby się wydawać, że uzasadnienie normy własności dotyczącej ciała człowieka daje niewiele, ponieważ konflikty o ciała, których to konfliktów można uniknąć właśnie dzięki mającemu uniwersalne uzasadnienie rozwiązaniu zawartemu w zasadzie nieagresji, stanowią zaledwie niewielką część wszystkich potencjalnych konfliktów. Jednak takie wrażenie jest błędne. Ludzie nie żyją samym powietrzem i miłością. Do przeżycia potrzebują też mniej lub więcej innych rzeczy – a tylko żywi mogą angażować się w argumentację, nie mówiąc o posiadaniu wygod. Konieczne są zatem również normy określające użycie tych innych rzeczy, ponieważ również w kwestii ich wykorzystania mogłyby pojawić się spory. Jednak każda inna norma, by mieć uzasadnienie, musi być logicznie spójna z zasadą nieagresji i *mutatis mutandis* każdą normę, której niespójność z tą zasadą można wykazać, należy uznać za nieważną. A ponieważ rzeczy, których mają dotyczyć formułowane normy, są dobrami rzadkimi – tak jak dobrem rzadkim jest ciało – a konieczność formułowania norm bierze się właśnie z faktu *rzadkości* dóbr, a nie z tego, że rzeczy te stanowią jakąś *szczególną odmianę* rzadkich dóbr, to wymogi zasady nieagresji (która jest *szczególną normą własności*, określającą wykorzystanie *szczególnej odmiany dóbr*) muszą już w sobie zawierać wymogi *ogólnej* teorii własności.

Na początek przedstawię składający się na tę ogólną teorię własności (której celem jest sformułowanie *jednolitych* zasad, pozwalających na uniknięcie *wszelkich* możliwych konfliktów) zbiór reguł, które mają zastosowanie w przypadku *wszystkich* dóbr, a następnie pokażę, w jaki sposób owa teoria ogólna wynika z zasady nieagresji. Ponieważ w świetle zasady nieagresji każda osoba może czynić ze swoim ciałem, co tylko chce, o ile nie dopuszcza się agresji przeciwko ciału innej osoby, to może ona również korzystać z innych rzadkich środków, tak jak korzysta ze swojego ciała, pod warunkiem, że nikt inny wcześniej ich nie przywłaszczył, to jest pod warunkiem, że wciąż znajdują się w stanie naturalnym, przez nikogo nieposiadane. Kiedy rzadkie zasoby zostaną już w sposób widoczny zawłaszczone – kiedy ktoś z nimi „zmiesza swoją pracę”, jak ujął to John Locke[3], i istnieją tego obiektywne ślady – to nowy właściciel może nabyć do nich własność, czyli prawo wyłącznej nad nimi kontroli, jedynie na drodze kontraktowego przekazania mu tytułu własności przez dotychczasowego właściciela. Natomiast każda próba jednostronnego ograniczenia wyłącznej kontroli sprawowanej przez dotychczasowego właściciela lub przezeń niepożądana zmiana fizycznych właściwości należących do niego rzadkich środków jest – analogicznie do agresji przeciwko ciałom innych ludzi – działaniem, którego nie można uzasadnić[4].

Spójność tej zasady z zasadą nieagresji można wykazać przez *argumentum a contrario*. Powinniśmy wprawdzie zauważyć, że gdyby nikt nie miał prawa nabywać i kontrolować rzeczy innych niż swoje ciało (która to zasada przeszłaby formalny test na uniwersalizację), to

wszyscy byśmy przestali istnieć, tak samo jak problem uzasadnienia twierdzeń normatywnych (a także każdy inny problem opisywany w tym traktacie). Problem ten bowiem bierze się stąd, że żyjemy, a nasze istnienie zawdzięczamy temu, iż nie uznajemy (gdyż uznać *nie możemy*) norm zakazujących własności rzadkich dóbr innych niż ciała. A zatem musimy założyć istnienie prawa do zdobywania takich dóbr. Gdybyśmy nie mogli zdobyć prawa wyłącznej kontroli nad nieużywanymi rzeczami danymi przez naturę poprzez wykonanie pracy, czyli poprzez zrobienie czegoś z rzeczami, z którymi nikt wcześniej nic nie zrobił, a inni ludzie *mieli* prawo ignorować nasze roszczenia do własności rzeczy, przy których wcześniej nie wykonali oni żadnej pracy ani których nie wykorzystali w jakiś szczególny sposób, to możliwe byłoby zdobywanie tytułów własności nie przez pracę, to jest ustanowienie pewnego obiektywnego oraz możliwego do intersubiektywnego sprawdzenia związku między daną osobą i danym rzadkim zasobem, ale przez deklarację słowną – dekret[5]. Jednak zdobywanie tytułów własności przez deklarację jest niespójne z uzasadnioną uprzednio zasadą nieagresji, odnoszącą się do ciał. Gdyby rzeczywiście można było zdobyć własność przez dekret, oznaczałoby to, że można by również deklarować, że jest się właścicielem ciała innej osoby. Stałoby to jednak w sprzeczności z postanowieniami zasady nieagresji, która wyraźnie rozróżnia pomiędzy ciałami poszczególnych osób – i to w sposób wyraźny i jednoznaczny, gdyż w przypadku ciał, tak jak w przypadku innych rzeczy, podział na „własne” i „cudze” nie bierze się ze słownej deklaracji, lecz z działania (nawiasem mówiąc, nie można osądzić dwóch przeciwstawnych sądów deklaracyjnych bez odwołania się do jakiegoś *obiektywnego* kryterium, innego niż deklaracja). Wspomniany podział bierze się z obserwacji, że pewien konkretny rzadki zasób stał się faktycznie – co każdy może zobaczyć i zweryfikować, gdyż istnieją ku temu obiektywne przesłanki – wyrazem lub materializacją woli tej lub innej osoby. Co istotniejsze, twierdzenie, że własność zdobywa się nie przez działanie, a przez deklarację, wiąże

się z otwartą *sprzecznością* praktyczną, ponieważ – wbrew temu twierdzeniu – nie można go wygłosić ani zadeklarować bez *faktycznego* założenia swojego prawa do wyłącznej kontroli nad własnym ciałem, czyli narzędziem do wypowiedzania *dowolnych* sądów.

Wykazałem zatem, że prawo pierwotnego zawłaszczenia przez działanie jest spójne z zasadą nieagresji i że z niej wynika, gdyż jest ona logicznie koniecznym warunkiem argumentacji. Udowodniłem też pośrednio, że nie można uzasadnić żadnej reguły, która by dawała różne prawa różnym ludziom, w tym socjalistycznej teorii własności. [...]

Z jakich dokładnie powodów nie można zatem uzasadnić jako ważnej żadnej socjalistycznej teorii własności? Najpierw należy zauważyć, że żadna z *wprowadzonych w życie* wersji socjalizmu nie przechodzi nawet formalnego testu na uniwersalizację i z tego powodu należałoby je już na samym początku odrzucić (podobnie zresztą jak większość z proponowanych przez socjalistów modeli teoretycznych)! Zawierają one bowiem w strukturze swoich reguł prawnych normy, które przyjmują formę typu „niektórym ludziom coś wolno, a innym nie”. Niemożliwe jest z przyczyn czysto formalnych, by takie reguły, które określają różne prawa lub obowiązki dla różnych klas ludzi, za uczciwe uznał każdy potencjalny uczestnik argumentacji. Jeśli rozróżnienie pomiędzy różnymi klasami ludzi jest niemożliwe do zaakceptowania przez strony z tego powodu, iż byłoby ono ugruntowane w naturze rzeczy, to oznacza, że jednej grupie przyznano przywileje prawne kosztem pozostałych, którzy są dyskryminowani. Część ludzi – ci, którym wolno by coś robić, albo ci, którym by nie wolno – nie mogłaby zatem się zgodzić, że są to reguły uczciwe[6]. Większość odmian socjalizmu – rzeczywistych lub modelowych – egzekwuje reguły takie,

jak: „niektórzy ludzie mają obowiązek płacić podatki, a pozostali mają prawo je konsumować”; lub „niektórzy ludzie wiedzą, co jest dla innych dobre, i mają oni prawo pomagać pozostałym w tym, by ci – nawet jeśli tego nie chcą – otrzymali rzekome dobrodziejstwa, ale ci pozostali nie mogą wiedzieć, co jest dobre dla tych pierwszych i im pomagać”; lub „niektórzy ludzie mają prawo określać, kto ma czegoś za dużo, a kto za mało, a pozostali mają obowiązek się do tego dostosować”; lub bez ogródek: „przemysł komputerowy musi dotować rolników, zatrudnieni niezatrudnionych, a bezdzietni tych, którzy dzieci mają”, i tak dalej (albo na odwrót). Dlatego też można łatwo odrzucić ich roszczenie do tego, że stanowią część ważnej teorii norm (norm własności), gdyż sam sposób sformułowania proponowanych przez nie reguł pokazuje, że niemożliwa jest ich uniwersalizacja.

Jaki jednak jest błąd tych socjalistycznych teorii własności, które rozwiązują ten problem i zawierają wyłącznie normy, których uniwersalizacja jest możliwa? Chodzi tu o normy typu: „nikomu nie wolno” albo „każdy może”. Jak pośrednio już zasugerowałem, a teraz stwierdzę wprost, nie można uznać ważności również tych teorii, tyle że nie z przyczyn formalnych, ale z powodu wymogów materialnych. Co istotne, te odmiany socjalizmu, których roszczenia do moralnej ważności łatwo na gruncie formalnym odrzucić, można przynajmniej wprowadzić w życie, czego nie da się powiedzieć o odmianach bardziej wyrafinowanych, które przeszłyby test na uniwersalizację, a mimo to ze względów materialnych musiały okazać się zgubne – moglibyśmy co prawda próbować wprowadzić je w życie, ale nie mogłoby to się nam nigdy udać.

Socjalistyczna teoria własności stoi w sprzeczności z przynajmniej jednym z dwóch wymogów stawianych przez normy naturalnej teorii własności. Pierwszym z tych wymogów jest to, że w świetle etyki kapitalistycznej agresję definiuje się jako naruszenie *fizycznej integralności* własności innej osoby[7]. Z kolei socjalizm definiuje agresję jako naruszenie *wartości* własności należącej do innej osoby lub *psychicznej integralności* tejże osoby. [...]

Dlaczego nie można uzasadnić koncepcji ochrony wartości własności? Po pierwsze, chociaż każda osoba, przynajmniej co do zasady, może w pełni kontrolować to, czy jej działania spowodują zmianę *fizycznych* właściwości jakiejś rzeczy, i w związku z tym może też w pełni kontrolować to, czy jej działanie będzie można w takiej sytuacji uzasadnić, to podejmując działanie, nie może kontrolować tego, czy wpłynie w ten sposób na *wartość* własności należącej do innej osoby, zależy to bowiem również od pozostałych osób i ich subiektywnych ocen. Zatem nikt nie może stwierdzić *ex ante*, czy jego działania zostaną uznane za uzasadnione, czy nie. Wymagałoby to bowiem uprzedniego przesłuchania całej populacji w celu upewnienia się, czy zaplanowane działanie nie zmieni ocen innych ludzi w kwestii wartości należącej do nich własności. Co więcej, nie można by podjąć działania do czasu, aż osiągnięto by powszechną *zgodę* w kwestii tego, kto, co, kiedy i z czym ma zrobić. Z powodu wszystkich wiążących się z tym problemów praktycznych zanim byśmy taką zgodę osiągnęli, byłibyśmy zapewne dawno martwi i nikt nie argumentowałby już niczego[8]. Ponadto stanowiska socjalistycznego w kwestii własności i agresji nie można by nawet z pewnością skutecznie *wyrazić*, gdyż z przedstawieniem argumentów za wprowadzeniem jakiejś normy, socjalistycznej lub nie, wiąże się istnienie konfliktu o wykorzystanie pewnych rzadkich zasobów. W przeciwnym razie nie istniałaby bowiem

potrzeba dyskusji. Aby jednak argumentować, że można taki konflikt rozwiązać, musimy uznać, że wolno podejmować działania *przed* osiągnięciem jakiegokolwiek faktycznego porozumienia bądź stwierdzeniem jego braku, gdyż w przeciwnym razie nawet nie moglibyśmy w tej kwestii argumentować. Skoro jednak możemy – co musi zakładać również socjalizm, o ile ma stanowić uargumentowane stanowisko intelektualne – to tylko dlatego, że istnieją *obiektywne granice* własności, które każda osoba może rozpoznać *sama* oraz bez konieczności uprzedniego porozumienia się z innymi osobami co do ich systemów wartości i ocen. Zatem również socjalizm, wbrew swym *twierdzeniom*, musi *faktycznie* zakładać istnienie obiektywnych granic własności, a nie granic określanych przez subiektywne oceny, chociażby po to, by przy życiu mogli pozostać socjaliści, którzy będą przedstawiać socjalistyczne propozycje moralne.

Po drugie, socjalistyczna idea ochrony wartości zamiast fizycznej integralności jest błędna również z innego, choć powiązanego z przedstawionym tu wcześniej, powodu. Na wartość danej osoby, przykładowo na rynku pracy lub rynku małżeńskim, wpływa również fizyczna integralność innych ludzi lub jej poziom. Chcąc zatem, aby ochronie podlegała *wartość* własności, musielibyśmy pozwolić na dokonywanie *fizycznej* agresji przeciwko ludziom. Wynika to z tego, że granice osoby – to znaczy granice własności jej ciała, domeny jej wyłącznej kontroli, w którą to domenę innym osobom nie wolno ingerować, o ile nie chcą one być agresorami – są granicami fizycznymi (możliwymi do intersubiektywnego stwierdzenia i niewynikającymi z subiektywnych upodobań), co do których każdy niezależnie może się zgodzić (mówiąc o zgodzie, mam oczywiście na myśli zgodę niezależnych jednostek podejmujących decyzje!). Niezależne jednostki podejmujące decyzje mogą się spierać w argumentacji i być może dojść do porozumienia tylko dlatego, że chronione granice własności są

obiektywne, czyli ustalone, i za takowe też uważane bez konieczności wcześniejszego porozumienia umownego. Nikt nie mógłby argumentować w jakiegokolwiek kwestii, gdyby wcześniej nie uznano jego istnienia jako fizycznie niezależnego podmiotu. Nie można zatem argumentować za systemem własności definiującym jej granice w sposób subiektywny i zależny od oceny sytuacji – co czynią socjaliści – gdyż takie argumenty może wysuwać, wbrew teorii socjalistycznej, tylko ten, kto jest fizycznie niezależnym podmiotem.

Również drugi z zasadniczych wymogów stawianych przez naturalną teorię własności nakazuje wyciągnąć zgubne dla socjalizmu wnioski. Podstawowe normy kapitalizmu cechuje nie tylko ujęcie własności i agresji w kategoriach fizycznych, ale również uznanie własności za prywatną i zindywidualizowaną oraz określenie znaczenia pierwotnego zawłaszczenia, z którym w oczywisty sposób wiąże się rozróżnienie pomiędzy tym, co wcześniejsze („przed”), a tym, co późniejsze („po”). Socjalizm stoi w sprzeczności również z tym wymogiem. Proponuje bowiem normy, które nie uznają wagi rozróżnienia na „przed” i „po”, gdy konieczne jest rozstrzygnięcie pomiędzy sprzecznymi roszczeniami do własności, a zamiast tego stwierdza, że pierwszeństwo w tej kwestii jest nieistotne, gdyż spóźnieni mają takie same prawo do posiadania co ci, którzy pojawili się pierwsi. [...]

Jaki błąd kryje w sobie pomysł, by porzucić rozróżnienie na „przed” i „po” oraz uznać je za nieistotne z punktu widzenia moralności? Po pierwsze, gdyby spóźnieni, czyli ci, którzy faktycznie nie uczynili nic z jakimiś dobrami rzadkimi, mieli w istocie do tych dóbr takie samo

prawo co ci, którzy pojawili się pierwsi i coś z owymi dobrami zrobili, wówczas dosłownie nikomu nie wolno by było robić czegokolwiek z czymkolwiek, ponieważ każdy musiałby otrzymać zgodę wszystkich spóźnionych, zanim by mógł zacząć coś robić. Ponieważ jednak przyszłe pokolenia to również dzieci czyichś dzieci – czyli ludzie, którzy pojawią się tak późno, że nie można by ich zapytać o zgodę – to absurdem jest zalecanie systemu prawnego, którego teoria własności nie rozróżnia pomiędzy „przed” i „po”. Wiązałoby się to bowiem z popieraniem śmierci, mimo że musimy uznawać życie, by móc cokolwiek popierać. Gdyby tę regułę przyjęto, przetrwanie oraz mówienie i argumentowanie (przez nas, naszych przodków i nasze potomstwo) nie byłoby możliwe. Dlatego że tylko żywa osoba może za czymś argumentować – tyczy się to przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Nikt nie może zawiesić działania, czekając do czasu, aż każdy z bliżej nieokreślonej grupy spóźnionych pojawi się i na to działanie wyrazi zgodę. Albowiem osoba przebywająca w samotności musi być zdolna do działania, do użytkowania, produkowania i konsumowania dóbr, zanim otrzyma zgodę od ludzi, którzy się jeszcze w pobliżu nie pojawili (i być może nigdy się nie pojawiają). Jeśli zaś osoba ta przebywa w towarzystwie innych ludzi i pojawia się konflikt o sposób użycia danego rzadkiego zasobu, to musi ona umieć rozwiązać ten problem w tym momencie przez porozumienie się z tymi ludźmi. Nie może czekać przez niesprecyzowany okres na niesprecyzowaną liczbę ludzi. Aby ta osoba mogła przetrwać, a przetrwanie jest warunkiem wstępnym argumentacji za czymś lub przeciwko czemuś, prawa własności nie mogą być bezczasowe ani też liczba ludzi, których problem tych praw mógłby dotyczyć, nie może być niesprecyzowana. Prawa te muszą natomiast mieć swoje źródło w działaniach, które podejmują określone osoby w określonym czasie[9].

Atrakcyjny dla socjalistów pomysł, by porzucić rozróżnienie na „przed” i „po”, jest też niespójny z zasadą nieagresji, która stanowi praktyczną podstawę argumentacji. Argumentowanie i ewentualne osiągnięcie porozumienia (choćby w kwestii braku zgody) wiąże się ze wzajemnym i wcześniejszym uznaniem, że strony mają prawo do wyłącznej kontroli nad swoimi ciałami. W przeciwnym bowiem razie niemożliwe by było, aby ktoś coś w określonym czasie powiedział jako pierwszy i aby ktoś inny mu następnie odpowiedział, ponieważ żaden z nich nie byłby fizycznie niezależną jednostką podejmującą decyzje. Postulowane przez socjalizm zniesienie rozróżnienia na „przed” i „po” jest równoznaczne z wyeliminowaniem możliwości argumentowania i osiągnięcia porozumienia. Ponieważ jednak nie można argumentować, że nie istnieje możliwość dyskusji, bez zaakceptowania i uznania za uczciwego tego, że każda osoba sprawuje kontrolę nad swoim własnym ciałem, to nigdy nie można by się zgodzić na etykę przyznającą prawa spóźnionym, która nie przewiduje owego rozróżnienia. *Powiedzenie* bowiem, że można by się na nią zgodzić, stanowi sprzeczność, gdyż coś takiego powiedzieć może tylko niezależna jednostka podejmująca decyzje istniejąca w określonym czasie.

W związku z tym jesteśmy zmuszeni dojść do wniosku, że socjalistyczna etyka jest w całości błędna. Wszystkie jej wersje praktyczne nie są w niczym lepsze od takiej reguły, jak na przykład: „wolno mi uderzyć ciebie, ale tobie nie wolno uderzyć mnie”, która nie przechodzi nawet testu na uniwersalizację. A gdyby etyka ta przyjęła reguły możliwe do uniwersalizacji, które w zasadzie sprowadzałyby się do tego, że „każdy może uderzyć każdego”, to jej postanowień nie

można by uznać za uniwersalnie akceptowalne z powodu ich wymogów materialnych. Aby coś takiego powiedzieć i argumentować, musimy uznać prawo własności każdej osoby do swojego ciała. Zatem skutecznie obronić można tylko etykę kapitalistyczną, według której ten, kto przybywa jako pierwszy, ten jako pierwszy jest właścicielem, dlatego że wynika ona z argumentacji. Żadnej innej etyki nie można w ten sposób uzasadnić, ponieważ uzasadnienie na drodze argumentacji wiąże się z uznaniem ważności etyki naturalnej teorii własności.

[1] Zasada uniwersalizacji odgrywa bardzo znaczącą rolę wśród wszystkich kognitywistycznych podejść do dziedziny moralności. Klasyczną wykładnię zob. w: I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2001; tenże, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Kęty 2002.

[2] Można tutaj zauważyć, że problem formułowania praw moralnych pojawia się tylko dlatego, że istnieje rzadkość. Kiedy dobra występują w nadmiarze (są dobrami „wolnymi”), nie jest możliwy żaden konflikt w kwestii ich użytkowania i nie jest potrzebna żadna koordynacja działań. Stąd wynika, że etykę – właściwie pojmowaną – należy sformułować jako teorię własności, czyli teorię ustalania praw wyłącznej kontroli nad rzadkimi zasobami. Tylko wtedy bowiem możliwe staje się uniknięcie w przeciwnym razie nieuniknionego i nierozwiązywalnego konfliktu. Niestety filozofowie moralni – z powodu powszechnej wśród nich nieznamości teorii ekonomii – rzadko kiedy wyraźnie to dostrzegają. O wiele częściej, jak H. Veatch (H. Veatch, *Human Rights: Fact or Fancy?*, Baton Rouge 1985, s. 170), zdają się oni myśleć, iż mogą

sobie poradzić bez precyzyjnej definicji własności i praw własności, ale przez to toną tylko w morzu ogólników i twierdzeń *ad hoc*. Na temat praw człowieka jako praw własności por. też. M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, tłum. J. Wozinski, J.M. Fijor, Warszawa 2010, rozdz. 15.

[3] J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, zwł. *Traktat drugi*.

[4] Na temat zasady nieagresji i zasady pierwotnego zawłaszczenia por. też M.N. Rothbard, *O nową wolność. Manifest libertariański*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2004, rozdz. 2; tenże, *Etyka wolności*, rozdz. 6–8.

[5] Takie stanowisko prezentował na przykład J.J. Rousseau, kiedy namawiał nas do tego, byśmy oparli się pokusie prywatnego zawłaszczenia zasobów danych przez naturę, przykładowo poprzez stawianie płotów. W swoim słynnym dictum mówił on: „Uwaga! Nie słuchajcie tego oszusta; będziecie zgubieni, gdy zapomnicie, że płody należą do wszystkich, a ziemia do nikogo” (J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 186). By argumentować w ten sposób, trzeba jednak założyć, że roszczenia do własności mogą mieć uzasadnienie w dekrete. Bowiem jakże inaczej mogliby „wszyscy” (czyli nawet ci, którzy nigdy nic nie uczynili z danymi zasobami) coś posiadać (jeśli nie w wyniku ugruntowania roszczeń do własności w dekrete)?!

[6] Por. też M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, s. 125–126.

[7] Na temat istotności definiowania agresji jako agresji fizycznej por. też tamże, rozdz. 8–9; tenże, *Law, Property Rights and Pollution*, „Cato Journal” 2, nr 1 (wiosna 1982), zwł. s. 60–63.

[8] Por. też M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, s. 128–129.

[9] Należy tutaj zauważyć, że zawieranie umów jest możliwe tylko wtedy, gdy prawa własności rozumie się jako prawa własności prywatnej, które powstają w czasie. Umowa to porozumienie pomiędzy policzalnymi i fizycznie niezależnymi podmiotami, opierające się na wspólnym uznaniu prywatnych roszczeń każdego z kontrahentów do własności rzeczy zdobytych przed porozumieniem i dotyczące przeniesienia tytułów własności do określonych rzeczy przez określonego właściciela wcześniejszego na określonego właściciela późniejszego. W świetle etyki przyznającej prawa spóźnionym nie można sobie zatem wyobrazić istnienia umów!