

JAN KIL  
Warszawa

## ***W stronę ekonomicznej doktryny anarchoindywidualizmu — czyli o granicach państwa i bezgranicznej wolności słów kilka***

### ***Źródła i założenia doktryny anarchoindywidualizmu***

Anarchoindywidualizm można z pewnością określić mianem doktryny o charakterze synkretycznym. Składają się na nią założenia, poglądy, przekonania o zróżnicowanym charakterze, odnoszące się do różnorodnych płaszczyzn ideologicznych. W tym kontekście anarchoindywidualizm jawi się jako swoista doktryna społeczno-ekonomiczno-prawna. Koherencja wolności osobistej z wolnością gospodarczą znalazła szczególne miejsce w liberalnym nurcie doktryny i z tych też względów to właśnie on będzie stanowił przedmiot dalszych rozważań<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Poza zakresem rozważań pozostawione zostaną nurty doktryny anarchoindywidualizmu nawiązujące do koncepcji socjalistycznych czy też komunistycznych. Mowa tu w szczególności o doktrynie mutualizmu P.J. Proudhona, zakładającej stworzenie systemu wzajemnych świadczeń, w którym to systemie jednostki — indywidualni wytwórcy, zdobywając prawo do posiadania wytworzonych przez siebie produktów, dokonywaliby ich swobodnej wymiany. Konsekwentnie do powyższego P.J. Proudhon postulował nie tyle zniesienie własności prywatnej *in genere*, ile zniesienie własności, która nie pochodziłaby bezpośrednio z pracy lub nie byłaby proporcjonalna do wykonanej pracy. W ślad za tym nastąpić miało zniesienie pieniądza, a następnie przejście do społeczeństwa bezpaństwowego (K. Chojnicka, H. Olszewski: *Historia doktryn politycznych i prawnych. Podręcznik akademicki*. Poznań 2004, s. 289).

W celu lepszego ujęcia istoty anarchoindywidualizmu warto poddać analizie jego źródła. Mają one charakter dualny i są zakotwiczone w dwóch dziedzinach — ekonomii oraz filozofii.

Jeżeli chodzi o źródła natury ekonomicznej, anarchoindywidualizm odwołuje się do klasycznej doktryny liberalnej. Początki klasycznej doktryny liberalnej przypadają na przełom XV i XVI w. i wiążą się z narodzinami nowego systemu społeczno-gospodarczego — kapitalizmu. Klasycznym przedstawicielem doktryny liberalnej jest, rzecz jasna, Adam Smith. Myśliciel ten swego czasu jako prywatny nauczyciel podróżował po krajach europejskich, zbierając doświadczenia oraz obserwując społeczeństwa europejskie pod kątem panujących w nich obyczajów, kultury oraz systemów gospodarczych. Na bazie tych doświadczeń Smith stwierdził, że tylko system społeczno-ekonomiczny, odpowiadający immanentnym cechom natury ludzkiej, będzie systemem efektywnym, posiadającym zdolność do utrzymania się w czasie. Na kanwie powyższych przemyśleń Smith stwierdził, że podstawową cechą charakteryzującą jednostkę ludzką jest egoizm, zaś pożądany system społeczno-ekonomiczny powinien zostać ukonstytuowany na zasadach liberalizmu, leseferyzmu, autonomii jednostek oraz odpowiedzialności indywidualnej. Rozwój społeczeństw (rozumiany jako wzrost poziomu życia) związany jest z obiektywnymi prawami ekonomicznymi takimi jak popyt i podaż, mechanika ceny, inflacja, deflacja. Z tych też względów podstawą funkcjonowania społeczeństwa musi być wolny rynek. Powyższe supozycje ekonomiczne przełożyły się na postrzeganie roli państwa i prawa. Skoro rynek ma być wolny, to działalność państwa musi podlegać wyraźnej limitacji. Jeżeli dobrobyt może powstać wyłącznie w wyniku działania obiektywnej niewidzialnej ręki wolnego rynku, to wszelka nadaktywność państwa w sferze społeczno-ekonomicznej prowadzić musi do zubożenia społeczeństwa. Powyższe eksplikacje doprowadziły Smitha do słynnej koncepcji państwa jako stróża nocnego. Zgodnie ze wskazaną koncepcją aktywność państwa powinna zostać zredukowana do dwóch sfer — rozstrzygania konfliktów społecznych oraz zapewniania porządku publicznego (połączonego z obroną zewnętrzną państwa). Warto w tym miejscu wskazać, że w ujęciu Smitha naturalną konsekwencją wolności ekonomicznej stanowi wolność polityczna. Założenia ekonomiczne przekładają się na zasady funkcjonowania społeczeństwa. W koncepcji Smitha społeczeństwo powstaje w wyniku spontanicznych działań jednostek kierujących się pragnieniem zysku (*homo economicus*). Jeżeli tak, to pożądany model struktury społecznej stanowi dobrowolne zrzeszenie autonomicznych jednostek, wchodzących między sobą w wolne od bodźców zewnętrznych interakcje. Co ciekawe, takie ukonstytuowanie społeczeństwa ma zadośćuczynić nie tylko interesowi indywidualnemu, ale także zbiorowemu, gdyż — jak podnosi Smith — mając na celu swój własny interes, czło-

wiek częstokroć popiera interesy społeczeństwa skuteczniej niż wtedy, gdy zamierza im służyć rzeczywistość<sup>2</sup>.

W zakresie filozoficznych inspiracji doktryny anarchoindywidualizmu warto wskazać zwłaszcza na filozofię Maxa Stirnera (1806—1856). Ten niemiecki filozof, wywodzący się z lewicy heglowskiej, dał w swym *opus magnum*: *Jedyny i jego własność*, wykład filozofii skrajnego indywidualizmu, anarchizmu oraz relatywizmu<sup>3</sup>. Stirner opisał dwa poziomy zniewolenia człowieka: przez Świat (impulsje zmysłowe) oraz przez Ducha (idee). W zakresie zniewolenia przez Ducha wskazał w szczególności na dwie idee — Boga (religia, idee metafizyczne) oraz Człowieka (idee społeczne). Obie, jak dowodził, mają charakter *idée fixe*, oznaczają swoiste opętanie, samozaparcie, wyrzeczenie oraz niewolę<sup>4</sup>. Człowiek musi je przezwyciężyć, aby odzyskać kontrolę nad własną egzystencją i stać się Właścicielem. W tym ujęciu wolność to za mało, chodzi o Swojość, czyli panowanie nad życiem i ideami oraz władanie nimi. Niewola Boga-Człowieka musi zostać przełamana siłą. Jak pisze Stirner, „jestem Właścicielem mojej mocy, a jestem nim wówczas, gdy uznaję się za Jedynego. Jako Jedyny, Właściciel powraca do swej twórczej Nicości, z której się zrodził. Każda wyższa istota nade Mną — Bóg czy Człowiek — osłabia uczucie mej Jedyności, błędnie jednak w słońcu tego przeświadczenia. Skoro nie obchodzi Mnie nic poza Mną, Jedynym, to wszystko zależy ode Mnie, Przemijającego,

<sup>2</sup> Zob. A. Smith: *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*. Przekł. S. Wolff, O. Einfeld, Z. Sadowski. T. 1—2. Warszawa 2007; Idem: *Teoria uczuć moralnych*. Przekł. D. Petsch. Warszawa 1989; J. Buchan: *Adam Smith: życie i idee*. Przekł. K. Rastawicki, przedmowa L. Balcerowicz. Warszawa 2008; J.R. Lindgren: *Social philosophy of Adam Smith*. Hague 1973; P.J. O'Rourke: *Adam Smith. Bogactwo narodów: biografia*. Przekł. H. Jankowska. Warszawa 2009; J. Chodorowski: *Adam Smith: (1723—1790): życie i dzieło autora „Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów”*. Wrocław 2002; D. Brühlmeier: *Adam Smith*. Warszawa 2004; S. Zabieglik: *Adam Smith*. Warszawa 2003.

<sup>3</sup> L. Kołakowski: *Główne nurty marksizmu*. Warszawa 1989, s. 136—143. Zob. szerzej M. Chmieliński: *Max Stirner. Jednostka, społeczeństwo, państwo*. Kraków 2006; B. Urbanowski: *Stirner, czyli bunt*. W: Idem: *Myśl romantyczna*. Warszawa 1979; J. Trębicki: *Maks Stirner, czyli fiasko modelu wolności absolutnej*. W: *Antynomie wolności*. Red. M. Drużkowski, K. Sokół. Warszawa 1966; L. Kusak: *Maxa Stirnera koncepcja jednostki i społeczeństwa*. W: M. Stirner: *Jedyny i jego własność*. Warszawa 2013, s. VII—XXXV; A. Camus: *Człowiek zbuntowany*. Przekł. J. Guze. Kraków 1991, s. 65—68; Z. Kuderowicz: *Misja filozofii i jej przemiany. Historia i indywidualizm*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1962, nr 8; J. Niecikowski: *Stirner, Kirkegard — krytycy Hegla*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1967, nr 13; M. Baranowska: *Jedyny, nadczłowiek — człowiek zbuntowany*. W: *Spoleczeństwo a władza. Ustrój, prawo, idee*. Red. J. Przygocki, M.J. Ptak. Wrocław 2010, s. 573—580; R. Panasiuk: *Lewica heglowska*. Warszawa 1969; A. Gajlewicz: *Maxa Stirnera filozofia egoizmu*. Dostępne w internecie: <http://pl.scribd.com/doc/244080816/Maxa-Stirnera-Filozofia-Egoizmu-Adam-Gajlewicz-pdf#scribd> [dostęp: 16.05.2016].

<sup>4</sup> M. Stirner: *Jedyny i jego własność*. Przekł. i przyp. opatrzyli J. i A. Gajlewiczowie. Warszawa 2012, s. 48—50.

śmiertelnego Stwórcy, który sam siebie unicestwia; i wówczas mogą powiedzieć: »Swoją sprawę oparłem na Nicości«<sup>5</sup>.

Stirner poddał druzgocącej krytyce koncepcje państwa i prawa na przestrzeni dziejów. W tym kontekście wyróżnił trzy okresy rozwoju państwowości nowożytnej, tj. kolejno: okres liberalizmu politycznego, okres liberalizmu społecznego i wreszcie okres liberalizmu humanistycznego. Na gruncie liberalizmu politycznego doszło, według Stirnera, do utożsamienia jednostki z ideą obywatela. Wolność indywiduum została uzależniona od drugiego człowieka. Państwo jako takie stało się ideałem doskonałym. Liberalizm polityczny wprowadził obligatoryjność poddaństwa w postaci tzw. wolności politycznej, będącej w istocie uzależnieniem od państwa i ustaw<sup>6</sup>. W liberalizmie społecznym państwo stało się jedynym właścicielem dóbr materialnych. Od tej pory wszystko, co jednostka może posiadać, musi posiadać na odpowiedniej podstawie prawnej, a zatem dzięki woli państwa. Państwo pozbawia własności indywidualnej, aby przekazać ją społeczeństwu<sup>7</sup>. Wreszcie w liberalizmie humanistycznym dochodzi do zaboru tożsamości oraz poczucia indywidualności, poprzez wprowadzenie aksjologii solidarnościowej. Człowiek (rozumiany jako abstrakcyjny twór aksjologii humanistycznej) ma stać się panem jednostki-egoisty. W świetle powyższego, jak pisze Stirner, polityczny liberalizm zniósł nierówność pańów i niewolników, wprowadzając bezpaństwo i anarchię. Jednostka przestała być panem, zaś stało się nią widmo: prawo bądź państwo. Społeczny liberalizm zniósł nierówność mienia, zniósł biednych i bogatych, czyniąc wszystkich bezmajątnymi. Humanistyczny liberalizm wprowadził zaś ostatecznego hegemoną — ideę człowieka-ludzkości<sup>8</sup>. W konsekwencji jedynym sposobem na odzyskanie suwerenności przez jednostkę jest całkowite odrzucenie dotychczasowych struktur i koncepcji politycznych, społecznych i aksjologicznych oraz zastąpienie ich koncepcją bezgranicznie wolnego indywiduum, posiadającego nieograniczone możliwości autokreacji. W zakresie organizacji społecznej Stirner proponuje wprowadzenie nowej formy, o charakterze niepaństwowym, nazwanej przez niego Związkiem Egoistów, która ma być oparta na spontanicznych relacjach interpersonalnych, wolnych od przymusu i zorganizowanego ośrodka władzy<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 440.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 115—137.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 137—146.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 146—170.

<sup>9</sup> Myśl Stirnera inspirowała późniejszych filozofów, którzy, podobnie jak on, odwoływali się w swych koncepcjach do idei skrajnie indywidualistycznych. Najbardziej znanym spośród nich jest z pewnością Fryderyk Nietzsche. Filozof ten wprowadził pojęcie Nadczłowieka — jednostki wybitnej, całkowicie wolnej zarówno od ograniczeń moralnych, jak i społecznych, posiadającej ogromne pokłady woli mocy, rozumianej jako pragnienie siły i dominacji, odrzucającej wszelkie podporządkowanie oraz uległość (zob. szerzej F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przeł. W. Berent. Poznań 2006; F. Nietzsche: *Wola*

## **Claude Frédéric Bastiat i Milton Friedman jako przedstawiciele ekonomicznej doktryny anarchoindywidualizmu**

Jak sygnalizowano już wcześniej, doktryna anarchoindywidualizmu nie stanowi doktryny jednorodnej. Poszczególni myśliciele na przestrzeni lat nawiązywali do niej w różnym stopniu i w różnym zakresie przedmiotowym. Prowadzi to w efekcie do pewnych trudności natury klasyfikacyjnej. Niemniej wydaje się, że chcąc poddać analizie ekonomiczną szkołę doktryny anarchoindywidualizmu, warto wskazać w szczególności na poglądy dwóch myślicieli — Claude’a Frédéric’a Bastiata oraz Milтона Friedmana. Czas, jaki dzieli działalność obojga, pozwala lepiej wyeksponować te założenia, które, będąc niezmiennie w czasie, można uznać za rdzeń ekonomicznej doktryny anarchoindywidualizmu.

Claude Frédéric Bastiat (1801—1850) był jednym z najbardziej radykalnych krytyków idei socjalistycznych w XIX w.<sup>10</sup> Formułując swe poglądy, Bastiat odwołał się (podobnie jak Adam Smith) do refleksji natury antropologicznej. Stwierdził, że człowiek odczuwa naturalny wstręt do trudu i cierpienia. Tymczasem natura skazuje go na cierpienie z powodu niedostatku, jeśli nie podejmie trudu pracy. Pozostaje mu w efekcie wybór pomiędzy tymi dwiema nieprzyjemnymi możliwościami. Co zrobić jednak, aby ich obu uniknąć? Jest tylko jeden sposób — korzystać z pracy bliźnich. Korzystanie z pracy bliźnich może mieć charakter bezpośredni lub pośredni. Z bezpośrednim mamy do czynienia w państwach o ustroju niewolniczym, zaś z pośrednim — w państwach o ustroju socjalistycznym. Mimo że ciemiejca już nie wykorzystuje bezpośrednio swej siły (co miało miejsce w ustrojach niewolniczych), nadal istnieje tyran i ofiara, ale pomiędzy nimi znajduje się pośrednik, którym jest państwo i jego prawo. W efekcie państwo to wielka fikcja, dzięki której każdy usiłuje żyć na koszt innych<sup>11</sup>. Jak podnosił Bastiat, ludzie oczekują od państwa spełnienia swoich pragnień. Państwo nie może tego zrobić bez obciążania kosztem innych — państwo staje się więc pośrednikiem wykorzystywania. Jak pisał obrazowo, państwo nie jest istotą jednoręczną, lecz ma dwie ręce: jedną do brania, dru-

*mocy*. Przekł. K. Drzewiecki, S. Frycz. Kraków 2011; F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*. Zestawił, przeł. i wstępem opatrzył G. Sowiński. Kraków 2012). Odnośnie do wpływu M. Stirnera na F. Nietzschego zob. K. Löwith: *Od Hegla do Nietzschego: rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*. Przeł. S. Gromadzki. Warszawa 2001; H. Gillner: *Fryderyk Nietzsche: filozoficzna i społeczna doktryna immoralizmu*. Warszawa 1965; S. Przybyszewski: *Moi współcześni: wśród obcych*. Warszawa 1926.

<sup>10</sup> L. Dubel: *Historia doktryn politycznych i prawnych do końca do schyłku XX wieku*. Warszawa 2012, s. 351.

<sup>11</sup> C.F. Bastiat: *Państwo*. W: Idem: *Dziela zebrane*. T. 1. Warszawa 2009, s. 110—111.

gą do dawania. Innymi słowy: rękę surową i rękę łagodną. Działanie tej drugiej jest z konieczności podporządkowane działaniu tej pierwszej. Państwo nie może nie zabrać, a oddać, może zaś zabrać i nie oddać. Co więcej, jego „lepkie ręce” zawsze zatrzymują część lub całość tego, co zabrały (urzędnicy, aparat państwa). Dlatego też państwo z natury rzeczy opiera się na mechanizmie żerowania na obywatelach<sup>12</sup>. Jedynym sposobem na przewyżczenie opresyjnej natury państwa jest redukcja jego funkcji (ponownie tak jak u Smitha) do funkcji zapewniania bezpieczeństwa oraz rozstrzygania konfliktów<sup>13</sup>. Tylko wówczas państwo będzie służyć obywatelowi, a nie obywatel państwu.

Jeżeli chodzi o poglądy na prawo, Bastiat wyróżnił trzy prawa podstawowe (naturalne): indywidualizm, wolność oraz własność<sup>14</sup>. Charakter podstawowy tychże praw wynika u Bastiata z faktu, że prawa te istnieją nie dlatego, że ludzkie prawo tak zdecydowało, lecz wręcz przeciwnie, to dlatego, że istniały: indywidualność, własność i wolność, ludzie ustanowili prawa<sup>15</sup>. Owe trzy czynniki stanowią determinanty godnego życia, wyprzedzają prawodawstwo człowieka, wzajemnie się dopełniają i nie można ich ujmować odrębnie, lecz wyłącznie kolektywnie<sup>16</sup>. Podstawowym zadaniem państwa jest ochrona tych wartości.

W dalszych wywodach dotyczących prawa Bastiat wskazywał, że prawo (stanowione) jest zorganizowanym ujęciem wskazanych powyższej praw naturalnych oraz prawa do ich obrony. W efekcie jest ono zastąpieniem sił pojedynczych jedną siłą zbiorową, tak by działała w kręgu, w którym one mają działać, by robiła to, co one mają robić, by chroniła osoby, wolność, własność, by gwarantowała każdemu jego prawa<sup>17</sup>. Każdy bardziej rozbudowany system prawny należy, według Bastiata, poddać gruntownej krytyce. Szczególnie ne-

<sup>12</sup> Ibidem, s. 113.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 118.

<sup>14</sup> Wśród wskazanych wartości (jak na anarchoindywidualistę przystało) Bastiat nadrzędne znaczenie nadaje wolności, pisząc: „jakakolwiek kwestię rozważam, bez względu na to czy jest ona religijna, filozoficzna, polityczna, ekonomiczna, czy dotyczy ona dobrobytu, moralności, równości, prawa, sprawiedliwości, rozwoju, odpowiedzialności, solidarności, własności, pracy, handlu, kapitału, płac, podatków, ludności, kredytu czy też rządu; w jakimkolwiek punkcie horyzontu naukowego umieszczę punkt wyjścia moich poszukiwań, zawsze i niezmiennie dochodzę do jednego jedynego wniosku: rozwiązanie problemów społecznych należy szukać w wolności”. Zob. C.F. Bastiat: *Państwo...*, s. 59—60.

<sup>15</sup> C.F. Bastiat: *Prawo*. W: Idem: *Dzieła zebrane*. T. 1..., s. 60.

<sup>16</sup> L. Dubel: *Historia doktryn politycznych...*, s. 352.

<sup>17</sup> C.F. Bastiat: *Prawo...*, s. 60—61. Warto zaznaczyć, że tak wyeksplikowana istota prawa u Bastiata jest wysoce zbliżona do słynnej koncepcji prawa u I. Kanta. Zgodnie ze sformułowanym przez Kanta „rozumowym pojęciem prawa” jest ono „ogółem warunków, pod którymi wola jednej osoby może zostać pogodzona z wolą drugiej osoby, zgodnie z powszechnym prawem wolności”. (I. Kant: *Metafizyczne elementy prawa*. W: *U źródeł współczesnej filozofii prawa i filozofii człowieka*. Red. M. Szyszkowska. Warszawa 1972, s. 181).

gatywnie należy ocenić zjawisko wykorzystywania prawa jako instrumentu transferu środków majątkowych. Takie ujęcie prawa myśliciel nazywa grabieżą legalną, która może przejawiać się na wiele sposobów (cła, ochrona rynku, dotacje, subwencje, preferencje, progresywny podatek dochodowy, bezpłatne szkolnictwo, prawo do pracy i do płacy, prawo do opieki społecznej itd.). Wszystkim tym przejawom nadaje Bastiat miano socjalizmu<sup>18</sup>.

W przypadku drugiego ze wspomnianych myślicieli — Milтона Friedmana — szczególnie interesujące dla prawników mogą być jego analizy traktujące o wzajemnej korelacji wolności i równości. Pomimo że samo zaliczenie Friedmana do grona anarchoindywidualistów może wzbudzać kontrowersje, to jednak biorąc pod uwagę, sygnalizowany uprzednio, silnie synkretyczny charakter doktryny, nie wydaje się, aby takie ujęcie nie mogło zyskać akceptacji. Należy także zwrócić uwagę na czas, dzielący Friedmana od początków kształtowania się doktryny anarchoindywidualizmu. W kontekście powyższego naturalna staje się ewolucja założeń doktrynalnych, zmierzająca do ograniczenia radykalizmu prezentowanych postulatów i założeń. Z tych też względów można suponować, że współcześnie, swoistym odpowiednikiem, chciałoby się rzec: klasycznej doktryny anarchoindywidualizmu, jest doktryna radykalnego liberalizmu ekonomicznego i minimalizmu państwowego, a to już koncepcje wprost obecne w myśli Friedmana.

Friedman, zabierając głos w trwającej już od stuleci dyskusji o relacjach pomiędzy wolnością a równością, poszukiwał odpowiedzi na pytanie, czy wolność można pogodzić z równością, czy też wskazane wartości mają charakter antagonistyczny. W tym kontekście dokonał wyróżnienia trzech rodzajów równości, tj. równości osobistej, równości szans oraz równości pozycji. Równość osobista rozumiana jest u Friedmana jako równość podmiotowości jednostki, wyrażająca się w posiadaniu przez każdą z nich tożsamego pakietu praw podstawowych<sup>19</sup>. W celu realizacji równości osobistej każda jednostka powinna mieć możliwość swobodnego działania. W kontekście równości osobistej władza publiczna zobowiązana jest chronić prawa jednostki przed ich naruszeniem zarówno ze strony innych osób, jak i przed zagrożeniem z zewnątrz<sup>20</sup>. Jeżeli chodzi o równość szans, to rozumiana jest ona przez Friedmana jako rozwinięcie hasła „kariery otwarta dla ludzi utalentowanych”. Oznacza to, że szans otwartych przed każdym człowiekiem nie powinno określać ani jego urodzenie, ani narodowość, kolor skóry, wyznanie, religia, płeć, a jedynie jego uzdolnienia i walory osobiste. Równość szans stanowi swoiste uszczegółowienie równości osobistej

<sup>18</sup> C.F. Bastiat: *Prawo...*, s. 70.

<sup>19</sup> Tak rozumiana równość znalazła swój wyraz w słynnym zdaniu pochodzącym z tekstu Deklaracji Niepodległości Stanów Zjednoczonych: “We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness”.

<sup>20</sup> M. i R. Friedman: *Wolny wybór*. Sosnowiec 2006, s. 124—125.

i równości wobec prawa<sup>21</sup>. Ostatnia z wyróżnionych równości — równość pozycji — zakłada, że każdy powinien mieć taki sam poziom życia lub dochodu, że, jak pisze Friedman, każdy powinien kończyć bieg w tym samym czasie<sup>22</sup>.

Według Friedmana zarówno równość osobista, jak i równość szans nie wchodzi w żaden konflikt z wolnością. Wręcz przeciwnie, tak pojmowana równość i wolność stanowią dwie strony tej samej podstawowej wartości — godności, rozumianej w ujęciu Kantowskim, gdzie każda jednostka powinna być uznawana za cel sam w sobie<sup>23</sup>. Odmienne rzecz ma się w przypadku równości rozumianej jako równość pozycji. Ta stoi w wyraźnej sprzeczności z wolnością, jej konsekwencją stanowi bowiem wzrost omnipotencji państwa oraz wzmożenie nakładanych przezeń ograniczeń<sup>24</sup>. Wskazana koncepcja równości posiada wiele mankamentów, które punktuje Friedman. Po pierwsze, odwołuje się ona do konieczności wyposażenia każdego w sprawiedliwe udziały — pytanie jednak brzmi: kto ma takowe wyznaczać i co ma stanowić kryterium ich przyznawania?<sup>25</sup> Po drugie, równość pozycji eliminuje naturalne bodźce do pracy i produkcji<sup>26</sup>. Po trzecie, każdy system społeczno-polityczny, także ten odwołujący się do idei równości pozycji, skutkuje wykształceniem się określonych warstw uprzywilejowanych, czego przykładem może być chociażby dominująca pozycja nomenklatury partyjnej, biurokratów, związków zawodowych w systemach socjalistycznych<sup>27</sup>. Po czwarte, ciężar realizacji równości pozycji nigdy nie rozkłada się po równo, ale zawsze związany jest ze scedowaniem go na barki określonych grup społecznych. Nie jest bowiem tak, jak twierdzi Friedman, że w celu zapewnienia równości pozycji 90% z nas zgadza się nałożyć na siebie samych podatki celem wsparcia najuboższych 10%, ale w rzeczywistości 80% z nas głosuje za opodatkowaniem 10% — tych na górze — w celu wspomoczenia 10% najuboższych<sup>28</sup>. Po piąte wreszcie, życie ze swej natury nie jest sprawiedliwe. Żłudna jest wiara w to, że można ten błąd natury naprawić, wprowadzając odpowiedni system społeczno-polityczny<sup>29</sup>.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 127.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 123.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 123. Por. T. Pietrzykowski: *Etyczne problemy prawa*. Warszawa 2011, s. 47—51; M. Zirk-Sadowski: *Wprowadzenie do filozofii prawa*. Kraków 2002, s. 45—46; O. Höffe: *Immanuel Kant*. Przeł. A.M. Kaniowski. Warszawa 2003.

<sup>24</sup> M. i R. Friedman: *Wolny wybór...*, s. 123—124.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 129.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 138. Pojawia się w tym miejscu wyraźne nawiązanie do teorii krążenia elit V. Pareto (zob. szerzej C.W. Mills: *Elita władzy*. Warszawa 1961; J. Burnham: *Managerial revolution or What is happening in the world now*. New York 1945; A. Heywood: *Politologia*. Przekł. B. Maliszewska. Warszawa 2006).

<sup>28</sup> M. i R. Friedman: *Wolny wybór...*, s. 134.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 131. Warto także zauważyć, że sami na tej niesprawiedliwości wielokrotnie korzystamy. Za niesprawiedliwe można zapewne bowiem uznać wyposażenie A. Einsteina czy

W efekcie wypada stwierdzić, że społeczeństwo, które stawia równość pozycji (podziału) przed wolnością, nie realizuje ani równości podziału, ani wolności. Siła użyta do wprowadzenia pierwszej zniszczy wolność, zaś efektem jej wprowadzenia będzie wykształcenie nowej warstwy uprzywilejowanej<sup>30</sup>. Społeczeństwo, które na pierwszym miejscu stawia wolność, uzyska nie tylko wolność, ale także jako produkt uboczny większą równość. Ta ostatnia będzie

---

też L. da Vinci w zasób talentu wystarczający do obdarowania setek ludzi, niemniej jak wielką stratą dla naszej cywilizacji byłby brak teorii względności lub uśmiechu Mony Lisy.

<sup>30</sup> Na problematykę ograniczania wolności indywidualnego poprzez demokratyczne instrumenty zarządzania społeczeństwem w rozbudowanych strukturach państwowych wskazywał Robert Nozick. Był on twórcą koncepcji państwa minimalnego, ograniczonego wyłącznie do funkcji ochronnej (zapewnienie bezpieczeństwa i rozstrzyganie konfliktów), które w jego uznaniu stanowi najbardziej rozbudowane państwo, jakie można usprawiedliwić. Każde bardziej rozbudowane państwo naruszać musi bowiem podstawowe ludzkie prawa. Zagadnienie ograniczania wolności jednostki poprzez instrumenty demokratyczne w państwach ponadminimalnych inspirować przedstawił w tzw. *Opowieści Niewolnika (Tale of the Slave)*. Nozick proponuje w niej rozważyć następujący ciąg przypadków: 1) Pewien niewolnik jest zmuszony znosić kaprysy brutalnego pana. Pan często okrutnie go bije, wzywa w środku nocy itd. 2) Pan jest łagodniejszy i bije niewolnika jedynie za stwierdzone naruszenia poleceń (naruszenie norm pracy). Daje niewolnikowi jakiś czas wolny. 3) Pan ma grupę niewolników i z wyrozumiałością postanawia, co któremu przypada, biorąc pod uwagi ich potrzeby, zasługi itp. 4) Pan daje niewolnikom cztery dni wolnego, a wymaga od nich jedynie trzech dni pracy na jego ziemi. Pozostały czas należy do nich. 5) Pan pozwala niewolnikom odejść do płatnej pracy w mieście (czy gdziekolwiek zechcą). Wymaga jedynie, aby przesyłali mu trzy siódme zarobków. Zastrzega sobie też władzę ich wezwania do powrotu na plantację w razie niebezpieczeństwa grożącego jego ziemiom oraz władzę podniesienia bądź obniżenia należnej mu części dochodów. Zastrzega sobie jeszcze prawo zakazywania niewolnikom podejmowania określonych działań niebezpiecznych, zagrażających jego wpływowi, na przykład takim jak wspinaczka górską, palenie. 6) Pan pozwala wszystkim swym 10 000 niewolników oprócz ciebie głosować, po czym wszyscy wykonują kolektywne postanowienie. Toczą otwarte dyskusje i mają władzę decydowania, jaka część twoich oraz ich zarobków ma być przeznaczona na jakie cele, jakich działań można ci legalnie zakazać itd. 7) Choć nie masz prawa wyborczego, masz swobodę (i przynajmniej ci prawo) zabierania głosu w dyskusji owych 10 000 i prób przekonywania ich do przyjęcia rozmaitych rozwiązań oraz do traktowania ciebie oraz ich w określony sposób. Postanowienia co do rozwiązań w olbrzymim zakresie ich władzy głosują z dala od ciebie. 8) W uznaniu twojego pożytecznego wkładu do dyskusji owe 10 000 pozwala ci głosować w przypadkach, w których stają w martwym punkcie. Po zakończeniu dyskusji zapisujesz swój głos na kartce, a oni oddalają się, by głosować. Kiedy dochodzi do tego, że w jakiejś sprawie dzielą się po połowie, 5000 za i 5000 przeciw otwierają twój głos i zaliczają go do puli. Jak dotąd nigdy jeszcze nie miało to miejsca, nigdy dotąd nie mieli okazji otworzyć twojego głosu. (Indywidualny pan także mógłby zobowiązać się do tego, że decyzje, we wszystkich sprawach, w których sam jest absolutnie indyferentny, przekaże niewolnikowi). 9) Twój głos wrzucają do urny ze swoimi głosami. Jeśli ich głosy ściśle się równoważą, twój rozstrzyga sprawę. W przeciwnym razie w żaden sposób nie wpływa na wynik. Opowieść zamyka pytanie Nozicka: które z przejść między przypadkami od 1 do 9 sprawia, że przestaje to być opowieść niewolnika? (R. Nozick: *Anarchy, state and utopia*, 1974. Dostępne w internecie: <https://www.uploady.com/#!/download/VSNxIIHb~6/zgWdTSIIOnoEhqqg>, s. 290—292 [dostęp: 16.05.2016]).

stanowiła konsekwencję faktu, że wolne społeczeństwo wyzwala w ludziach energię, zwiększa mobilność społeczną oraz zapobiega instytucjonalizacji pozycji uprzywilejowanych (atak na elity społeczne dokonywany przez ambitnych stwarza szansę, aby ci, którzy obecnie znajdują się w niekorzystnej sytuacji, zdobyli uprzywilejowaną pozycję w przyszłości)<sup>31</sup>. O trafności przedstawionych eksplikacji świadczyć może także fakt, że tam, gdzie działał wolny rynek i gdzie panowała równość szans, tam też przeciętny człowiek był w stanie osiągnąć taki poziom egzystencji, który uprzednio był całkowicie poza jego zasięgiem. Nigdzie przepaść między bogatymi a biednymi nie była większa niż tam, gdzie nie było wolnego rynku (państwa feudalne, państwa z gospodarką planową — Rosja, Chiny okresu komunistycznego)<sup>32</sup>.

## ***Teorie sprawiedliwości w kontekście doktryny anarchoindywidualizmu***

Założenia doktryny anarchoindywidualizmu mogą zostać na gruncie prawa powiązane z problematyką sprawiedliwości. W szczególności, jak się wydaje, warto skorzystać z inspiracji anarchoindywidualizmu podczas poszukiwania odpowiedzi na pytanie o koncepcję sprawiedliwości, która powinna być urzeczywistniana przez prawo.

Sprawiedliwość stanowi z pewnością jedną z najbardziej fundamentalnych wartości wiązanych tradycyjnie z systemem prawa<sup>33</sup>. Nie może więc dziwić

---

<sup>31</sup> M. i R. Friedman: *Wolny wybór...*, s. 142.

<sup>32</sup> Zob. M.J. Buchanan: *Ekonomia państwa opiekuńczego*. W: *Filozofia liberalizmu*. Red. J. Tarnowski. Warszawa 1993, s. 100 i nast. Powyższą prawidłowość potwierdzają prowadzone współcześnie badania statystyczne. Tytułem przykładu, zgodnie z badaniami ukazującymi zestawienie procentowego poparcia dla wolnego rynku ze średnią dynamiką produktu krajowego brutto w latach 2009—2013, przedstawionymi przez K. Kolanego z portalu Bankier.pl, w grupie krajów, gdzie poparcie dla wolnego rynku było niższe niż 50%, średnie tempo wzrostu PKB wyniosło 0,5% (mediana: 1,1%). W krajach o relatywnie niskiej estymie dla wolności gospodarczej (50%—60%) średnia dynamika PKB wyniosła 2,7% (mediana: 2,8%), a w krajach o najbardziej prorynkowych populacjach (powyżej 70%) wzrost gospodarczy wyniósł średnio 5,1% (mediana: 5,3%) rocznie (<http://www.bankier.pl/wiadomosc/Wolny-rynek-buduje-dobrobyt-7224377.html> [dostęp: 16.05.2016]).

<sup>33</sup> Związek pomiędzy sprawiedliwością a prawem bywa uznawany za tak silny, że według części filozofów prawa, których poglądy odwołują się do szeroko rozumianej doktryny prawnonaturalnej, ma on charakter definicyjny — analityczny. W efekcie prawo, które nie odwołuje się do sprawiedliwości (moralności), nie jest w ogóle prawem, w myśl maksymy *lex iniusta non est lex* (zob. np. G. Radbruch: *Pięć minut filozofii prawa*. W: Idem: *Filozofia prawa*. Przeł. E. Nowak. Warszawa 2009, s. 241—243; G. Radbruch: *Ustawowe bezprawie i ponadustaw-*

fakt, że na gruncie teorii i filozofii prawa wypracowano różnorodne koncepcje odnoszące się do pojęcia i istoty sprawiedliwości<sup>34</sup>. Z punktu widzenia rozważań prowadzonych w niniejszym opracowaniu warto wskazać na dwie podstawowe koncepcje sprawiedliwości, tj. sprawiedliwość materialną i sprawiedliwość proceduralną (formalną)<sup>35</sup>.

Sprawiedliwość materialna wiąże się z substancjalnymi teoriami prawa natury, które wprost (bezpośrednio) formułują treść norm, jakie muszą się znaleźć w prawie stanowionym (pozytywnym), jeżeli ma ono być uznane za sprawiedliwe (słuszne). Podstawy uzasadnienia wskazanych treści upatruje się w prawie boskim, w naturze ludzkiej, godności ludzkiej czy też rozumie<sup>36</sup>.

Jedną z bardziej znanych koncepcji sprawiedliwości odwołującej się do idei sprawiedliwości materialnej przedstawił Arystoteles. Wyróżnił on jej dwa podtypy — sprawiedliwość dystrybucyjną (rozdzielczą) oraz sprawiedliwość wyrównawczą (komutatywną). Sprawiedliwość rozdzielczą regulować ma podział dóbr między członków społeczności. Sprawiedliwość wyrównawcza jest domeną transakcji prywatnych między ludźmi; domaga się ona równości w wymienianych dobrach lub odszkodowania za wyrządzoną krzywdę<sup>37</sup>. Ideałem Arystotelesowskiej sprawiedliwości komutatywnej jest przywrócenie *status quo ante* — przed dobrowolną wymianą lub wyrządzoną bezprawnie krzywdą. Na

---

wowe prawo. W: Idem: *Filozofia prawa...*, s. 244—254; E. Bulygin: *Alexy's Thesis of the Necessary Connection between Law and Morality*. "Ratio Juris" 2000, Vol. 13, No. 2, s. 133—137, [www.filosofiajuridica.com.br](http://www.filosofiajuridica.com.br) [dostęp: 16.05.2016].

<sup>34</sup> Zob. szerzej Arystoteles: *Etyka nikomachejska*. Przeł., wstępem i komentarzem opatrzyła D. Gromska. Warszawa 2007, s. 167—192; Platon: *Państwo; Prawa (VII ksiąg)*. Przeł. W. Witwicki. Keły 2001, s. 18 i nast.; J. Skorupka: *O sprawiedliwości procesu karnego*. Warszawa 2013; Z. Ziemiński: *O pojmowaniu sprawiedliwości*. Lublin 1992; M. Soniewicka: *Granice sprawiedliwości, sprawiedliwość ponad granicami*. Warszawa 2010, s. 40—61; W. Sadurski: *Teoria sprawiedliwości. Podstawowe zagadnienia*. Warszawa 1988; L. Morawski: *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*. Warszawa 2003, s. 208—210 (sprawiedliwość w kontekście legislacji dobrych zasad i legislacji należytych gwarancji); A. Gaberle: *Rozstajne drogi. Wymiar sprawiedliwości między retribucyjną a naprawczą reakcją na przestępstwo*. W: *Prawo w XXI wieku. Księga pamiątkowa 50-lecia Instytutu Nauk Prawnych Polskiej Akademii Nauk*. Red. A. Czapliński. Warszawa 2006, s. 209—218; J. Habermas: *Faktyczność i obowiązki. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*. Przeł. A. Romaniuk. Warszawa 2005, s. 56—97; J. Habermas: *Uwzględniając innego. Studia do teorii politycznej*. Przeł. A. Romaniuk. Warszawa 2009, s. 263—334; R. Dworkin: *Biorąc prawa poważnie*. Przeł. T. Kowalski. Warszawa 1998, s. 277—332; Idem: *Imperium prawa*. Warszawa 2006, s. 288—289; D. Lyons: *Etyka i rządy prawa*. Tłum. P. Maciejko, wstęp J. Kochanowski, N.E. Simmonds. Warszawa 2000, s. 122—139; W. Kymlicka: *Współczesna filozofia polityczna*. Warszawa 2009, s. 77 i nast.

<sup>35</sup> Przyjmuje się, że sprawiedliwość proceduralna stanowi najnowszą wersję sprawiedliwości formalnej (legalnej). Dlatego też pojęcia te uznawane są za synonimiczne (R. Sarkowicz, J. Stelmach: *Teoria prawa*. Kraków 1998, s. 190 i nast.).

<sup>36</sup> J. Skorupka: *O sprawiedliwości...*, s. 48.

<sup>37</sup> W. Sadurski: *Teoria sprawiedliwości...*, s. 70.

tle koncepcji Arystotelesa należy zauważyć, że zastosowanie sprawiedliwości rozdzielczej i wyrównawczej wymaga odwołania się do jakiegoś ideału sprawiedliwości, co musi skutkować uznaniem sprawiedliwości rozdzielczej i wyrównawczej za sprawiedliwość materialną<sup>38</sup>. Co więcej, wskazaną argumentację wzmacnia fakt, że zastosowanie wymienionych rodzajów sprawiedliwości wymaga od podmiotu, który dokonuje rozdziału dóbr, dokonania wyboru, czy przyjąć kryterium podziału po równo (sprawiedliwość wyrównawcza), czy podzielić dobra nierówno, proporcjonalnie w stosunku do występowania lub braku cechy istotnej (sprawiedliwość rozdzielcza)<sup>39</sup>. Poza Arystotelesem koncepcja sprawiedliwości materialnej pojawia się w poglądach m.in. Tomasza z Akwinu, św. Augustyna czy też współcześnie J. Finnisa.

Przechodząc do sprawiedliwości proceduralnej (formalnej), jedną z najbardziej reprezentatywnych jej teorii przedstawił J. Rawls w dziele *A Theory of Justice* (Harvard University 1971)<sup>40</sup>. Wedle której wartościowanie w kategorii sprawiedliwości dotyczy nie podmiotów, lecz instytucji i zachowań, opiera się na dwóch zasadach. Pierwsza głosi priorytet wolności przed innymi wartościami, druga zaś — priorytet sprawiedliwości przed efektywnością i dobrobytem<sup>41</sup>. J. Rawls wyróżnił trzy typy sprawiedliwości proceduralnej, tj. doskonałą, niedoskonałą i czystą. Punktem wyjścia doskonałej i niedoskonałej sprawiedliwości proceduralnej jest założenie, że istnieje niezależny standard pozwalający rozstrzygnąć, jaki rezultat jest sprawiedliwy, przy czym sprawiedliwość proceduralna doskonała pozwala na niezawodne osiągnięcie owego sprawiedliwego rezultatu w każdym przypadku zastosowania procedury, zaś niedoskonała prowadzi do dużego prawdopodobieństwa jego osiągnięcia. Czysta sprawiedliwość proceduralna oparta jest natomiast na założeniu, że niezależne kryterium sprawiedliwego (prawidłowego) rezultatu nie istnieje. W efekcie zrywa ona z kwalifikowaniem procedury jako sprawiedliwej przez pryzmat jej skuteczności dla osiągnięcia pożądanego (sprawiedliwego) rezultatu<sup>42</sup>.

W ujęciu Ch. Perelmana, sprawiedliwość w znaczeniu proceduralnym (formalnym) oznacza zasadę działania, w myśl której osoby należące do tej samej kategorii istotnej powinny być traktowane jednakowo<sup>43</sup>. Sprawiedliwość proce-

<sup>38</sup> J. Lande: *Studia z filozofii prawa*. Oprac. K. Opalek, wstęp J. Wróblewski. Warszawa 1959, s. 479.

<sup>39</sup> J. Nowacki: *Sprawiedliwość a równość w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*. W: *W kręgu zagadnień konstytucyjnych*. Red. M. Kudeja. Katowice 1999, s. 95.

<sup>40</sup> Tłumaczenie polskie: J. Rawls: *Teoria sprawiedliwości*. Przeł. M. Panufnik, J. Pašek, A. Romaniuk. Warszawa 1994.

<sup>41</sup> J. Stelmach: *Współczesna filozofia interpretacji prawniczej*. Kraków 1999, s. 139—140; Idem: *Filozofia prawa XIX i XX wieku*. Kraków 1999, s. 69.

<sup>42</sup> J. Rawls: *Teoria sprawiedliwości...*, s. 120—129; W. Sadurski: *Teoria sprawiedliwości...*, s. 79.

<sup>43</sup> Ch. Perelman: *O sprawiedliwości*. Przeł. W. Bieńkowska, słowo wstępne M. Ossowska. Warszawa 1959, s. 37 i nast.

duralna (formalna) związana jest zatem nie z treścią prawa, ale ze sposobem jego stosowania. Jej istotą jest „stosowanie się do zasad czy — jak mówią niektórzy — posłuszeństwo wobec systemu”. Chodzi tu więc o bezstronne stosowanie praw i instytucji<sup>44</sup>.

Z punktu widzenia założeń anarchoindywidualistycznych koncepcja sprawiedliwości materialnej jest nie do przyjęcia. Po pierwsze, wiąże się ona albo z koniecznością jakiejś odmiany postawy deifikacyjnej (nie dopuszczalnej w nowoczesnym, zsekularyzowanym systemie prawnym), albo z błędem naturalistycznym wiążącym się z niemożnością wywodzenia powinności z bytu<sup>45</sup>. Po drugie, należy zważyć, że dążenie do sprawiedliwości materialnej za pomocą norm prawnych może prowadzić do wypaczenia tradycyjnych cech prawa jako zespołu norm ogólnych, abstrakcyjnych i uniwersalnych<sup>46</sup>. Oparcie systemu na sprawiedliwości rozdzielczej *ex definitione* musiałyby prowadzić do wyeliminowania autotelicznej wartości równości wobec prawa<sup>47</sup>. Wszelka bowiem konieczność zróżnicowanego traktowania podmiotów przez państwo, podyktowana koniecznością realizacji sprawiedliwości materialnej, zaprzecza w swej istocie równości wobec prawa<sup>48</sup>. Tymczasem zasada ta uznawana jest powszechnie za naczelną dyrektywę rządzącą relacjami jednostka — państwo oraz jednostka — społeczeństwo<sup>49</sup>. Należy także zauważyć, że o ile z perspektywy anarchoindywidualizmu sprawiedliwości można przypisać funkcję wyrównawczą, o tyle nie można przypisać jej funkcji dystrybucyjnej (rozdzielczej). Inne stanowisko prowadziłyby do zakwestionowania fundamentalnych

<sup>44</sup> J. Rawls: *Teoria sprawiedliwości...*, s. 104—105.

<sup>45</sup> D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej*. Tłum. C. Znamierowski. Warszawa 1963, s. 227. Zob. szerzej: G.E. Moore: *Principia Ethica*. Dostępne w internecie: <http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica> [dostęp: 16.05.2016]; L. Wittgenstein: *Wykład o etyce*. W: Idem: *Uwagi o religii i etyce*. Tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz. Kraków 1995; F. Ricken: *Etyka ogólna*. Przeł. P. Domański. Kęty 2001.

<sup>46</sup> F.A. Hayek: *Law, Legislation and Liberty*. Vol. 2. London 1976, s. 85—88; R.M. Unger: *Law in Modern Society*. New York 1976, s. 198.

<sup>47</sup> M. Ginsberg: *On Justice in Society*. Harmondsworth 1965, s. 71—73; F.A. Hayek: *Law...*, s. 62—100; A.M. Honoré: *Social Justice*. In: *Essays in Legal Philosophy*. Ed. R.S. Summers. Berkeley 1968, s. 61. Odmienne W. Sadurski, wedle którego, zasady sprawiedliwości wyrównawczej są pojęciowo podporządkowane zasadom sprawiedliwości rozdzielczej, ze względu na niemożność sformułowania miar sprawiedliwości wyrównawczej bez uprzedniego przyjęcia kryteriów sprawiedliwości rozdzielczej (W. Sadurski: *Teoria sprawiedliwości...*, s. 70—78).

<sup>48</sup> Jak pisał A.F. Hayek: „Równość wobec prawa i równość materialna są nie tylko czymś innym, ale czymś pozostającym we wzajemnej sprzeczności; możemy zapewnić albo jedno albo drugie, ale nigdy obu równocześnie. Równość wobec prawa, która jest warunkiem wolności, prowadzi do nierówności faktycznej” (A.F. Hayek: *Konstytucja wolności*. Wrocław 1987).

<sup>49</sup> J. Stone: *Human Law and Human Justice*. Sydney 1968, s. 325—330; G.W. Paton: *Jurisprudence*. Oxford 1972, s. 345—346; J. Nowacki: *Praworządność. Wybrane problemy teoretyczne*. Warszawa 1977, s. 68 i 80 oraz przypisy 8 i 92 do rozdziału II. Por. J. Rousseau: *Umowa społeczna*. Tłum. B. Baczeko. Warszawa 1966, s. 40.

zasad zachodniej kultury prawnej, takich jak chociażby zasady *volenti non fit iniuria*, autonomii woli czy też swobody umów<sup>50</sup>.

Ze względu na powyższą argumentację i w zgodzie z anarchoindywidualistyczną narracją, można przedłożyć postulat oparcia systemu prawa na koncepcji sprawiedliwości proceduralnej (formalnej). Takie rozwiązanie, po pierwsze, pozwala uniknąć konieczności wykorzystywania ocen i wartości wymykających się prawu, w istocie należących do dziedziny moralności. Po drugie, zdecydowanie ułatwia osiągnięcie konsensusu aksjologicznego, gdyż porozumienie się co do węzłowych zasad i instytucji prawnych jest z pewnością znacznie łatwiejsze niż porozumienie się co do kryteriów sprawiedliwości materialnej<sup>51</sup>. Po trzecie wreszcie, eliminacja aksjologii pozaprawnej umożliwi pełne zagwarantowanie realizacji wartości intraprawnych, które na gruncie sprawiedliwości proceduralnej (formalnej) mogą uzyskać swój absolutystyczny wymiar<sup>52</sup>.

O ogromnym znaczeniu sprawiedliwości proceduralnej (formalnej) na gruncie prawa może świadczyć fakt, że część autorów stawiała znak równości pomiędzy legalnością a sprawiedliwością. Sprawiedliwość w tym ujęciu sprowadzona zostaje do ni mniej, ni więcej jak tylko zgodności z prawem<sup>53</sup>. Sprawiedliwość oznaczać ma zatem stosowanie prawa zgodnie z prawem<sup>54</sup>. W efekcie niesprawiedliwością będzie każde pogwałcenie ustanowionych norm niezależnie od ich oceny i charakteru. Nie oznacza to jednak, że sprawiedliwość proceduralna (formalna) odcina się całkowicie od zagadnień aksjologicznych. Z perspektywy utożsamiania sprawiedliwości ze sprawiedliwością zasad/reguł kluczowe staje się bowiem wyznaczenie owych reguł, których przestrzeganie doprowadzi do uznania, uzyskanego w efekcie ich stosowania rozstrzygnięcia, za sprawiedliwe i słuszne. W zakresie wyznaczania owych zasad/reguł pomocna może okazać się właśnie aksjologia anarchoindywidualizmu. Wydaje się bowiem ona bliższa narracji postmodernistycznej współczesnych społeczeństw. Najbardziej odpowiada akceptowalnemu relatywizmowi aksjologicznemu. Wyraźnie eksponuje autonomię jednostki, jej prawo do samostano-

---

<sup>50</sup> Sąd mógłby zostać wyposażony w kompetencję do unieważnienia umowy, którą strony zawarły dobrowolnie, w sytuacji gdy w jego odczuciu umowa ta nie zawierałaby ekwiwalencji świadczeń, odpowiadającej wymogom sprawiedliwości dystrybtywnej.

<sup>51</sup> M. Borucka-Arctowa: *Zaufanie do prawa jako wartość społeczna i rola sprawiedliwości proceduralnej*. W: *Teoria prawa, filozofia prawa, współczesne prawo i prawoznawstwo*. Toruń 1998, s. 19–20.

<sup>52</sup> J. Kil: *Prawda w procesie karnym*. Warszawa 2015, s. 128–129.

<sup>53</sup> Z. Tobor: *Ideologia legalności*. W: *Teoria prawa, filozofia prawa...*, s. 336.

<sup>54</sup> Ibidem; H. Kelsen: *What Is Justice*. Berkeley 1957, s. 15. Co ciekawe, takie postrzeganie sprawiedliwości można spotkać także w pracach Arystotelesa. Jak pisał bowiem Stagiryta, sprawiedliwość polega na zachowaniu prawa obowiązującego jakiegokolwiek ono jest, a to dlatego, że „wszystko co w zgodzie z prawem jest w pewnym sensie sprawiedliwe, bo jest ustanowione przez władzę, to jest zgodne z prawem i wszystko co podpada pod to pojęcie nazywamy sprawiedliwym”. (Arystoteles: *Etyka nikomachejska...*, s. 168 i 171).

wienia; czyni z wolności wartość autoteliczną oraz prymarną, która powinna determinować zasady funkcjonowania społeczeństwa. Ułatwia także z pewnością realizację nadrzędnych wartości pozytywizmu prawniczego, będąc naturalnie skorelowana z pewnością prawa, bezpieczeństwem prawnym oraz ideą równości wobec prawa.

Jan Kil

### **Ein paar Worte zu ökonomischer Doktrin des Anarchoindividualismus — oder zu Grenzen des Staates und der grenzenlosen Freiheit**

Zusammenfassung

Der Artikel ist der ökonomischen Doktrin des Anarchoindividualismus, manchmal auch Anarchokapitalismus genannt, gewidmet. Der Text besteht aus drei Teilen. Der erste von ihnen handelt über Quellen und Grundideen der Doktrin. Geschildert werden hier sowohl ökonomische (klassischer Liberalismus von A. Smith) als auch philosophische Quellen (M. Stirners extremer Individualismus). Im zweiten Teil werden sozial-ökonomische Ansichten von zwei Denkern, J.C. Bastiat und M. Friedman untersucht. Die Betrachtungen der beiden Autoren sind äußerst wertvoll, denn diese begnügen sich nicht damit, nur die Grenzen der annehmbaren Aktivität des Staates im Wirtschaftsbereich zu ergründen, sondern versuchen diese Problematik in ein Rechtssystem umzuwandeln. Im dritten Teil des Artikels wird die Axiologie des Anarchoindividualismus den Gerechtigkeitsansätzen gegenübergestellt. Besondere Aufmerksamkeit wird dabei den Ansätzen von materieller und prozeduralen (formalen) Gerechtigkeit geschenkt. Im Zusammenhang damit versucht man die Frage zu beantworten, welche von den genannten Gerechtigkeitsansätzen als solche betrachtet werden können, die für die in zeitgenössischen postmodernen Gesellschaften geltenden Kulturbedingungen am geeignetsten sind.

Jan Kil

### **Towards the Economic Doctrine of Individualist Anarchism, or: a Few Words on the Boundaries of the State and Boundless Freedom**

Summary

The article is devoted to the economic doctrine of individualist anarchism, also referred to as capitalist anarchism. The essay is divided into three parts. The first part presents the sources and basic premises of the doctrine. The author discusses both the economic (A. Smith's classical liberalism) and the philosophical (M. Stirner's egoism) foundations. The second part entails an analysis of social and economic views of two thinkers: J.C. Bastiat and M. Friedman. The contributions of both thinkers are particularly valuable, since they do not limit themselves to simple analysis of the boundaries of acceptable activity on the part of the state in the economic sector, but also are able to translate those reflections into the language of the legal system. The third

part of the article focuses on the juxtaposition of the axiology of individualist anarchism with theories of justice. The author pays particular attention to the concepts of material and procedural (formal) justice. Taking the above into account, the author attempts to answer the question as to which of the discussed conceptions of justice can be regarded as the most adequate to the cultural conditions in postmodern societies.