

RADOSŁAW WOJTYSZYN

# ANTY-LEWIATAN

---

DOKTRYNA POLITYCZNA I PRAWNA  
MURRAYA NEWTONA ROTHBARDA

Instytut Ludwiga von Misesa  
Wrocław 2017

Seria: Biblioteka Myśli Wolnościowej

Copyright © Radosław Wojtyszyn

Copyright © 2016 Instytut Edukacji Ekonomicznej  
im. Ludwiga von Misesa, Wrocław

Redakcja naukowa: Marcin Zieliński

Redakcja językowa: Elżbieta Michalak

Korekta: Paweł Kot

Indeks: Anna Gruhn

Projekt okładki, stron tytułowych i rysunków: Marta Ozdarska

ISBN 978-83-65086-09-9

Instytut Edukacji Ekonomicznej  
im. Ludwiga von Misesa  
pl. Strzelecki 20  
50-224 Wrocław

Łamanie: PanDawer  
pandawer@pandawer.pl  
Wydanie pierwsze

*Bliskim memu sercu*

*RW*



## SPIS TREŚCI

WSTĘP	XI
WPROWADZENIE	XV
ROZDZIAŁ I. GENEZA I ŹRÓDŁA DOKTRYNY ROTHBARDA	1
1. Prawo natury i uprawnienia naturalne	1
2. Antypaństwowe źródła doktryny – od filozofii odwrotu do prywatnej produkcji bezpieczeństwa	23
3. Leseferyzm i subiektywizm – najważniejsze zagadnienia ekonomii politycznej	45
ROZDZIAŁ II. PODSTAWY SPOŁECZNO-POLITYCZNEJ MYŚLI ROTHBARDA	71
1. Ekonomia ludzkiego działania	71
2. Prawo natury i uprawnienia naturalne	77
3. Prawo własności oraz relacje międzyosobowe	83
4. Prawo oraz zasady odpowiedzialności	101
5. Jednostka i społeczeństwo	108
ROZDZIAŁ III. KRYTYKA INSTYTUCJI PAŃSTWOWYCH Z PERSPEKTYWY PRAWA NATURALNEGO	113
1. Źródła władzy państwowej i jej natura	113
2. Państwowe niewolnictwo – praca przymusowa	157
3. Państwo wobec wolności jednostki	163
4. Państwo w szkolnictwie i wychowaniu	190
5. Wojna i polityka zagraniczna	205
ROZDZIAŁ IV. KRYTYKA INTERWENCJONIZMU PAŃSTWOWEGO W GOSPODARCE	219
1. Rodzaje interwencji państwowej	219
2. Interwencja trójstronna	225
3. Interwencja dwustronna	244
4. Pieniądz, bankowość i cykle koniunkturalne	262

ROZDZIAŁ V. WOLNORYNKOWY PORZĄDEK SPOŁECZNY	279
1. System ochrony prawnej	279
2. Instytucje użyteczności publicznej i środowisko naturalne	313
3. Secesja i desocjalizacja	327
ZAKOŃCZENIE	333
BIBLIOGRAFIA	345
INDEKS NAZWISK	369

## WSTĘP

Tytuł książki Radosława Wojtyszyna mógłby sugerować, że jej intelektualny bohater – Murray Newton Rothbard – pełni w historii myśli społecznej rolę ściśle przeciwstawną wobec tej, jaką pełni w niej Thomas Hobbes. Innymi słowy, można by w tym kontekście zasugerować, że podczas gdy dzieło Hobbesa podporządkowane jest nadrzędnemu celowi legitymizacji Lewiatana, dzieło Rothbarda podporządkowane jest nadrzędnemu celowi jego delegitymizacji.

Tego rodzaju stwierdzenie, choć na pewnym poziomie ogólności prawdziwe, byłoby jednak bardzo upraszczające i nieuczciwe wobec skali intelektualnego dorobku rzeczonoego autora. Rothbard nie jest jedynie kontestatorem Hobbesowskiej wizji społeczeństwa, ale przede wszystkim twórcą wizji zupełnie wobec niej alternatywnej, opartej nie tylko na całkowitym odrzuceniu relacji władzy, ale również na ich zastąpieniu kompleksowym systemem relacji własnościowych. Tym samym, będąc przedstawicielem szeroko rozumianej tradycji anarchistycznej, Rothbard zajmuje stanowisko przeciwne nie tylko wobec stanowiska Hobbesa, ale również wobec stanowisk dużej części wcześniejszych myślicieli anarchistycznych – zamiast podkreślać rzekomo nierozzerwalny związek zjawisk władzy i własności, przeciwstawia on je sobie, podkreślając, że tylko eliminacja władzy pozwoli na pełne wyzwolenie produktywnego potencjału własności.

Warto zaznaczyć już w tym miejscu, że tego rodzaju ujęcie kwestii społecznych nie stanowi w pełni oryginalnego wkładu Rothbarda – świadomie i jawnie nawiązuje on tutaj m.in. do indywidualistycznego anarchizmu Lysandera Spoonera, do myśli socjologicznej Franza Oppenheimera i jego przeciwstawienia środków ekonomicznych środkiem politycznym, czy też do propozycji Gustave'a de Molinaria, aby w duchu konsekwentnego stosowania zasad klasycznej ekonomii politycznej zlikwidować państwowe monopole prawno-obronne i zastąpić je konkurującymi ze sobą podmiotami rynkowymi. Wielką zasługą Rothbarda jest jednak kompleksowe rozwinięcie myśli powyższych autorów i nadanie im formy spójnej, całościowej filozofii społecznej, łączącej prawnonaturalny anarchizm z głęboką ekonomiczną świadomością natury i implikacji zjawiska

własności prywatnej. Książka Radosława Wojtyszyna w skrupulatny sposób prezentuje czytelnikowi szeroką panoramę owych różnorodnych inspiracji Rothbarda, dobitnie podkreślając fakt, że stworzył on syntezę równie intrygującą, co erudycyjną.

Można by w tym miejscu zasugerować, że między ściśle prawnonaturalnym charakterem doktryny polityczno-prawnej omawianego autora a tak poczesnym miejscem, jakie zajmuje w jej opisie analiza *stricte* ekonomiczna, pojawia się pewne napięcie – wszakże prawnonaturalny anarchizm opiera się wyłącznie na katalogu pewnych praw negatywnych, a więc wymagających niepodejmowania konkretnych działań, podczas gdy ekonomia, zwłaszcza w duchu reprezentowanej przez Rothbarda szkoły austriackiej, zajmuje się analizą logicznie koniecznych konsekwencji działań podjętych. Napięcie to znika z chwilą, gdy uzna się, że w myśli Rothbarda występuje jednak *implicite* pewien istotny element utylitarny. Choć Rothbard podkreśla wielokrotnie, że prawa naturalne, takie jak wolność osobista i własność prywatna, stanowią cele same w sobie, to równocześnie, jako ekonomista w kompleksowy sposób opisuje on procesy, w ramach których prawa te zostają wykorzystane przez obdarzone nimi jednostki do stworzenia systemu współpracy społecznej na wielką skalę, umożliwiającego jak najpełniejsze zaspokojenie ich indywidualnych preferencji (wolnorynkowego kapitalizmu).

Nie jest to podejście *explicite* utylitarne w tym sensie, że Rothbard nie twierdzi, jakoby moralna wartość wolnorynkowego kapitalizmu wynikała z maksymalizowania przez ów system pewnej abstrakcyjnej wielkości zwanej społeczną użytecznością. Uznając fakt, iż wolne, produktywne jednostki dążą naturalnie do stworzenia spontanicznego ładu swobodnej produkcji i wymiany rzadkich dóbr i usług, Rothbard jednocześnie potępia jako niemoralne wszelkie próby siłowego ingerowania w kształt owego ładu, a tym samym utrudniania bądź uniemożliwiania owym jednostkom swobodnego korzystania ze swych naturalnych praw. Stąd tak dużą część doktryny polityczno-prawnej Rothbarda stanowi gruntowna krytyka wszelkich form gospodarczego i obyczajowego interwencjonizmu, której kluczowym elementem jest przejrzysta i intuicyjna typologia różnego rodzaju działań interwencyjnych. Krytyka ta, obecna fragmentarycznie w różnych dziełach Rothbarda, zarówno tych o orientacji przede wszystkim ekonomicznej, jak i tych o orientacji w dużej mierze etycznej, została przedstawiona w tej książce w jednolitej formie – prawdopodobnie po raz pierwszy w stosownej literaturze przedmiotu dostępnej w języku polskim.



Pewnego intelektualnego napięcia można by się również doszukiwać w podejmowanej przez Rothbarda próbie gruntownego opisu kształtu spontanicznego ładu w pełni swobodnych relacji własnościowych. Innymi słowy, można by w tym kontekście zapytać, czy spekulatywna próba przedstawienia porządku anarchokapitalistycznego nie jest w sposób immanentny sprzeczna z jego konstytutywnymi cechami. Czy nie jest czasem tak, że próba stworzenia szczegółowego projektu wolnego społeczeństwa przypomina próbę stworzenia deterministycznego algorytmu spontanicznej kreatywności?

Kompromisowa odpowiedź na powyższe pytanie mogłaby brzmieć następująco: prognostyczne wizje mają tu do odegrania pożyteczną rolę, jeśli tylko pozostają na odpowiednio abstrakcyjnym i ramowym poziomie. Teorię anarchokapitalizmu można by określić jako społeczno-ekonomiczny odpowiednik optymistycznej fantastyki naukowej – można przeprowadzić na jego temat nieskończenie wiele konstruktywnych i drobiazgowo przemyślanych spekulacji, a mimo to przy zaistnieniu minimalnie sprzyjających warunków rzeczywistość okaże się ostatecznie dalece bardziej złożona, innowacyjna i pozytywnie zaskakująca, niż byłby w stanie przewidzieć nawet najbardziej przenikliwy analityk. Jak żaden twórca optymistycznej fantastyki naukowej nie przewidział np. więcej niż drobnego ułamka pozytywnych zjawisk charakterystycznych dla społeczeństwa epoki Internetu (twierdzić co innego to nadinterpretować przeszłe teksty przez pryzmat teraźniejszej wiedzy), tak żaden teoretyk anarchokapitalizmu – włącznie z Rothbardem – nie przewidział np. bitcoina, protokołu blockchain czy ogólnie gospodarki peer-to-peer, nawet w jej obecnej, wciąż początkowej przeciwie formie.

W obu przypadkach słuszne okazało się jednak wynikające z solidnych podstaw teoretycznych przekonanie co do pozytywnego kierunku zmian wywołanych czy to przez postęp naukowo-technologiczny, czy to przez zdobywającą nowe przyczółki wolność osobistą, własność prywatną i innowacyjną przedsiębiorczość. Spekulatywna teoria ekonomii czy aksjomatyczna filozofia moralna może nam zatem udzielać jedynie stosunkowo ogólnych odpowiedzi na temat kształtu wolnego społeczeństwa. Oczekując jednak, aż praktyka wolności udzieli nam tu odpowiedzi znacznie konkretniejszych, nie należy ani na chwilę zapominać, że w przeciwieństwie do skutków owej praktyki skutki jakiegokolwiek jej systematycznego hamowania dają się przewidzieć przerażająco wręcz precyzyjnie, czego dowodem jest np. profetyczność zarówno dystopijnej fantastyki naukowej rodem z dzieł Aldousa Huxleya i George'a Orwella, jak i rzetelnej teorii

ekonomii rodem z dzieł głównych przedstawicieli szkoły austriackiej, takich jak Eugen von Böhm-Bawerk czy Ludwig von Mises.

Myśl polityczno-prawna Rothbarda sprzyja realizacji obu powyższych celów – w swojej warstwie krytycznej bezkompromisowo obnaża każdy przejaw interwencjonizmu jako krok w kierunku dystopii nędzy i niesprawiedliwości, zaś w swojej warstwie konstruktywnej kreśli sugestywny obraz spontanicznego ładu w pełni swobodnych relacji własnościowych, podkreślając jednak, że jednym z jego głównych atutów jest nieprzewidywalna w swej innowacyjności różnorodność szczegółowych form, jakie ów ład mógłby przyjąć. W świecie, którego rozwojowe potrzeby wymagają coraz większego zdawania się na innowacyjną przedsiębiorczość w ramach konkurencyjnej eksperymentacji (także w wymiarze relacji społecznych), teorie Rothbarda mogą jedynie zyskiwać na aktualności. W związku z tym winniśmy dużą wdzięczność Radosławowi Wojtyszynowi za uzupełnienie polskiej literatury polityczno-prawnej o pozycję, która przybliży czytelnikowi owe teorie w sumaryczny i gruntowny sposób.

*Jakub Bożydar Wiśniewski*

Wrocław, wrzesień 2016 roku

## WPROWADZENIE

Praca ta powstała w 2012 roku jako rozprawa doktorska, napisana pod kierunkiem prof. zw. dr. hab. Marka Maciejewskiego w Katedrze Doktryn Politycznych i Prawnych Wydziału Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego. Jej tematem uczyniłem doktrynę polityczną i prawną Murraya Newtona Rothbarda – jednego z najwybitniejszych ekonomistów XX wieku, czołowego przedstawiciela austriackiej szkoły ekonomii i twórcy systemu anarchokapitalistycznego. Celem naukowym pracy jest przedstawienie jego koncepcji, w myśl której społeczeństwo, opierając swój byt na swobodnej wymianie dóbr i usług, może obejść się bez instytucji państwa. Istotę tego problemu stanowi refleksja nad genezą oraz naturą władzy i organizacji państwowej, pokazanie sposobów jej działania, sprzecznych z podstawowymi uprawnieniami przyrodzonymi każdej ludzkiej istocie, a także logiczna niemożność osiągnięcia deklarowanych przez państwo celów przy zastosowaniu do ich realizacji środków opartych na przymusowych relacjach interpersonalnych. Klarowne, rzeczowe przemyślenia Rothbarda, poparte logiczną argumentacją stanowiącym źródło do poznania ewolucji myśli wolnościowej od klasycznego liberalizmu do leseferystycznego anarchizmu kapitalistycznego, ale także drogowskaz na drodze do pożądanego powszechnego dobrobytu.

Takie pojęcia jak *doktryna*, *ideologia* i *poglądy*, jak słusznie zauważa Marek Sobolewski, są nazwami o nieostrym walorze znaczeniowym – w mowie potocznej i w publicystyce, a także w licznych pracach naukowych bywają używane zamiennie<sup>1</sup>. Niemniej nie tylko ze względów metodologicznych, ale przede wszystkim dla jasności wywodu zobowiązany jestem zdefiniować pojęcie *doktryny* politycznej i prawnej używane w tej pracy.

Za Justynem Skrzypkim wspomniany już Sobolewski określa doktrynę następującym sformułowaniem: uporządkowany system poglądów

---

<sup>1</sup> M. Sobolewski, *Niektóre problemy teorii i metodologii historii doktryn politycznych i prawnych*, [w:] *idem, Pisma nieznanne i rozproszone*, Kraków 2003, s. 85.

i katalogu wartości, zmierzający do ich realizacji<sup>2</sup>. Podobne ujęcie prezentuje Franciszek Ryszka. Uważa on, iż doktryna jest produktem twórczości teoretycznej i pełni rolę służebną wobec ideologii uzasadniającej działania polityczne zawiera teoretyczne i praktyczne wskazania, jak należy działać, by osiągnąć zaplanowany przez ową ideologię cel<sup>3</sup>. Na powiązania między ideologią a doktryną zwraca również uwagę Hubert Izdebski. Twierdzi on, iż „pod względem stopnia szczegółowości i usystematyzowania poglądów doktryna zajmuje miejsce poniżej idei i ideologii i jest swoistym systemem normatywnym wartości wymienianych lub afirmowanych przez ideologię, ich uszczegółowieniem i uporządkowaniem”<sup>4</sup>. A zatem doktryna polityczno-prawna to „spójny i uporządkowany zbiór poglądów na życie społeczne w ramach danego społeczeństwa (typu społeczeństwa), mający określoną podstawę filozoficzno-ideologiczną i zawierający teoretycznie uzasadnione w ramach tej podstawy praktyczne wskazania kierunku i metod ogólnej aktywności w sferze polityki i prawa albo w jej wybranych dziedzinach”<sup>5</sup>. Praktyczny charakter doktryny podkreśla także Artur Bodnar, rozumiejąc przez nią system twierdzeń określających w danych warunkach konkretno-historycznych cele przyjmowane do realizacji przez państwo, ruch polityczny lub partię polityczną oraz środki służące osiągnięciu tych celów i ich wzajemne związki<sup>6</sup>.

Jak słusznie zauważa Lech Dubel, każda doktryna prawna ma charakter polityczny, toteż zasadne wydaje się przyjęcie analogicznej do jego autorstwa definicji doktryny politycznej i prawnej. Otóż przez *doktrynę* rozumiem *usystematyzowany zbiór idei, teorii i programów politycznych lub ich fragmentów, odnoszący się do instytucji prawa, władzy, państwa i ekonomii, zmierzający do wywarcia realnego wpływu na rzeczywistość*<sup>7</sup>.

W tej rozprawie celowo nie uwzględniłem krytyki poglądów Rothbarda ze strony środowisk konserwatywnych, etatystycznych i socjalistycznych – stało się tak w głównej mierze dlatego, że już sama myśl Rothbarda stanowi krytykę *status quo* i działań do niego

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 87.

<sup>3</sup> F. Ryszka, *Nauka o polityce. Rozważania metodologiczne*, Warszawa 1984, s. 190–191.

<sup>4</sup> H. Izdebski, *Doktryny polityczno-prawne. Fundamenty współczesnych państw*, Warszawa 2010, s. 13.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 15.

<sup>6</sup> A. Bodnar, *Nauka o polityce*, Warszawa 1988, s. 275.

<sup>7</sup> Zob. L. Dubel, *Historia doktryn politycznych i prawnych do schyłku XX wieku*, Warszawa 2005, s. 17–19.

prowadzących, podejmowanych przez zwolenników statolatryi, których argumentacja w odpowiedzi na Rothbardowskie zarzuty jest *de facto* przedmiotem jego wcześniejszej sceptycznej oceny. Inaczej rzecz ujmując, niepraktyczne czy wręcz niemożliwe okazać się może przedstawienie krytyki teorii, która opiera się na przeciwstawnej znaczeniowo interpretacji analizowanych elementów rzeczywistości. Tym samym krytyka poglądów Rothbarda zawarta jest w sceptycznie ocenianej przez niego treści, dokonuje on bowiem alternatywnej analizy, przyjmując bezpośrednio widoczny, przeciwstawny punkt widzenia, i dowodzi zasadności swojej tezy metodą dedukcji. Ze względu na rozległość i wielowątkowość tak ujętego krytycznego spojrzenia etatystów na doktrynę Rothbarda, stanowić ono może przedmiot odrębnej pracy badawczej. Nie znaczy to, że nie poświęcam uwagi kontrowersjom, jakie pojawiły się w odniesieniu do niektórych zagadnień u jego bezpośrednich kontynuatorów lub w środowisku wokół niego skupionym.

W sferze polityczno-prawnej obserwuje się obecnie odwrót od zasad socjalistycznych, choć XX wiek nazwać można stuleciem socjalizmu. Nadmierna rozbudowa aparatu państwowego i jego ingerencja w najdrobniejsze aspekty ludzkiej egzystencji przyczyniły się nie tylko do zapaści w dziedzinie sprawowania władzy, ale doprowadziły również do kryzysów gospodarczych. Etatyzm w postaci centralnego planowania bądź tzw. państwa opiekuńczego pozbawił ludzi skłonności do przejawiania jakiegokolwiek inicjatywy i samodzielności. W parze z redystrybucją bogactwa, w imię mgliście pojętej sprawiedliwości społecznej, postępowała także degeneracja systemu prawnego, przejawiająca się preferowaniem jednostek określonych kategorii i inflacją drobiazgowych regulacji. Stąd też rządząca elita, często mobilizowana oddolnym naciskiem społecznym, poszukuje obecnie nowych sposobów sprawowania władzy. Zwraca się ona, mniej lub bardziej udolnie, ku ideologii stawiającej na pierwszym miejscu wolność jednostki i własność prywatną.

W Polsce tzw. program naprawy państwa zmierza w nieco odmienną stronę. Popularne w naszym kraju hasła solidarystyczne, brak tradycji myśli liberalnej połączony bardzo często z nieznaną jej pryncypiów i utożsamianiem tej ideologii z wartościami całkowicie z nią sprzecznymi, skutkuje próbą zwiększenia znaczenia sektora prywatnego i jednocześnie utrwaleniem polityki proetatystycznej. Z tych względów mam nadzieję, iż pracy niniejszej będzie można także przypisać, choć w niewielkim stopniu, charakter popularyzatorski, sprzyjający wzrostowi świadomości społecznej w kwestii ideałów leseferyzmu.

Ponadto uzasadnieniem podjęcia tej problematyki – oprócz rosnącego od 2008 roku światowego kryzysu ekonomicznego i powszechnego zainteresowania austriacką szkołą ekonomii zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i w Europie Środkowej, w tym w Polsce – jest brak systematycznego naukowego opracowania myśli polityczno-prawnej Rothbarda nie tylko za granicą, ale przede wszystkim w polskiej literaturze przedmiotu<sup>8</sup>.

Murray Newton Rothbard to postać nietuzinkowa na polu ekonomii, filozofii politycznej i teorii prawa. To on wraz ze swoim mentorem Ludwigiem von Misesem wskrzesił zainteresowanie austriacką szkołą ekonomii w sferze naukowej i publicystycznej. Bazując na jej podstawach oraz czerpiąc z amerykańskiego anarchizmu indywidualistycznego, pod którego wpływem pozostawał, stworzył oryginalną doktrynę anarchokapitalizmu, wpisującą się w nurt libertarianizmu i myśli wolnościowej. To także autor ponad 25 książek i setek artykułów poświęconych walce z demonami XX wieku – etatyzmem, socjalizmem i relatywizmem.

Rothbard, syn Dawida i Raei Rothbardów, żydowskich emigrantów z Europy Środkowo-Wschodniej, urodził się 2 marca 1926 roku. Początkowo studiował matematykę na Uniwersytecie Columbia, uzyskując w 1945 roku tytuł licencjata, by następnie zagłębić się w problematykę *stricte* ekonomiczną i w 1946 roku uzyskać tytuł magistra ekonomii. Dzięki współpracy z Foundation for Economic Education nawiązał kontakt z Ludwigiem von Misesem, co wywarło decydujący wpływ na jego późniejsze życie. Rothbard, zafascynowany poglądami Misesa, uczęszczał na jego seminaria na Uniwersytecie Nowojorskim. Równocześnie

---

<sup>8</sup> Nieliczne wyjątki stanowią dwie anglojęzyczne monografie biograficzne: D. Gordon, *The Essential Rothbard*, Auburn 2007; oraz J. Raimondo, *An Enemy of the State: The Life of Murray N. Rothbard*, New York 2000. W języku polskim znaleźć można syntetyczne przedstawienie postaci i dokonań naukowych Rothbarda w: R. Wojtyszyn, *Murray Newton Rothbard (1926–1995)*, [w:] *Ekonomiści szkoły austriackiej*, red. R. Ciborowski, A. Kargol-Wasiluk i M. Zalesko, Białystok 2011. Analizę określonych problemów myśli Rothbarda niniejszego autora znaleźć można również w: R. Wojtyszyn, *Sprawiedliwa własność i rodzaje relacji międzyosobowych w ujęciu Murraya Newtona Rothbarda*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie. Studia Erasmiana Wratislaviensia” 3, 2009 [*Własność. Idea, instytucje, ochrona*, red. M. Sadowski i P. Szymaniec]; a także R. Wojtyszyn, *Prawo natury a egalitaryzm w ujęciu Murraya Newtona Rothbarda*, [w:] *pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury – tradycje sporu i jego współczesne implikacje*, red. P. Kaczmarek i Ł. Machaj, Wrocław 2010. System etyczny Rothbarda, będący punktem wyjścia do jego dalszych analiz instytucji państwowych oraz prawa, przedstawiony został również skrótowo w: M. Barczeniewicz, *Etyka wolności Murraya N. Rothbarda*, [w:] M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, Warszawa 2010.

kontynuował studia doktoranckie na swej macierzystej uczelni, pod kierunkiem historyka ekonomicznej Josepha Dorfmana. Na podstawie pracy naukowej *The Panic of 1819* otrzymał w 1956 roku tytuł naukowy doktora ekonomii<sup>9</sup>.

W początkowych latach działalności politycznej Rothbard związał się ze środowiskiem Starej Prawicy (*Old Right*), kontestującej politykę Nowego Ładu (*New Deal*) prowadzoną w latach 1933–1939 przez prezydenta Stanów Zjednoczonych Franklina D. Roosevelta. Jego zdaniem sprzyjała ona rozrostowi instytucji państwowych i postępującemu ograniczaniu wolności indywidualnej. Z końcem lat pięćdziesiątych zerwał jednak współpracę z konserwatywną prawicą – powodem tej decyzji był jej stosunek do polityki zagranicznej wobec bloku sowieckiego. Wierząc w przyszły rozpad systemu komunistycznego – przemawiały za tym liczne sprzeczności i niewydolność gospodarki nakazowo-rozdzielczej – Rothbard był przeciwny zimnowojennej propagandzie, która w jego mniemaniu miała doprowadzić do niekontrolowanego rozrostu władzy państwowej. Owa polityka pozostawała również w sprzeczności z izolacjonizmem Rothbarda, który kazał mu patrzeć na wszelką zbrojną interwencję jako na zjawisko służące zdrowiu państwa. To wszystko doprowadziło go do podjęcia w latach sześćdziesiątych współpracy z organizacjami lewicowymi, krytykującymi zaangażowanie USA w wojnę wietnamską. W międzyczasie Rothbard zatrudniony został na Politechnice Nowojorskiej, a w 1969 roku rozpoczął wydawanie pisma „The Libertarian Forum”, integrującego środowiska libertariańskie. Okres ten cechował się również jego aktywnością naukową i publikacją następujących prac: *Man, Economy, and State* (1962; wyd. pol. *Ekonomia wolnego rynku*), *Power and Market* (1970; wyd. pol. *Interwencjonizm, czyli władza a rynek*) czy *For a New Liberty* (1973; wyd. pol. *O nową wolność. Manifest libertariański*). W połowie lat siedemdziesiątych współpracował z Cato Institute, a od 1977 roku wydawał „The Journal of Libertarian Studies”, periodyk prezentujący filozofię oraz myśl polityczno-prawną libertarianizmu. Po odejściu z Cato Institute związał się – w 1982 roku – z Ludwig von Mises Institute. W tym samym roku wydał swoje największe dzieło poświęcone filozofii politycznej – *The Ethics of Liberty* (wyd. pol. *Etyka wolności*). Po upadku komunizmu wznowił kontakty z nurtem paleokonserwatywnym, znajdując pole do wspólnego działania m.in. w krytyce polityki zagranicznej George’a H.W. Busha wobec Iraku.

---

<sup>9</sup> D. Gordon, *Murray N. Rothbard (1926–1995)*, <http://mises.pl/blog/2010/04/17/gordon-murray-n-rothbard-1926-1995/> [dostęp: 10 grudnia 2015].



Murray Newton Rothbard zmarł w Nowym Jorku 7 stycznia 1995 roku<sup>10</sup>.

Zastosowana w pracy metoda badawcza opiera się na klasycznym ujęciu historyczno-prawnym oraz historyczno-deskryptywnym, mającym na celu uporządkowanie poglądów prezentowanych przez Rothbarda. Pomocniczo zastosowanie znajduje komparatystyka jako metoda służąca porównaniu stanowisk na temat istoty i genezy władzy państwowej u jej zwolenników oraz samego Rothbarda i bliskiego mu intelektualnie środowiska, a także działań interwencyjonistycznych na tle alternatywy wolnorynkowej.

Układ rozdziałów podyktowany jest kryterium przedmiotowym, skupiającym się na przeciwstawieniu przymusowych i dobrowolnych relacji międzyludzkich oraz ich skutków na polu ładu społeczno-politycznego i ekonomicznego. Istotną rolę pełnią w nim również pojęcia uprawnień naturalnych, indywidualizmu, samoposiadania, własności, wolności, prakseologii i racjonalności ludzkiego działania, efektywności ekonomicznej, istoty państwa i zasad jego funkcjonowania.

Rozprawa składa się z pięciu rozdziałów. W pierwszym rozdziale omawiam środowiska intelektualne, które stały się źródłem i inspiracją dla doktryny Murraya Rothbarda. Przedstawiam koncepcje prawa natury i uprawnień naturalnych, na bazie których Rothbard budował swą wizję. Mowa tu o Arystotelesie i jego zasadzie tożsamości bytów, ich określoności polegającej na przypisaniu im charakterystycznych właściwości i cech, a więc na ich naturze; św. Tomasz z Akwinu zwracającym uwagę na hierarchiczność bytów i prawa oraz istotę natury człowieka; katalogu praw natury i uprawnień podmiotowych Hugona Grocjusza; oraz o Johnie Locke’u ukazującym wizję harmonijnego stanu natury i przyrodzonych uprawnień naturalnych. Podkreślam również znaczenie instytucji własności prywatnej w refleksji tych myślicieli.

W dalszej kolejności skupiam się na antypaństwowym źródłach doktryny Rothbarda. Wychodzę od filozofii odwrotu Lao-Tsy, by potem ukazać sposób pojmowania wolności i państwa w myśli najbardziej znanych europejskich anarchistów – Pierre’a Josepha Proudhona i Michaiła Bakunina. Dalej przedstawiam poglądy Lysandera Spoonera i Benjamina Tuckera – dwóch najważniejszych przedstawicieli amerykańskiego anarchizmu indywidualistycznego, którzy wywarli ogromny wpływ na ukształtowanie się tak bezkompromisowej wizji Rothbarda społeczeństwa

---

<sup>10</sup> Ł. Machaj i M. Machaj, *Murray N. Rothbard*, [w:] M.N. Rothbard, *Złoto, banki, ludzie – krótka historia pieniądza*, Warszawa 2004, s. 157–159.



uwolnionego spod państwowego ucisku. Podaję też definicję anarchokapitalizmu i przedstawiam argumenty zwolenników oraz przeciwników jego zakwalifikowania do doktryny anarchizmu. Prezentuję pierwszą w historii myśli politycznej i prawnej, aczkolwiek uproszczoną, wizję bezpaństwowego porządku społecznego, opartego na prywatnym świadczeniu usług ochronnych, autorstwa Gustave'a de Molinariego, która stała się niewątpliwie inspiracją dla anarchokapitalizmu Rothbarda.

Inną materią ujętą w rozdziale pierwszym są główne wątki ekonomii politycznej, a więc przede wszystkim oparty na subiektywizmie leseferyzm. Opisuję pierwsze zagadnienia w myśli ekonomicznej, odnoszące się do subiektywnej użyteczności i prakseologii, jakie można znaleźć u Arystotelesa, przybliżam poglądy Akwinaty na sprawiedliwą cenę i lichwę. W dalszej kolejności skupiam się na hiszpańskich scholastykach. Opisuję ich życzliwe podejście do systemu kapitalistycznego, krytykę etatyzmu, ideę ceny wolnorynkowej jako ceny sprawiedliwej, ich pogląd na instytucję oprocentowanego kredytu oraz postulaty twardej waluty i stuprocentowej rezerwy depozytów bankowych. Podkreślam także ich powiązania i intelektualny wpływ na austriacką szkołę ekonomii. Krótko przedstawiam uwagi Johna Locke'a na temat pieniądza i inflacji. Następnie ukazuję podporządkowane ekonomii poglądy Frédérica Bastiata na temat państwa i prawa – Rothbard nigdy nie ukrywał fascynacji tym francuskim publicystą i ekonomistą. Wreszcie charakteryzuję główne założenia austriackiej szkoły ekonomii, do której przynależy Murray Rothbard, a także najważniejsze tezy jego mentora – Ludwiga von Misesa, zwracając uwagę przede wszystkim na Misesowskie ujęcie wolności jednostki jako wypadkowej swobody ekonomicznej, suwerenności konsumenta, własności prywatnej, indywidualizmu i podziału pracy.

Rozdział drugi poświęcony jest filarom społeczno-politycznej myśli Murraya Rothbarda. Rozpaczynam go od przedstawienia prakseologicznej analizy ludzkiego działania, określając rządzące nim prawidłowości. Następnie prezentuję przyjętą przez Rothbarda koncepcję prawa natury i wyrastających z niego uprawnień naturalnych każdego człowieka, które składają się na swoistą etykę wolności. Mowa tu o aksjomacie nieagresji, prawie do samoposiadania i konsekwencjach jego negacji, prawie własności i przykładach sprawiedliwych tytułów jego powstania oraz prawie do swobodnej wymiany dóbr. Ukazuję dychotomię relacji międzyludzkich – agresji i dobrowolnej wymiany, a także wiążącą się z tą drugą teorię kontraktu. Charakteryzuję poglądy Rothbarda na prawo i zasady odpowiedzialności – określam, co może być uznane za agresję, a więc działanie

bezprawne, czym jest samoobrona, opisuję wizję bezpośredniej odpowiedzialności i ścisłej przyczynowości, którym hołdować ma postępowanie sądowe, referuję jego podejście do opartej na zasadzie restytucji instytucji kary i jej proporcjonalności. W dalszej części rozdziału podejmuję zagadnienie metodologicznego indywidualizmu Rothbarda i wiążącej się z tym negacji istnienia społeczeństwa jako bytu o swoistych uprawnieniach, istniejącego w oderwaniu od jednostek. Z indywidualizmem wiąże się też krytyka idei równości – sprzecznej z ludzką różnorodnością i uderzającej w postępek i podział pracy.

Rozdział trzeci to krytyka instytucji państwowych, z jaką można się spotykać w pracach naukowych i publicystyce Rothbarda oraz jego kontynuatorów. Na początku przedstawiona zostaje definicja państwa, następnie źródła jego władzy oraz sposoby działania, charakteryzujące się przede wszystkim użyciem przymusu, brakiem rachunku ekonomicznego i wynikającą stąd nieefektywnością. Pokazany zostaje negatywny wpływ państwowego przymusu na prawo, akumulację kapitału, a więc pomnażanie dobrobytu, wzrost preferencji czasowej oznaczający szybszą konsumpcję dóbr i środków produkcji, rozrost administracji państwowej i biurokracji. Charakteryzuję też relacje między państwem a intelektualistami, którzy starają się przez tworzenie mitów – na przykład trójpodziału władzy, umowy społecznej, bezpieczeństwa lub chaosu stanu bezpaństwowego – uzasadnić i usprawiedliwić istnienie oraz grabieżczą naturę państwa. Przywołuję najważniejsze elementy przedstawionej przez Rothbarda i środowisko blisko z nim związane krytyki rynkowej koncepcji powstania państwa, stworzonej przez Roberta Nozicka. W dalszej części rozdziału przedstawiam przykłady dziedzin, w których, zdaniem Rothbarda, państwo wyraźnie narusza wolność jednostki – ograniczenia wolności słowa i prasy, penalizowanie przestępstw bez ofiar: prostytucji, hazardu, narkotyków, pornografii, restrykcje prawne dotyczące płciowości i seksu, zwłaszcza w zakresie całkowitego lub częściowego zakazu aborcji, a także prawny zakaz posiadania broni bądź restrykcyjny do niej dostęp dla cywilów. Uwagę poświęcam też działalności państwa w szkolnictwie i wychowaniu dzieci, sposobom naruszania przez tę instytucję praw zarówno dzieci, jak i rodziców, ingerowaniu w proces wychowawczy, destruktywnemu wpływowi przymusowej publicznej edukacji na osobowość i przyszłość młodego człowieka oraz jej nierentowności. Przedstawiam także wizję prywatnego szkolnictwa. Wreszcie charakteryzuję poglądy Rothbarda na wojnę, która w jego opinii jest swoistym zdrowiem państwa, zasady, jakimi się ono kieruje podczas konfliktów zbrojnych, krótko przedstawiam

także jego stosunek do aktualnych w latach siedemdziesiątych, osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych problemów polityki zagranicznej Stanów Zjednoczonych.

W rozdziale czwartym prezentuję Rothbardowską krytykę interwencjonizmu państwowego w gospodarce. Po ukazaniu istoty państwowej interwencji wyróżniam za Rothbardem jej trzy rodzaje. Interwencję autystyczną, mającą dla mikroekonomii marginalne znaczenie. Interwencję trójstronną, do której należą: kontrola cen, płaca minimalna, kontrola produktu, w tym wszelkiego rodzaju przywileje monopolistyczne, licencje, standardy produkcji lub zatrudnienia, patenty wraz z prawami autorskimi oraz prohibicja. Tam też przedstawiam poglądy Rothbarda na istotę instytucji monopolu oraz możliwość powstania ceny monopolowej na wolnym rynku. Trzeci rodzaj stanowi interwencja dwustronna – mowa tu o istocie opodatkowania i różnych jego rodzajach (podatek od sprzedaży, akcyza, podatek dochodowy, od spadków i darowizn, od nadzwyczajnych dochodów lub dochodów korporacji), idei podatku progresywnego i koncepcji podatku neutralnego, a także wizji tzw. sprawiedliwego opodatkowania. Do interwencji dwustronnej zaliczone zostały również wydatki publiczne, wśród nich płatności transferowe, wydatki realne i konsumpcyjne oraz wszelkie świadczenia składające się na pomoc społeczną lub działalność tzw. państwa opiekuńczego. Przybliżam opisane przez Rothbarda konsekwencje ekonomiczne i społeczne każdego rodzaju interwencji. Analizuję istotę pieniądza, sposób funkcjonowania jego substytutów, proces jego nacjonalizacji, zasady działania bankowości prywatnej i centralnej, system rezerwy całkowitej lub częściowej depozytów bankowych, państwową kontrolę pieniądza prowadzącą do ekspansji kredytowej i skutkującej cyklami koniunkturalnymi.

W rozdziale piątym omawiam pozytywny program polityczno-prawny Murraya Rothbarda, a więc jego wolnorynkowy i bezpaństwowy porządek społeczny. Analizuję prywatny system ochrony prawnej – ochrony policyjnej, usług ubezpieczeniowych, sposobów rozstrzygania sporów i arbitrażu – oraz system prawny, który nie jest efektem działalności ustawodawczej instytucji państwowych. Przedstawiam historyczne przykłady funkcjonowania prywatnego systemu ochrony prawnej. W następnej kolejności analizuję Rothbardowską wizję funkcjonowania instytucji użyteczności publicznej w społeczeństwie bezpaństwowym, która skupia się przede wszystkim na szlakach komunikacyjnych i kwestii emigracji. Zwracam uwagę na problem ekologii, środowiska i ochrony zasobów naturalnych. W końcowych partiach tego rozdziału odnoszę się do zagadnień

secesji i desocjalizacji, a więc sposobów prywatyzacji i deetatyżacji wspomnianych wcześniej dziedzin życia (w tym również na drodze powrotu do prywatnej bankowości), które zmierzają do wyeliminowania państwa i powierzenia sfer dotychczas przez nie zawłaszczonych i okupowanych prywatnym jednostkom.

Podstawę źródłową rozprawy są przede wszystkim prace naukowe, książki i publicystyka Murraya Rothbarda. Opieram się głównie na literaturze anglojęzycznej, a czerpiąc z polskich tłumaczeń, zawsze podaję noty odsyłające do oryginalnych angielskich tytułów i wydań źródeł, których autorem jest Rothbard. W rozprawie wykorzystałem nie tylko monografie, ale również publikacje naukowe zbiorczo podejmujące tematykę polityczno-prawną, ekonomiczną i społeczną, która wiązała się bezpośrednio lub pośrednio z przedmiotem moich rozważań – mowa tutaj o opracowaniach komentatorów myśli Rothbarda lub austriackiej szkoły ekonomii bądź osób, z których twórczości on sam czerpał, a także jego bezpośrednich kontynuatorów, w tym m.in. Hansa-Hermann Hoppego, Waltera Blocka, Llewellyna H. Rockwella Jr. Oprócz tradycyjnych wydań papierowych korzystałem z elektronicznych wersji publikacji, zeskanowanych w całości lub części, wraz z paginacją, miejscem i datą wydania, książek, oraz artykułów dostępnych na stronach internetowych, których adres i dokładną lokalizację wraz z datą dostępu podaję w przypisach lub bibliografii. Jeśli polskie tłumaczenie znajdujące się na stronach internetowych nie pozwalało sprecyzować paginacji lub miejsca i daty wydania, korzystałem z wersji angielskiej spełniającej te wymogi, zaznaczając pomocniczo dostępność pozycji w języku polskim.

## ROZDZIAŁ I. GENEZA I ŹRÓDŁA DOKTRYNY ROTHBARDA

*Całość to więcej niż suma jej składników.*

Arystoteles

### 1. Prawo natury i uprawnienia naturalne

Żadna doktryna polityczno-prawna, żadna myśl społeczna, a także żadna idea odnosząca się do pożądanego i postulowanego rozwiązania ustrojowego nie jest oderwana od istniejącego już dorobku w tej sferze. Spuścizna poprzednich wieków w swej oryginalnej bądź zmienionej postaci oddziaływała i wciąż oddziałuje na myślicieli społeczno-politycznych tworzących mniej lub bardziej kompletne systemy polityczno-prawne. Za przykład może posłużyć Platon wzorujący się na Sokratesie, św. Tomasz z Akwinu nawiązujący do Arystotelesa czy chociażby Benito Mussolini czerpiący inspirację z realizmu politycznego Niccolo Machiavellego. Nie inaczej jest w wypadku Murraya Rothbarda, który zręby swej teorii obiektywnej etyki i wyrastających z niej przyrodzonych i niezbywalnych uprawnień każdej ludzkiej jednostki oparł na koncepcji prawa naturalnego.

Jedną z najstarszych myśli odnoszących się do państwa i stanowionego przez nie prawa jest idea prawa natury, rozważająca problematykę istnienia ponad ustawodawstwem systemu norm etyczno-moralnych, definiujących ludzkie zachowania. Jej zaczątków dopatrywać się można już na przełomie VIII i VII wieku p.n.e. w wypowiedziach greckich filozofów<sup>1</sup>. Koncepcje prawa natury ewoluowały na przestrzeni wieków, a swój renesans przeżywały w okresach kryzysu prawa pozytywnego. Występowały i nadal są obecne w różnych odmianach, inspirując się w swych postulatach myślami różnych systemów filozoficznych. Wspólne dla nich jest upatrywanie źródła prawa poza wolą człowieka – istota ludzka podlegała

---

<sup>1</sup> R. Tokarczyk, *Klasycy praw natury*, Lublin 1988, s. 11.

mu, lecz go nie tworzyła. Prawo natury istnieje bowiem obiektywnie, niezależnie od aktów władzy społecznej, bez względu na to, czy wywodzi się od Boga, z natury i godności człowieka czy też z natury społeczeństwa. Dodać należy, iż każdej jego wersji przypisane są atrybuty niezmienności lub znacznej stabilności<sup>2</sup>.

Jeden z najznamienitszych systemów filozoficzno-politycznych, na którym opiera się cała cywilizacja europejska, został stworzony przez wybitnego myśliciela okresu starożytnego – Arystotelesa<sup>3</sup>. Rothbard nigdy nie ukrywał fascynacji jego ideą tożsamości bytów i określonej natury każdego z nich.

Metodologia Stagiryty opierała się na empiryzmie i sensualizmie. Zgodnie z nią odróżnił on materię od formy – pierwsza to trwałe i niezniszczalne tworzywo wszelkiej substancji, druga natomiast ją kształtuje, nadaje jej ruch i różnorodność. Inaczej rzecz ujmując, forma kształtując materię, stanowi jej przyczynę i cel, materia zaś przypomina pewną możliwość, potencję<sup>4</sup>. Zdaniem Arystotelesa rzecz osiąga rzeczywistość, swą

---

<sup>2</sup> S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii prawa*, Poznań 2001, s. 58–63. Zob. także J. Oniszczyk, *Filozofia i teoria prawa*, Warszawa 2008, s. 48–63. Tam też autor stara się uporządkować sposoby argumentacji na rzecz obowiązywania prawa natury. Zalicza więc do podstaw jego obowiązywania: 1) konieczność ontologiczną – uznanie, że prawo natury obowiązuje, ponieważ jest zgodne z naturą człowieka; 2) uzasadnienie aksjologiczne – odwołanie do pewnych wartości absolutnych i 3) uzasadnienie tetyczne – oparcie obowiązywania prawa naturalnego na fakcie, iż zostało ono określone przez Boga, a więc autorytet absolutny, który ostatecznie rozstrzyga o tym, co jest dobrem. Koncepcje prawa natury klasyfikowane są w przeróżny sposób. Do najważniejszych z nich zaliczone zostało kryterium: 1) niezmienności lub zmienności obowiązywania; 2) całościowości systemu prawa (teorie mniej lub bardziej zamknięte i zawierające tylko zasady prawa); 3) zróżnicowanej podstawy obowiązywania prawa (porządek bytu, natura rzeczy, zasady sprawiedliwości); 4) traktowania prawa naturalnego jako: a) obowiązującego bądź b) koncepcji myślowej, która jednak nadaje moc obowiązującą prawu pozytywnemu.

<sup>3</sup> Na temat życia Arystotelesa zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2004, s. 104–105. Zob. także K. Leśniak, *Arystoteles*, Warszawa 1989, s. 7–20.

<sup>4</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, [w:] K. Leśniak, *Arystoteles*, s. 150–163. Zob. także K. Leśniak, *Arystoteles*, s. 56–64; L. Dubel, *Historia doktryn politycznych...*, s. 63; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, s. 110–112; J. Oniszczyk, *Filozofia i teoria prawa*, s. 94. Na temat najważniejszych zagadnień myśli Arystotelesa odnoszących się do instytucji państwa zob. Arystoteles, *Polityka*, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001; *idem, Ustrój polityczny Aten*, Warszawa 1973; S.F. Kieczekian, *Nauka Arystotelesa o państwie i prawie*, Warszawa 1955; W. Kornatowski, *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, Warszawa 1968; I. Dąbska, *Zarys historii filozofii greckiej*, Lublin 1993.

naturę tylko wtedy, kiedy w pełni zaktualizuje swoją potencjalność, czyli jej proces stawania się dobiegnie końca. W przypadku człowieka oznacza to spełnienie swojej rozumnej natury będącej wzorcem jego doskonałości<sup>5</sup>. Arystoteles rozwijał teleologiczną koncepcję istnienia. Twierdził, iż wszystko jest podporządkowane jakiemuś celowi i do czegoś zmierza. Cel ten tkwi wewnątrz każdego bytu, a zatem każda rzecz zawiera w sobie cel własnego rozwoju. Sensem wszelkich przemian jest dążenie do tego, aby stać się tym, czym stać się można<sup>6</sup>. Ową „właściwość, jaką każdy twór osiąga u kresu swego powstawania”, owo „osiągnięcie celu” nazywał Arystoteles naturą<sup>7</sup>. Świat opiera się na określoności istnienia i realności bytów. Każda istota lub rzecz ma swoje określone właściwości i cechy, które stanowią o jej naturze. Co istotne, Stagiryta podporządkował wszelkie istnienie i rzeczywistość logice, wspartej na tożsamości bytów (*A* jest *A*), ich niemożności zanegowania samych siebie (*A* nie może być *nie-A*) oraz rozłączności ich alternatyw (wszystko we wszechświecie może być *A* albo *nie-A*)<sup>8</sup>.

Jeśli chodzi o poznanie, Arystoteles wyróżnił dwa jego etapy. Pierwszy to poznanie zmysłowe, ponieważ wszelkie byty oddziałują na człowieka z zewnątrz zawsze poprzez zmysły. Drugi to poznanie rozumowe, które polega na stopniowym gromadzeniu spostrzeżeń i uogólnianiu tego, co szczegółowe. A zatem fakty muszą być gromadzone, a później porządkowane i analizowane, by można było sformułować wniosek w postaci sądu teoretycznego. Istota wiedzy zawiera się w generalizacjach, które są rezultatem gromadzenia i badania faktów, a nie w oderwanych pojęciach ogólnych. Analizie podlegać może zarówno materia, jak i forma, przyczyna i cel zjawisk<sup>9</sup>.

Podstawą analiz poświęconych etyce, polityce i prawu uczynił Arystoteles naturę człowieka. Etyka, będąc częścią polityki, a więc naczelnej i zasadniczej wiedzy mającej na celu dobro człowieka, mówiła istocie

---

<sup>5</sup> *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 1, red. M. Jaskólski, Warszawa 1997, s. 94.

<sup>6</sup> S. Filipowicz, *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk 2006, s. 39.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 40.

<sup>8</sup> K. Leśniak, *Arystoteles*, s. 99–115.

<sup>9</sup> L. Dubel, *Historia doktryn politycznych...*, s. 63–64. Por. W. Tatarakiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, s. 109–110. Zob. także A. Citkowska-Kimla, *Od wizji człowieka do wizji genezy państwa. Idee sofistów pierwszego pokolenia a poglądy Arystotelesa*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau i M. Chmieliński, Warszawa 2010, s. 323–324.



ludzkiej, co należy czynić, a czego unikać. Natomiast dobrem najwyższym jest szczęście (*eudajmonia*). Nie jest ono jednorodne i nie istnieje samo z siebie. Można mówić jedynie o dobru wynikającym z cnoty, którą przypisuje się określonej czynności danego człowieka i która wyraża się jego rozumnym stosunkiem do tejże czynności. Szczęście można osiągnąć na niższym i wyższym poziomie. Najbardziej pożądane jest szczęście życia kontemplacyjnego. Niżej znajduje się moralna samorealizacja człowieka, którą można osiągnąć jedynie przez świadome działanie. Stąd też istotną rolę w arystotelesowskiej teorii szczęścia pełnią wolna wola i odpowiedzialność osobista, a także ćwiczenie w rozwijaniu cnót. Człowieka cnotliwego cechuje świadomość własnych czynów, pragnienie cnót dla samych siebie i nietraktowanie ich jako środka do osiągnięcia innych celów oraz działanie oparte na przekonaniu nieczynienia nigdy inaczej<sup>10</sup>.

Arystoteles jako jeden z pierwszych filozofów bardzo wyraźnie oddzielał prawo natury od prawa przyrody. To właśnie w ramach prawa natury człowiek miał podejmować próby zrealizowania w pełni swojej potencjalności. Za normy natury Arystoteles uznawał tylko te, które regulują postępowanie istot rozumnych. Rozważając istotę prawa naturalnego, odnalazł je w ludzkiej naturze, złożonej z duszy i ciała<sup>11</sup>. Określa ono postępowanie wszystkich jednostek – w przeciwieństwie do prawa pozytywnego, definiującego stosunki jedynie pomiędzy ludźmi wolnymi i równymi; nacechowane jest konkretnością, podczas gdy normy stanowione są ogólnością. Każde prawo ma przybliżyć człowieka do szczęścia, w czym przewodzi prawo naturalne – obejmuje ono szerszą grupę jednostek niż ludzkie ustawodawstwo odnoszące się tylko do złączonych instytucją państwa pełnoprawnych obywateli i właścicieli niewolników<sup>12</sup>. Prawo naturalne jest niepisane, bo poznawane przez rozum człowieka, niezależne od woli prawodawcy, o zasięgu powszechnym i niezmiennie. Nie wymaga akceptacji państwowej i będzie obowiązywać dopóty, dopóki istnieje będzie rozumny człowiek, zdolny do odczytywania go ze swej natury. Nabrało ono u Arystotelesa charakteru normy moralnej – dobro należy czynić, zła należy unikać<sup>13</sup>. Zasadniczymi cechami prawa

---

<sup>10</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, [w:] K. Leśniak, *Arystoteles*, s. 280–312. Zob. także K. Leśniak, *Arystoteles*, s. 81–87.

<sup>11</sup> R. Tokarczyk, *Klasycy praw natury*, Lublin 1988, s. 68.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 39–60.

<sup>13</sup> M. Szyszkowska, *Europejska filozofia prawa*, Warszawa 1993, s. 30.



stanowionego są jego zmienność i zależność od woli prawodawcy, ograniczoność w czasie i przestrzeni. Wyższość prawa natury wynika także z tego, że wskazując człowiekowi drogę do szczęścia i określonego dobra, nie wiąże go bezwzględnie, lecz raczej przyciąga. Miarą mocy wiążącej prawa jest u Arystotelesa jego przestrzeganie, a więc sprawiedliwość<sup>14</sup>.

Znamienna dla całej późniejszej europejskiej myśli polityczno-prawnej była systematyzacja rodzajów sprawiedliwości, jakiej dokonał Stagi-ryta. Sprawiedliwość, która obok przyjaźni jest jedną z najważniejszych cnót człowieka, podzielił na dwa rodzaje: 1) *wyrównawczą*, określaną też mianem *komutatywnej*, i 2) *rozdzielczą*, zwaną również *dystrybutywną*. *Sprawiedliwość komutatywna* służyć miała ogólnemu wyrównywaniu, opierając się na istniejących między ludźmi zobowiązaniach. Jej zadaniem było przywrócenie istniejącego wcześniej stanu, na przykład przed zaistnieniem wymiany lub wyrządzeniem szkody. Postuluje ona także równą wymianę dóbr lub równe wymierzanie kary za wyrządzone zło, co pozwala zauważyć, iż dotyczy ona relacji o charakterze prywatno-prawnym oraz odpłaty za krzywdę. *Sprawiedliwość rozdzielcza* znajdowała zastosowanie w sytuacji dzielenia dóbr między członkami wspólnoty państwowej. Udział poszczególnych obywateli w rozdziale dóbr publicznych – zaszczytów, urzędów, bogactwa – mógł być równy lub zróżnicowany, to zaś zależało od reguły proporcjonalności, odpowiednio do zasług. Stąd też w myśl sprawiedliwości dystrybutywnej podatki winny być uiszczane proporcjonalnie do bogactwa, kary nakładane stosownie do popełnionego czynu, a wszelka pomoc świadczona proporcjonalnie do biedy<sup>15</sup>.

Największym umysłem średniowiecza, budującym swój system filozoficzno-doktrynalny na dokonaniach Arystotelesa, był święty Tomasz

---

<sup>14</sup> R. Tokarczyk, *Filozofia prawa w perspektywie prawa natury*, Białystok 1997, s. 68.

<sup>15</sup> J. Oniszczyk, *Filozofia i teoria prawa*, s. 101–104. Zob. także H. Izdebski, *Historia myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2007, s. 21–22. Por. także S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1998, s. 142, gdzie autor podkreśla, iż sprawiedliwość wyrównawcza polega na odpłaceniu za dobro lub zło przy zachowaniu proporcji między winą i karą czy zasługą i nagrodą. Sprawiedliwość rozdzielcza natomiast skupia się na właściwym rozdziale dobra i zła, a jej przedmiotem są zarówno uprawnienia, jak i obowiązki. Nakazuje ona traktować obdzielonych lub obciążonych w jednakowy sposób, jeżeli wyróżniają się w danej sytuacji określoną istotną cechą. Tym samym sprawiedliwość rozdzielcza podlega formule „każdemu podług tego, co mu się należy” i nie może bazować na arbitralności.

z Akwinu<sup>16</sup>. System ten, zwany tomizmem, stał się podstawą dla katolickiej nauki społecznej, a także dla szesnasto- i siedemnastowiecznych scholastyków hiszpańskich, od których czerpała również austriacka szkoła ekonomii, będąca intelektualną podstawą dla Rothbarda.

System Tomasza zbudowany został na dwóch podstawach – idei hierarchii oraz służebnej roli filozofii i nauki względem teologii. Hierarchię utożsamiał on z czymś stałym i niezmiennym. Odnosiła się ona zarówno do świata przyrody, jak i do społeczeństwa ludzkiego, a nawet określała porządek duchowego świata aniołów<sup>17</sup>.

U podstaw hierarchicznego wszechświata Tomasz umieścił materię złożoną z czterech żywiołów: wody, ziemi, powietrza i ognia. Ponad sferą nieożywionej materii znajdowało się królestwo roślin i zwierząt, a jeszcze wyżej domena człowieka, zajmująca miejsce pośrednie między światem duchowym i fizycznym. Ponad królestwem ludzkim Akwinata umiejscowił sferę niebiańską, właściwą dla istot duchowych, których uduchowienie wzrastało w miarę oddalania od ziemi, aż do osiągnięcia stopnia chórów anielskich. Na samym szczycie znajdował się Bóg, który kierował całym gmachem stworzenia. Stopnie wszechświata uznał Tomasz za niezmiennie i odwieczne, każdy z nich pełnił sobie właściwą funkcję, a jednocześnie był podporządkowany wyższemu elementowi owego gmachu. Połączone wzajemnymi zależnościami wszystkie części miały się kierować ku Bogu, stanowiącemu ich ostateczny cel<sup>18</sup>. Znajdująca się we wszechświecie materia przypomina bezkształtną i pasywną możliwość, którą w jednostko-

---

<sup>16</sup> Na temat życia Akwinaty zob. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa...*, s. 272–273. Szerzej na temat życia Akwinaty zob. G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1974, zwłaszcza s. 43–60 i 120–145; a także wartościową monografię: J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Poznań 1985.

<sup>17</sup> Na jej czele, rzecz jasna, stał Bóg. Wspomnieć również należy o przeprowadzonym przez Tomasza rozdziale wiedzy od wiary, czyli dziedziny rozumu od sfery objawienia. Niemniej niektóre z prawd nosiły znamię objawienia i były zarazem dostępne rozumowi – mowa tu na przykład o nieśmiertelności duszy. Rozum miał za zadanie poznawać nie tylko byty materialne, ale również samego Boga: Jego istnienie, własności, działania. Nie był jednak w stanie dowodzić tajemnic wiary, to bowiem przekraczało jego możliwości, mógł jedynie bronić i wykazywać niesłuszność zarzutów przeciw nim skierowanych. Co istotne, nie może być sprzeczności między rozumem a prawdami objawionymi – tym samym nie ma podwójnej prawdy o tej samej rzeczy. Z tego założenia wywiódł Tomasz tezę o rozgraniczeniu teologii i filozofii. Pierwsza buduje na podstawie objawienia, druga – na zasadach rozumu. Filozofia, służąc teologii, broni jej i przygotowuje do wiary. Por. L. Dubel, *Historia doktryn politycznych...*, s. 102, W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, s. 273–274.

<sup>18</sup> G.L. Seidler, *Myśl polityczna średniowiecza*, Kraków 1961, s. 316.

wy byt przekształca dopiero forma duchowa. Stopień przewagi formy nad materią miał decydować o doskonałości rzeczy. Między światem materialnym a kręgiem czystych form – a więc bezcielesnych duchów – znalazł się człowiek, którego istotę stanowiło połączenie nieśmiertelnej duszy ze śmiertelnym ciałem. To właśnie istnieniu duszy człowiek zawdzięcza procesy wegetatywne, czuciowe i intelektualne – procesy te różnią się u poszczególnych ludzi, a zatem przeczą idei równości naturalnej. Człowiek ponadto obdarzony został wolną wolą i rozumem, dającym mu wolność wyboru i możliwość decydowania o sobie<sup>19</sup>. Może on działać i kierować swoimi czynami ku określonemu celowi jedynie dzięki światłu rozumu. Widać więc, że istota ludzka została wpisana przez Akwinatę w naturę będącą racjonalnym porządkiem kształtującym nieustanne dążenie do celu<sup>20</sup>.

Działanie człowieka określają pewne wytyczne, które zawarte są w prawie. Prawem nazywa Tomasz normę, regułę postępowania w postaci imperatywnej dyspozycji rozumu, nakazującą jakiś czyn lub go zakazującą<sup>21</sup>. Owe nakazy lub zakazy ujęte są w system hierarchiczny. Na najwyższym szczeblu znajduje się prawo wieczne (*lex aeterna*), czyli normy boskiego rozumu, poruszające cały świat. Pochodzą od Boga i są wyrazem jego mą-

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 316–317. Szerzej na temat istnienia, rzeczywistości, stworzenia, człowieka i naturalnej teologii u św. Tomasza z Akwinu zob. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1998, s. 41–61, 151–190 i 220–233.

<sup>20</sup> Tomasz z Akwinu, *O władzy*, [w:] *idem*, *Dzieła wybrane*, Kęty 1999, s. 225–226.

<sup>21</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I–II, 90, 1–4, [w:] *Doktryny prawno-polityczne. Wybór tekstów źródłowych i interpretacji*, t. 2, red. B. Kozub-Ciembroniewicz, W. Kozub-Ciembroniewicz i J.M. Majchrowski, Kraków 1999, s. 19–20. W późniejszych odwołaniach dla ułatwienia będę podawać numerację odnoszącą się jedynie do zagadnień i artykułów znajdujących się w *Sumie teologicznej*. Zob. także E. Gilson, *Tomizm*, s. 306. Św. Tomasz precyzował również najważniejsze cechy prawa stanowionego przez człowieka: 1) stanowi ono rozporządzenie rozumu; 2) dąży do dobra wspólnego; 3) jest tworem panującego suwerena; 4) promulgował je panujący. Wynika z nich kilka ważnych wniosków. Po pierwsze, prawo, będąc tworem rozumu, nie może być efektem nieracjonalnego aktu woli panującego, gdyż stanie się wtedy bezprawiem. Po drugie, jeśli nie jest ustanowione w celu osiągnięcia dobra wspólnego, nie ma mocy wiążącej, gdyż droga do pełni szczęścia wiedzie jedynie przez dobro powszechne. Po trzecie, jedynie panujący precyzuje owo dobro wspólne, gdyż zbiorowość wymaga nad sobą spajającej władzy. Tym samym tylko suweren jest kompetentny do stanowienia norm. Po czwarte, wyłącznie normy odpowiednio ogłoszone mają moc obowiązującą. Jeśli nie zostaną stosownie promulgowane, zbliżą się do brutalnego ucisku, ponieważ społeczność nie będzie znać swych praw i obowiązków. Por. L. Dubel, *Historia doktryn politycznych...*, s. 106–107.

drości, porządku wszechrzeczy. Odnoszą się do wszystkich istot, wpływając na ich ruchy i inklinacje<sup>22</sup>. Niżej znajduje się prawo naturalne (*lex naturalis*), właściwe wyłącznie ludziom i stanowiące intelektualne współuczestnictwo człowieka w prawie wiecznym. Człowiek poznaje je dzięki rozumowi. Pozwala mu ono odróżnić dobro od zła, a także określić działania odpowiadające jego wrodzonym cechom i popędowi. Podstawową jego zasadą jest formuła nakazująca czynienie dobra i unikanie zła<sup>23</sup>. Trzecią kategorię stanowi prawo ludzkie (*lex humana*), wywodzące się z prawa wiecznego za pośrednictwem prawa naturalnego. Prawo ludzkie konkretyzuje normy prawnonaturalne i dopasowuje je do konkretnych zjawisk społecznych. Tomasz podzielił prawo ludzkie na prawo narodów (*ius gentium*) i prawo cywilne (*ius civile*), a różnice między nimi sprowadził do sposobu ich pochodzenia z prawa naturalnego. Normy prawa ludzkiego mogą mieć postać stanowionego prawa pisanego lub zwyczaju. Co istotne, nie mogą być sprzeczne z *lex naturalia*<sup>24</sup>. Warto zauważyć, że istnieje jeszcze prawo Boże (*lex divina*), pochodzące z objawienia i zawarte w Piśmie Świętym, określające cele poza doczesnymi<sup>25</sup>.

Scharakteryzowanie prawa natury stało się przyczynkiem do określenia przez Tomasza trzech podstawowych rodzajów ludzkich skłonności i dających się z nich wywieść nakazów norm naturalnych. *Primo*, zakaz zabójstwa i samobójstwa oraz nakaz czuwania nad zdrowiem ciała i duszy, pochodzące ze skłonności do samozachowania; *secundo*, nakaz małżeństwa i wychowania rodziny, wywodzący się z pragnienia przedłużenia gatunku i naturalnych skłonności seksualnych człowieka; *tertio*, nakaz mówienia i poszukiwania prawdy odpowiadający człowieczej skłonności do poznawania prawdy i życia we wspólnocie<sup>26</sup>. Akwinata jako pierwszy dokładnie określił istotę i pojęcie prawa indywidualnego w duchu koncepcji wolności negatywnej. Sprowadzał je do roszczenia jednostki skierowanego do innych osób i domagającego się bierności, a więc niewkraczania w sferę prywatnych wolności i praw własności uprawnionego<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I–II, 93,1–5.

<sup>23</sup> *Ibidem*, I–II, 94, 1–6.

<sup>24</sup> *Ibidem*, I–II, 95, 1–4; oraz I–II, 96, 2–6.

<sup>25</sup> *Ibidem*, I–II, 94, 1. Zob. także R. Tokarczyk, *Klasyfikacja praw natury*, s. 127–134. Zob. także M. Szyszkowska, *Europejska filozofia prawa*, s. 34–43; J. Oniszczyk, *Filozofia i teoria prawa*, s. 146–156 oraz H. Izdebski, *Historia myśli politycznej i prawnej*, s. 67–69.

<sup>26</sup> R. Tokarczyk, *Klasyfikacja praw natury*, s. 134–137.

<sup>27</sup> M.N. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith [An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, t. I], Auburn 2006, s. 58.

Warto jeszcze poświęcić nieco uwagi sposobowi, w jaki Tomasz określał relacje prawa stanowionego względem prawa naturalnego, i temu, jak scharakteryzował pojęcie sankcji naturalnej. Prawo ludzkie stanowione nie posiada żadnej swojej zasady, na którą mogłoby się powoływać, lecz ogranicza się jedynie do określania metod stosowania prawa naturalnego. Ponadto człowiek samorzutnie przestrzegający prawa naturalnego jest przygotowany do przyjęcia i uznania prawa pozytywnego. Drugą kwestię stanowi pytanie, czy w wypadku prawa naturalnego, tak jak jest to w prawie ludzkim, możemy mówić o istnieniu sankcji. Tomasz odpowiedział na nie twierdząco. Postępowanie zgodne z nakazami prawa natury, wrytego w naturze każdego stworzenia, pozwala mu na egzystencję zgodną z porządkiem wszechświata. Każde stworzenie próbujące uchylić się od tego prawa, wyłamać spod jego nakazów, niszczy samo siebie i umiera w takiej mierze, w jakiej właśnie się spod niego wyłamuje, potwierdzając tym samym nienaruszalny charakter prawa, które próbowało pogwałcić<sup>28</sup>.

Podobieństwa między Akwinatą i Arystotelesem widać również w poglądach na sprawiedliwość. Tomasz definiował sprawiedliwość jako stałą dyspozycję woli, by każdemu oddać to, do czego ma prawo. A zatem postępowanie sprawiedliwe to wypełnianie nakazów lub zakazów zawartych w prawie<sup>29</sup>. Za Arystotelesem wyróżnił on dwa rodzaje sprawiedliwości: 1) *sprawiedliwość zamienną*, regulującą stosunki między jednostkami, i 2) *sprawiedliwość rozdzielczą*, regulującą stosunki między całością a jednostką. Wchodzą one w skład tzw. *sprawiedliwości szczegółowej*, w odróżnieniu od *sprawiedliwości legalnej*, dotyczą bowiem jedynie poszczególnych osób rozpatrywanych jako część społeczności. Sprawiedliwość legalna natomiast określa stosunek jednostki do zbiorowości, a w szczególności konkretyzuje obowiązki jednostki wobec państwa. Jak już powiedziano, sprawiedliwość zamienna reguluje stosunki między dwiema prywatnymi osobami. Mowa tu przede wszystkim o transakcjach kupna i sprzedaży, będących modelem wymiany. W wymianie chodzi o oddanie komuś czegoś stanowiącego równowartość tego, co się od niego otrzymało. Można zatem w takim wypadku mówić o dążeniu do osiągnięcia równości arytmetycznej. Sprawiedliwość rozdzielcza, regulująca stosunki między całością a jedną z jej części, a więc przydzielająca jakiejś pojedynczej osobie przypadającą na nią część dóbr stanowiących wspólną

<sup>28</sup> E. Gilson, *Tomizm*, s. 309–311.

<sup>29</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, 58, 2–3. Zob. także E. Gilson, *Tomizm*, s. 350–355.

własność zbiorowości, nie może być oparta na równości arytmetycznej. Zbiorowość, a więc państwo, przydzielając każdemu część dobra społecznego, jaka mu przypada, bierze pod uwagę stanowisko i pozycję, które każdy z jej członków zajmuje w całości. Ponieważ społeczeństwo na wzór porządku wszechświata zorganizowane jest hierarchicznie – czy to ze względu na wartości osobiste i cnoty, bogactwo lub szlachetne urodzenie, czy też ze względu na swobody przysługujące poszczególnym osobom – to jego członkowie nie są sobie równi. Toteż w przypadku sprawiedliwości rozdzielczej można mówić jedynie o proporcjonalności uzyskanych korzyści<sup>30</sup>. Cnotom sprawiedliwości zagrażają przeciwstawne im wady. Sprawiedliwość rozdzielcza może być pogwałcona przez tzw. zważanie na osobę, na przykład ze względu na więzy krwi. Jeśli chodzi o przypadki pogwałceń sprawiedliwości zamiennej, Tomasz wymieniał kradzież, oszustwo, zabójstwo i samobójstwo<sup>31</sup>.

Rozważania prawnonaturalne swoje apogeum znalazły w szkole prawa natury, triumfującej w XVII wieku. W swych podstawowych założeniach opierała się ona na empiryzmie i racjonalizmie. Dla obu tych nurtów myślowych wspólna była mechanistyczna, indywidualistyczna i kontraktualistyczna interpretacja prawa. Panujące na Wyspach Brytyjskich podejście empiryczne, posługując się metodą indukcyjną, kładło nacisk na doświadczenie jako główne źródło poznania. Wynikało stąd przekonanie o niepewności wiedzy i pokładanie wiary w prawdopodobieństwie. Królujący zaś na kontynencie racjonalizm opierał się na metodzie dedukcyjnej oraz aprioryzmie, wyprowadzając wiedzę i wszelkie abstrakcyjne idee z rozumu. W rozumie upatrywał narzędzia do poznania obiektywnej prawdy i rozwiązania każdego problemu. Rozumna natura ludzka traktowana była jako skarbnica zdolności poznawczych, idei moralnych i prawnych. Przeniesiony do nauk społecznych z nauk przyrodniczych mechanicyzm wspierał się na twierdzeniu o kolejności następujących po sobie procesów i stanów wszelkich substancji oraz ich cech materialnych. Prawo pojmował w kategoriach materialnej i zmysłowo dostrzegalnej rzeczywistości. Zgodnie z indywidualizmem

---

<sup>30</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, 61, 1-2. Zob. także E. Gilson, *Tomizm*, s. 356-357.

<sup>31</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, 63, 1-3; oraz II-II, 64, 2 i II-II, 64, 5. Zob. także E. Gilson, *Tomizm*, s. 357-359. Warto również wspomnieć, iż prócz niesprawiedliwości w czynach Tomasz wyróżnia niesprawiedliwość w słowach, jak na przykład zniewaga, a następnie błyskotliwie wywodzi z nich obowiązki aktorów procesu sądowego: sędziego, adwokata, oskarżyciela, oskarżonego i świadka. Zob. *ibidem*, s. 361-368.



społeczeństwo ludzkie jest atomistycznym zbiorem jednostek troszczących się o swoje potrzeby, prawa i wolności. Z niego wywodzono, przedstawiony ahistorycznie, stan natury, w którym człowiek jako istota wolna, aczkolwiek prymitywna, był zdolny zapewnić sobie bezpieczeństwo. Kontraktualizm natomiast starał się wyjaśnić genezę społeczeństwa i państwa, które powstało w wyniku zawarcia umowy przez poszczególne jednostki. Dodać trzeba, że myśl nowożytna za główny cel społeczny nie przyjęła uczynienia człowieka dobrym, lecz obronę i ochronę jego naturalnych uprawnień. Stąd było już niedaleko do wywiedzenia teorii praw podmiotowych, uprawnień indywidualnych oraz Deklaracji praw człowieka i obywatela<sup>32</sup>.

Za ojca szkoły prawa natury uchodzi holenderski prawnik, dyplomata i filozof Huig de Groot (1583–1645), zwany Grocjuszem. W swym najślawniejszym dziele *O prawie wojny i pokoju* (*De iure belli ac pacis*) zawarł doniosłe tezy dotyczące prawa natury i prawa narodów, które stały się podwaliną publicznego prawa międzynarodowego.

Ludzką naturę definiowały według Grocjusza rozumność i popęd społeczny, czyli skłonność do życia z innymi ludźmi w sposób pokojowy i zorganizowany<sup>33</sup>. Z tymi właściwościami wiązał on pojęcie prawa natury, które jest nakazem prawnego rozumu, wskazującym, że każdy czyn wskutek samej zgodności z naturą rozumną ma cechy konieczności<sup>34</sup>. Jak pisał:

Prawo naturalne jest to nakaz prawnego rozumu, który wskazuje, że w każdej czynności, zależnie od jej zgodności lub niezgodności z rozumną naturą człowieka, tkwi moralna ohyda lub moralna konieczność i w konsekwencji Bóg, który jest stwórcą natury, czynności takiej zabrania lub jej nakazuje. Czynności, w stosunku do których istnieje taki nakaz rozumu, są same przez się obowiązkowe lub niedozwolone i dlatego uważa się, że Bóg z konieczności nakazał je lub ich zabronił.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, s. 86–87. Zob. także M. Maciejewski, *U źródeł liberalnej koncepcji praw człowieka i obywatela*, „Przegląd Prawa i Administracji” 63, 2004, s. 11–19.

<sup>33</sup> H. Olszewski i M. Zmierczak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Poznań 1994, s. 125.

<sup>34</sup> J. Zajadło, *Mos geometricus, czyli światopogląd racjonalistyczny epoki*, [w:] *idem, Studia Grotiana*, Gdańsk 2004, s. 112–131. Autor rozważa również problem poznania prawa natury metodą *a priori* i *a posteriori* w koncepcji Grocjańskiej oraz przytacza argumenty przeciwników i zwolenników zakwalifikowania Grocjusza do grupy teoretyków prawa natury posługujących się metodą matematyczno-dedukcyjną w znaczeniu, jakie później nadał temu pojęciu Kartezjusz.

<sup>35</sup> H. Grotius, *O prawie wojny i pokoju*, t. I, Warszawa 1957, I, 1, X [s. 92].

Ujawnia się tu racjonalizm całej koncepcji, wspartej też na niezmienności, powszechności i świeckości norm naturalnych, z których wywiezione zostały prawa podmiotowe. Prawa te określił Grocjusz właściwością moralną, dzięki której coś nam się należy. Podzielone one zostały na dające władzę w stosunku do siebie (tzw. wolności), dające władzę w stosunku do innych oraz na sprowadzające się do władztwa nad rzeczami<sup>36</sup>.

Grocjusz dokonał trzyczęściowej definicji prawa natury. *Primo*, prawo natury jest tym, co sprawiedliwe – wskazuje, co można czynić, nie wyrządzając niesprawiedliwości społeczeństwu. *Secundo*, to forma kwalifikacji moralnej, definiująca sprawiedliwe posiadanie i czynienie czegoś. *Tertio*, w najszerszym znaczeniu prawo natury to nakaz moralnego działania, opartego na dobru i prawości. Drugie rozumienie prawa naturalnego winno być wyprowadzone z ludzkiego instynktu samozachowawczego i popędu społecznego, których łączne przestrzeganie daje człowiekowi możliwość cieszenia się tym co własne, a więc *suum*. Owo *suum* zawiera: 1) władzę nad nami samymi (wolność) oraz władzę nad innymi, na przykład ojca nad dziećmi, pana nad niewolnikami; 2) własność pełną i niepełną, na przykład użytkowanie czy prawo zastawu; i 3) zdolność żądania tego, co należne, czemu odpowiada zobowiązanie do świadczenia. A zatem prawo naturalne to postępowanie nienaruszające *suum* innych jednostek<sup>37</sup>.

Klasyfikacja norm u Grocjusza sprowadza się do ich podziału na naturalne (*ius naturale*) i pozytywne (*ius voluntarium*). Te pierwsze składały się z norm naturalnych pierwotnych (*primarium*) oraz wtórnych (*secundarium*), zbliżonych zakresem do *ius gentium*. *Ius gentium* rozczłonkowane zostało na prawo naturalne narodów (*ius gentium naturae*) i prawo pozytywne narodów (*ius gentium voluntarium*), zawierające prawo zwyczajowe (*mores, usus*) i umowne (*contractus*). Prawo pozytywne natomiast obejmowało normy ludzkie (*humanum*) i boskie (*divinum*). Ludzkie prawodawstwo to przede wszystkim prawo cywilne (*ius civile*) i węższe od niego prawo stosunków władzy (*ius rectorium*). Źródłem i kryterium klasyfikacyjnym prawa był rozum lub wola prawodawcy<sup>38</sup>.

Państwowy i międzynarodowy porządek prawny definiować miały cztery zasady prawa natury: obowiązek dotrzymywania umów (*promissorum implemendorum obligatio*), zakaz naruszania cudzej własności (*aleni*

<sup>36</sup> H. Olszewski i M. Zmierczak, *Historia doktryn...*, s. 127.

<sup>37</sup> H. Grotius, *O prawie wojny i pokoju*, t. I, Prolegomena; I, 1, III–V; I, 1, IX; oraz I, 2, I.

<sup>38</sup> R. Tokarczyk, *Filozofia prawa...*, s. 89. Szerzej na temat Grocjusza i jego koncepcji: R. Tokarczyk, *Klasyki...*, s. 171–188.



*abstinentia*), obowiązek naprawienia szkody wyrządzonej z własnej winy (*damni culpa dati reparatio*) oraz reguła karalności przestępców (*poenae inter homines meritum*). Z nich to winny być wysnuwane wszelkie normy porządku politycznego i prawnego. W przeciwieństwie do innych norm prawnych, niezmiennych tylko w określonych okolicznościach, zasady prawa naturalnego naznaczone były absolutną trwałością. Jeśli ludzkie ustawodawstwo naruszało prawo naturalne, traciło moc obowiązującą<sup>39</sup>.

Stosunki międzynarodowe regulować winny uzupełniające się wzajemnie *ius gentium naturale* i *ius gentium voluntarium* – prawo naturalne narodów miało zyskiwać sankcję i egzekucję dzięki prawu pozytywnemu, a przez ograniczenie arbitralnej woli suwerennych państw jednocześnie nie dopuszczać do pogłębiania konfliktów między podmiotami na arenie międzynarodowej. To wszystko oparte zostało na obowiązku dotrzymywania umów<sup>40</sup>.

Grocjańska koncepcja prawa natury, opierająca się na tolerancji religijnej i szacunku dla zobowiązań politycznych, dążyła do stabilizacji stosunków wewnątrzpaństwowych i międzynarodowych. Stanowiła wyraz aspiracji niderlandzkiego mieszczaństwa do wpływu na władzę oraz ochrony jego podstawowych interesów przez zabezpieczenie pewności obrotu handlowego, własności prywatnej i upowszechnienie obowiązku dotrzymywania umów.

Za jednego z najważniejszych przedstawicieli szkoły prawa natury, ojca myśli liberalnej i autora dzieł będących klasycznym wykładem liberalizmu politycznego uchodzi John Locke (1632–1704) – angielski filozof, lekarz, ekonomista, polityk i politolog<sup>41</sup>. Uważany jest on za twórcę klasycznej postaci empiryzmu<sup>42</sup> i podstaw teoretycznych rządów demokratycznych.

---

<sup>39</sup> R. Tokarczyk, *Filozofia prawa...*, s. 89. Zob. także *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, red. E. Kundera i M. Maciejewski, Warszawa 2009, s. 114–116; H. Olszewski i M. Zmierczak, *Historia doktryn...*, s. 126; oraz M. Szyszkowska, *Europejska filozofia prawa*, s. 31–32.

<sup>40</sup> R. Tokarczyk, *Filozofia prawa...*, s. 89–90.

<sup>41</sup> Zwięźle na temat życia Locke’a zob. Z. Rau, *Wstęp*, [w:] J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. VIII–XIV; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 2004, s. 97.

<sup>42</sup> Niemały wpływ na poglądy polityczno-prawne Johna Locke’a wywarła jego teoria poznania oparta na empiryzmie. Pod tym względem był on nie tylko kontynuatorem myśli Arystotelesa, lecz także, zafascynowany pracami Kartezjusza, Roberta Boyle’a i Francisa Bacona, znacznie ją zmodyfikował i wzbogacił. Z niej też wynikał jego racjonalizm i utylitaryzm zapatrywania na sferę polityczną. Locke dążył do pogodzenia jasności myślenia ze zdroworozsądkowym osądem rzeczywistości. Zgodnie

To także autor teorii wartości pieniądza, która stała się początkiem kierunku w ekonomii zwanego monetaryzmem.

Zasadnicze meritum dorobku Locke'a stanowi koncepcja stanu natury i wynikająca z niej wizja pożądanego systemu polityczno-prawnego. Koncepcja ta – jako odpowiedź na absolutystyczny model rządów i wyraz aspiracji nowożytnej burżuazji – stała się przyczynkiem do rozwoju myśli liberalnej po dziś dzień<sup>43</sup>. Podkreślić należy, iż Locke jako pierwszy usystematyzował doktrynę liberalizmu politycznego.

---

z tym twierdził, iż cała ludzka wiedza nie jest wrodzona ani nie jest wynikiem kontaktu z inną rzeczywistością, tylko pochodzi z doznań zmysłowych. Idee zawarte w ludzkim umyśle nie są autonomicznymi bytami, tylko efektem analizy danych zmysłowych. Owe idee pogrupował Locke w następujący sposób: 1) *idee proste* to wrażenia wywołane w umyśle przez bodźce zmysłowe i następnie uporządkowane w konkretne grupy; 2) *idee złożone* będące ideami prostymi poddanymi takim procesom myślowym jak zestawienie, porównanie, analiza; 3) *idee abstrakcyjne* jako wynik dalszych przekształceń i uogólnień w ludzkim umyśle idei złożonych. Z ideami tymi związany jest nakaz poprawnego myślenia. Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, s. 98–103; oraz S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 2004, s. 215–216.

Locke uważał, iż rzetelna wiedza oparta może być jedynie na ideach prostych, czyli na danych zmysłowych. Poprawność rozumowania w zakresie idei złożonych może być zweryfikowana za pomocą wyciągnięcia z nich praktycznego, dającego się zbadać wniosku i sprawdzenia jego zgodności z wrażeniami zmysłowymi. Pod wpływem krytyki, iż pierwotny schemat działania umysłu nie obejmował tzw. odczuć wewnętrznych, będących faktycznymi wrażeniami odczuwanymi przez ludzi, starał się rozciągnąć swoją teorię na same zjawiska psychiczne. Rozwiązaniem tego problemu okazał się tzw. zmysł wewnętrzny. Odpowiadał on za odbieranie bodźców z ludzkiego wnętrza, na podstawie których powstawały idee proste, takie jak doznanie przyjemności, bólu, głodu albo sytości, które następnie przekształcały się w idee złożone odbierane jako emocje. Prąd tych rozważań filozoficznych, uznany notabene za najważniejszy prąd naukowy Oświecenia, kontynuowali Berkeley i Hume.

<sup>43</sup> Na temat myśli liberalnej zob. J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994; S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995; J. Gray, *Liberalizm*, Kraków 1994; *idem*, *Po liberalizmie. Eseje wybrane*, Warszawa 2001; *idem*, *Dwie twarze liberalizmu*, Warszawa 2001; S. Macedo, *Cnoty liberalne*, Kraków 1995; *Filozofia liberalizmu*, red. J. Tarnowski, Warszawa 1993; W.A. Galston, *Cele liberalizmu*, Kraków 1999; B. Polanowska-Sygulska, *Oblicza liberalizmu*, Kraków 2003; G. de Bertier de Sauvigny, *Liberalism, Nationalism and Socialism: The Birth of Three Words*, „The Review of Politics” 32, nr 2, kwiecień 1970; H. Ritter, *Dictionary of Concepts in History*, Westport 1986; M. Freedon, *The New Liberalism: An Ideology of Social Reform*, Oxford 1978; M. Cranston, *Liberalism*, [w:] *The Encyclopedia of Philosophy*, red. P. Edwards, New York 1967; L.T. Sargent, *Contemporary Political Ideologies: A Comparative Analysis*, Homewood 1972; D. Ross, *Liberalism*, [w:] *A Companion to American Thought*, red. R.W. Fox i J.T. Kloppenberg, Oxford–Cambridge 1998; L. Hartz, *The Liberal*

Rekonstruując definicję liberalizmu politycznego, warto odwołać się do dwóch prób prezentacji istoty tej doktryny w polskiej literaturze przedmiotu. Pozwoli to również ukazać różnice między myślą liberalną a koncepcjami Rothbarda, które szczegółowo będą przedstawione w dalszej części książki. Klasyczną definicję liberalizmu przedstawił Marek Sobolewski, który do jego podstawowych elementów zaliczył: 1) oparcie na wierze w postęp; 2) indywidualizm; 3) preferencję praw wolnościowych; 4) akceptację własności prywatnej; 5) przyjęcie ograniczenia władzy państwa; oraz 6) postulat ograniczenia władzy aparatu państwowego<sup>44</sup>. Bardziej szczegółowo istotę myśli liberalnej określił jej czołowy polski badacz – Zbigniew Rau. Stwierdził on, że liberalizm ma swoją perspektywę filozoficzną, a także konstrukcję teoretyczną. W skład filozoficznej perspektywy wchodziły przekonania o: 1) indywidualizmie jako

---

*Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, New York 1955; A.A. Ekirch Jr., *The Decline of American Liberalism*, New York 1955; T. Sandefur, *Liberal Originalism: A Post for the Future*, „Harvard Journal of Law and Public Policy” 27, nr 2, wiosna 2004.

<sup>44</sup> B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX wieku. Liberalizm*, Warszawa 1978, s. 9. Najbardziej wyczerpującą egzemplifikację właściwości doktryny liberalnej przeprowadził prof. Jacek Bartyzel, wśród których wyróżnił jej cechy konstytutywne i fakultatywne. Do cech konstytutywnych zaliczył: 1) antropologiczny indywidualizm, wychodzący od jednostki jako początku i zasady bytu społecznego, niewykluczający jednak identyfikowania wolności jednostki z jej wolnością w państwie; 2) naczelną rolę na skali wartości idei jednostkowej wolności; 3) wynikający z naturalizmu antropologicznego sekularyzm polityczny, oznaczający brak teologii politycznej i negację religijnej legitymizacji władzy oraz odnoszenia ustroju i działań państwa do Boga; 4) światopogląd prawniczy, czyli niezachwiane przekonanie, że każde prawo musi mieć postać zapisaną; 5) uniwersalizm, a więc przekonanie o powszechności fundamentalnych praw; 6) pewność, iż sprawa osobistej i politycznej wolności jednostki ma ścisły i konieczny związek z własnością prywatną i wolnością gospodarczą; 7) zasadniczą aprobatę dla zmiany w życiu społecznym i skłonność do reformowania, ale jednocześnie niechęć do zmiany gwałtowej i całościowej. Wśród cech fakultatywnych, jednakże o dużej częstotliwości, prof. Bartyzel wymienia: 1) odwoływanie się do świeckich koncepcji prawnonaturalnych; 2) antropologiczny optymizm; 3) nieufność do instytucji państwa i władzy, skłaniającą do szukania dla niej ograniczeń oraz zmniejszania zakresu jej oddziaływania na życie jednostkowe i społeczne; 4) kontraktualizm w teorii powstania społeczeństwa i państwa; 5) stopniową akceptację dla demokracji politycznej, z jednoczesnym położeniem akcentu raczej na treść ustroju niż jego formę; oraz 6) dominację światopoglądowej harmonii pomiędzy ideologią liberalną a umysłowymi prądami modernistycznymi, wywodzącymi się z oświecenia, a zwłaszcza naturalistycznym humanitaryzmem typu wolnomularskiego. Zob. J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji*, Lublin 2004, s. 236–239.

pierwszeństwie jednostki przed zbiorowością; 2) egalitaryzmie, a więc równości jednostek wobec Boga i prawa natury; 3) uniwersalizmie, czyli jedności natury ludzkiej w wymiarze moralnym i racjonalnym; oraz 4) postępie wyrażającym się w dążeniu do doskonałości nie tylko natury ludzkiej, lecz także instytucji społecznych i politycznych. Konstrukcja teoretyczna opierała się na następujących założeniach: 1) jednostka jest podmiotem praw i uprawnień naturalnych; 2) wśród uprawnień naturalnych naczelną rolę zajmuje własność; 3) władza polityczna w społeczeństwie i państwie pochodzi od wyposażonej w uprawnienia naturalne jednostki; 4) władza polityczna ma ograniczony charakter; 5) legitymacja władzy rządzących i zobowiązanie do posłuszeństwa rządzonych opierają się na zgodzie tych ostatnich; 6) społeczeństwo i państwo stanowią dobrowolne organizacje; 7) struktura rządu odzwierciedla zasadę podziału władz, która ma służyć najskuteczniejszemu zabezpieczeniu uprawnień rządzonych; oraz 8) rządzonym przysługuje prawo oporu wobec rządzących w sytuacji, gdy uprawnienia rządzonych są przez rządzących systematycznie gwałcone<sup>45</sup>.

Rothbard zaczerpnął z Locke'owskiego liberalizmu zasadę antropologicznego indywidualizmu, koncepcję niezbywalnych uprawnień naturalnych i sposobu nabycia własności, stającą się podstawą jednostkowej wolności, jednakże nie może być wpisany w nurt liberalizmu politycznego. Potępiał on bowiem istnienie instytucji państwa, co powoduje, iż takie elementy doktryny liberalnej jak teoria umowy społecznej powołującej do życia państwo, przyznanie mu legitymacji i określenie posłuszeństwa obywateli na podstawie ich rzekomej dobrowolnej zgody, wszelkie postulaty ograniczenia władzy i jej trójpodziału są sprzeczne z jego doktryną.

Stan natury Locke'a przedstawiał się jako stan powszechnej wolności i równości jednostek ludzkich. Cechowała go wolność dysponowania swymi działaniami oraz rozporządzania swym mieniem i osobą przez każdego człowieka, ograniczona jedynie ramami prawa natury. Wszelka władza i uprawnienia miały charakter wzajemny i nikogo nie faworyzowały. Wolność nie oznaczała jednak samowoli. Człowiek nie miał bowiem możliwości zniszczenia siebie samego, podobnie jak poddanego jemu stworzenia, chyba że wymagałby tego szczytniejszy cel. Stanem natury rządziło prawo natury, obowiązujące powszechnie i bez wyjątku. Prawem tym był rozum, który nakazywał każdemu poszanowanie równości i niezależności innych

---

<sup>45</sup> Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000, s. 12–16.

jednostek oraz zabraniał krzywdzenia kogokolwiek w jego życiu, zdrowiu, wolności lub posiadaniu<sup>46</sup>.

Locke wymienił pięć dowodów na istnienie prawa natury. Pierwszym z nich jest naturalna zdolność rodzaju ludzkiego do działania zgodnie z racjonalnymi zasadami. Po drugie, przejawia się ono w niepokoju sumienia nawet u osób odmawiających podporządkowania się prawu pozytywnemu. Po trzecie, dowodem istnienia prawa natury jest konstrukcja świata, w którym wszystkie byty istnieją lub działają zgodnie z własną naturą. Czwartym dowodem jest postępowanie człowieka, a przede wszystkim dotrzymywanie przez niego umów. Po piąte, o jego istnieniu świadczy obecność takich słów jak „cnota”, „rozpusta”, „nagroda” i „kara”<sup>47</sup>.

Istotne jest również powiązanie stanu natury z zagadnieniem uprawnienia i siły oraz wzajemnych relacji między nimi. Uprawnienie ma status normatywny, siła zaś oznacza fizyczną zdolność zastosowania przemocy. Pierwszą relację charakteryzuje każdorazowe wspieranie uprawnienia przez siłę, co dzieje się we właściwym stanie natury. W drugiej siła nie zawsze wspiera uprawnienie, ale też nie jest skierowana przeciw niemu, co z kolei zachodzi w zwykłym stanie natury. Trzecia relacja polega na permanentnym zagrożeniu uprawnienia ze strony siły, a prawo natury zastąpione zostaje zasadą gwałtu i przemocy, co jest charakterystyczne dla stanu wojny<sup>48</sup>.

Człowiek winien z najwyższą starannością chronić istnienie swoje i pozostałych ludzi, a dokonanie inwazji na zdrowie bądź życie innych jednostek, jak też na wszystko, co zmierza do zachowania tego życia, wolności,

---

<sup>46</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, s. 165–167. Zob. także *Wybór tekstów źródłowych z historii doktryn polityczno-prawnych*, red. J. Justyński, Toruń 2004, s. 89–91. Ciekawą interpretację stanu i prawa natury u Locke’a jako relacji między człowiekiem a Bogiem przedstawił Zbigniew Rau. W niej to położony został nacisk na aspekt człowieka, który jako poddany i własność Stwórcy, tylko Jemu winien być posłuszny, a wszelkie podporządkowanie innej jednostce ludzkiej bądź jej niszczenie jest zamachem na własność Boga. Człowiek został stworzony po to, by służyć sprawie Boga, a nie swym partykularnym przyjemnościom. Zob. Z. Rau, *Umowa społeczna w doktrynie Johna Locke’a*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy...*, s. 127–136; *idem*, *Wstęp*, [w:] J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, s. XXV–XLIV. Warta uwagi jest także analiza poglądów Locke’a w świetle organicyzmu i mechanicyzmu odzwierciedlających się w różnych koncepcjach prawa natury, zawarta w: M. Jaskólski, *Organicyzm i mechanicyzm a zmienność pojęcia natury i jej praw*, [w:] *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, red. M. Zmierczak, Poznań 2006, s. 23–57.

<sup>47</sup> Z. Rau, *Wstęp*, s. XXVII–XXVIII.

<sup>48</sup> Z. Rau, *Umowa społeczna w doktrynie Johna Locke’a*, s. 133–135.

zdrowia i dóbr, wchodzi w rachubę jedynie w przypadku wymierzenia sprawiedliwości złoczyńcy. Nakazy owego prawa istnieją odwiecznie, jednakże obowiązują człowieka dopiero od momentu obwieszczenia mu ich, czyli w wyniku naturalnego urodzenia i poznania rozumowego. Ten zbiór norm był prawem podmiotowym człowieka, jego własnością, której nikt nie mógł mu odebrać<sup>49</sup>. Dawało ono każdemu możliwość karania kogokolwiek, kto je naruszał. Sytuacja taka czyniła z ludzi obarczonych miłością własną lub kierujących się namiętnościami i chęcią zemsty stronnicych sędziów we własnych sprawach, czemu nie mogła zapobiec nawet ich odpowiedzialność wobec reszty ludzkości<sup>50</sup>.

Stan natury, mimo powszechnej wolności i równości, miał wady. Były nimi nie tylko wspomniane wcześniej niepewność i nieustające niebezpieczeństwo, które skłoniły człowieka do zjednoczenia się z innymi w instytucję społeczeństwa w celu ochrony życia, wolności i mienia. To również brak ustanowionego, utrwalonego i ogólnie uznanego prawa, które mogłoby stanowić wzorzec postępowania i służyć rozwiązywaniu sporów. Rolę taką pełnić miało prawo natury, ale osoby zaślepione swym interesem i stronnice bądź tego prawa nieświadome nie były skłonne uznać go za powszechnie wiążące. Kolejną niedogodność stanowił brak neutralnego i znanego wszystkim sędziego z władzą rozstrzygania sporów zgodnie z ustanowionym prawem. Ponadto nie istniała odpowiednia wiedza umożliwiająca podtrzymanie słusznego wyroku i zapewnienie mu należnego wykonania. Dlatego też człowiek rezygnuje z dwóch władz przysługujących mu w stanie natury. Zrzeka się w wymaganym zakresie władzy czynienia wszystkiego, co uznaje za stosowne dla zachowania siebie i reszty ludzkości, na rzecz praw wytworzonych przez społeczeństwo. Zrzeka się również w odpowiednim zakresie uprawnień do karania i stosowania siły na rzecz władzy wykonawczej społeczeństwa. Owe wyrzeczenia mają mu pomóc w zaspokajaniu potrzeb, mają zapewnić pomyślność i bezpieczeństwo<sup>51</sup>.

Rezygnacja z przyrodzonych jednostce uprawnień następowała pod jedynym warunkiem o charakterze utylitarnym: lepszej ochrony zdrowia, wolności i własności przez władzę społeczeństwa lub ustanowiony przez

---

<sup>49</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, s. 168–172.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 90–91. Zob. także M. Szyszkowska, *Europejska filozofia prawa*, s. 33–34. Na temat stanu natury u Locke’a zob. także L. Dubel, *Historia doktryn politycznych...*, s. 229–230.

<sup>51</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, s. 222–227.



nią rząd. Miał on przeciwdziałać wspomnianym niedogodnościom stanu natury, czyli rządzić przez ustanowione, stałe i powszechnie obwieszczone prawa, za pomocą uczciwych i neutralnych sędziów, a także przez użycie siły wewnątrz kraju w celu ich wykonania, a poza granicami chronić przed inwazjami i szkodami z zewnątrz bądź też naprawiać szkody już istniejące. Temu wszystkiemu służyć miała odpowiednia koncepcja umowy społecznej. Umowa ta składała się z dwóch aktów. Najpierw umawiające się jednostki tworzyły społeczeństwo (*pactum unionis*). Następnie tak powstała wspólnota zawierała umowę z rządem dotyczącą utworzenia państwa i podporządkowania się stanowionym przez nie prawom (*pactum subiectionis*). Zerwanie umowy z władzą nie niweczy samego społeczeństwa. W wizji tej jednostka stoi przed społeczeństwem, a społeczeństwo przed państwem<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, s. 230–235, 251–255. Zob. także Z. Rau, *Umowa społeczna w doktrynie Johna Locke’a*, s. 136–147; L. Dubel, *Historia doktryn politycznych...*, s. 230–231; R. Tokarczyk, *Filozofia prawa...*, s. 94; D.B. Suits, *On Locke’s Argument for Government*, „The Journal of Libertarian Studies” 1, nr 3, 1977.

Model stanu natury, umowa społeczna oraz położenie nacisku na znaczenie siły ludzkiej wspólnoty zdeterminowały koncepcję liberalnego państwa jako pożądanego systemu polityczno-prawnego. Uprawnienia prawodawcze przysługiwać miały władzy ustawodawczej, która jednakże nie mogła uchylać norm sprzecznych z prawami natury. Władza wykonawcza według Locke’a skupić się miała na rządzeniu i sądzeniu, natomiast władza federacyjna zorientować się na prowadzenie polityki zagranicznej. Sprawujący władzę najwyższą parlament miał pochodzić z wyborów opartych na cenzusie majątkowym. Nie było to sprzeczne z zasadą równości, utożsamianą z równym stosunkiem do prawa naturalnego, a nie pozytywnego. Wszelkie decyzje miały być podejmowane większością głosów, co uniemożliwić miało łamanie norm naturalnych. Gdyby jednak doszło do złamania norm naturalnych, dopuszczone zostało wystąpienie przeciwko władzy. To wszystko miało być uzupełnione o tolerancję religijną (wyjąwszy katolików i ateistów). J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, s. 256–268. Zob. także Z. Rau, *Wstęp*, s. XCII–XCIV; L. Dubel, *Historia doktryn politycznych...*, s. 231–232. Na temat prawa do oporu zob. Z. Rau, *Umowa społeczna w doktrynie Johna Locke’a*, s. 147–151.

Locke chociaż opowiadał się za monarchią konstytucyjną, określił również warunki funkcjonowania sprawnej demokracji, utworzonej przez wspólnotę świadomych ludzi. Po pierwsze, umowa społeczna musi być zawarta w konstytucji – postanowienia umowy społecznej jako zasadnicze prawa wspólnoty muszą być jawne, a wszelkie późniejsze akty prawne nie mogą być z nią sprzeczne. Umowa ta może dać wspólnocie tylko absolutnie niezbędną władzę nad jej członkami, by nie musieli oni rezygnować z nadmiernej ilości przysługujących im praw podmiotowych. Po drugie, rządy winny być oparte na prawie, a nie sile – wspólnota musi posiadać możliwość użycia siły wobec swego członka dopiero wtedy, gdy złamie on prawo. Prawo to zaś winno być stanowione w powszechnej debacie i wszystkim dostępne. Po trzecie, władza powinna spoczywać w rękach całej wspólnoty, dla rządu zaś przeznaczone są

Doktryna polityczna Johna Locke'a znalazła kontynuatorów w osobach Adama Smitha i Johna Stuarta Milla. Jego myśl podjął także Thomas Jefferson – stała się ona podwaliną założeń ustrojowych Stanów Zjednoczonych. Wywarła też wpływ na twórców oświecenia w przedrewolucyjnej Francji, zwłaszcza na Monteskiusza i jego największe dzieło *O duchu praw*.

Jedno z najważniejszych uprawnień naturalnych przysługujących istocie ludzkiej, na które zwracali uwagę Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu i John Locke, stanowiła własność, a więc posiadanie i dysponowanie dobrami materialnymi. To ona właśnie znajdowała się w centrum zainteresowania i późniejszych rozważań Murraya Rothbarda.

Arystoteles uważał własność za niezwykle ważną dla człowieka. W przeciwieństwie do Platona opowiadał się wyłącznie za własnością prywatną, krytykując jej model kolektywny. Po pierwsze uważał, iż wpisana jest ona w naturę człowieka, toteż jej niszczenie uderza w istotę człowieczeństwa. Po drugie, własność prywatna sprzyja kształtowaniu cnoty filantropii, hojności i dzielenia się z innymi. Po trzecie, w przeciwieństwie do własności kolektywnej, sprzecznej z różnorodnością ludzkich istnień, jest ona produktywna i nie prowadzi do konfliktów społecznych (polegających na czerpaniu ze wspólnej własności maksymalnych zysków przy jednoczesnym uchylaniu się od ponoszenia na nią jakichkolwiek nakładów)<sup>53</sup>. Arystoteles zachęcał do akumulowania własności, a także wyróżnił jej trzy tytuły, z których prawo

---

tylko prerogatywy – władza wykonawcza zajmująca się zarządzaniem bieżącymi sprawami wspólnoty, operuje tylko w granicach przekazanych jej przez nią prerogatyw. Prerogatywy te powinny być jak najmniejsze i umożliwiać tylko sprawne funkcjonowanie rządu. W końcu po czwarte, wolność wypowiedzi, zrzeszania się i prowadzenia działalności gospodarczej muszą zostać uznane za nienaruszalne – władza nie może ograniczać praw naturalnych jak wolność słowa, zrzeszania się i gospodarowania. Na nich to bowiem opiera się pomyślność wspólnoty. Zob. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, s. 269–277. Zob. także J. Dunn, *The Politics of John Locke in England and America in the 18th Century*, [w:] *John Locke: Problems and Perspectives*, red. J.W. Yolton, Cambridge 1969; T. Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the America Founders and the Philosophy of Locke*, Chicago 1988.

<sup>53</sup> M.N. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith*, s. 13–15. Można powiedzieć, że tym samym Arystoteles antycypował tzw. tragedię wspólnego pastwiska, opisaną przez Garretta Hardina w artykule opublikowanym w „Science” w 1968 roku. Wspomina o tym m.in. Elinor Ostrom. Zob. E. Ostrom, *How Inexorable Is the „Tragedy of the Commons”?* *Institutional Arrangements for Changing the Structure of Social Dilemmas* <http://www.indiana.edu/~koertge/H205/Commons.htm> [dostęp: 10 grudnia 2015]. Por. M.N. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith*, s. 13–15.



i rolnictwo uchodziły za sprawiedliwe, grabież natomiast za tytuł godny potępienia<sup>54</sup>.

Ciekawą koncepcję własności przedstawił Akwinata. Stwierdził on, że człowiek obdarzony wolą i rozumem z natury jest zdolny do posługiwania się rzeczami, a ponieważ nie utrzymałby się przy życiu, gdyby się tymi rzeczami nie posługiwał, to ma do tego naturalne prawo. Własność definiował Tomasz jako moc robienia użytku z jakiejś rzeczy stosownie do swoich potrzeb. Tym samym prawo własności jest prawem naturalnym, opatrzonym rygiem nienaruszalności. Nie należy jednak zapominać o tym, iż kreatorem wszelkiego stworzenia i jedynym jego właścicielem jest Bóg. Jednakże powierzył on człowiekowi stworzonemu na swe podobieństwo prawo wykorzystywania i realnego władania rzeczami w świecie doczesnym. Akwinata zastrzegł, iż na mocy prawa naturalnego użytkowanie dóbr przysługuje wszystkim, stąd też stworzył on dla własności swoje granice, zaznaczając, że słuszne jest, by każdy posiadał na własność to, co mu jest potrzebne na własny użytek. Wywnioskować zatem możemy, iż posiadanie na własność tego, czego się nie potrzebuje, jest zagarnięciem dla siebie rzeczy zasadniczo wspólnych, których użytkowanie powinno być wspólne. Nie potępiając bogactwa *per se*, ale podporządkowując je wymogom rozumnego postępowania, Tomasz stwierdził, iż człowiek bogaty, który nie rozdaje innym posiadanych w nadmiarze i nieprzydatnych dóbr, pozbawia potrzebujących tych rzeczy, które prawnie im przysługują, a więc ograbia ich przemocą. Nie oznacza to jednak, iż prawo naturalne domaga się wspólnoty dóbr ani też, co za tym idzie, że własność indywidualna jest sprzeczna z prawem naturalnym. Wręcz przeciwnie, kluczowa dla osiągnięcia dobra wspólnego jest własność prywatna. Zdaniem Akwinaty ludzie lepiej troszczą się o własny majątek, stąd też własność prywatna sprzyja osiągnięciu pokojowej współpracy i ładu społecznego. Ponadto motywuje ona do działania i generuje dobrobyt. Twierdził, że własność daje człowiekowi zadowolenie, a wówczas łatwiej godzi się on ze swym losem. Ponadto wspólne posiadanie dóbr materialnych stanowi źródło wszelkich niesnasek<sup>55</sup>. Tomasz określił także sposoby nabycia własności przez człowieka: pierwszym jest praca jego własnych rąk, istota ludzka posiada bowiem prawo własności do samej siebie; drugim jest pierwotne

---

<sup>54</sup> Arystoteles, *Polityka*, s. 121 i n. Zob. także L. Dubel, *Historia doktryn politycznych...*, s. 67.

<sup>55</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, 66, 1-2; E. Gilson, *Tomizm*, s. 359-360.

zawłaszczenie dóbr nieznajdujących się we władaniu kogokolwiek. Po dział ten przejął i dookreślił później John Locke<sup>56</sup>.

Wspomnieć również trzeba o katalogu przewinień względem prawa własności, jaki sprecyzował Akwinata. Zaliczył do nich kradzież – podstępne przywłaszczenie sobie cudzej własności – i rabunek, polegający na wymuszeniu własności przemocą. Tego rodzaju przestępstwa uderzają w ludzką społeczność, a także w miłość Boga i bliźniego. Na podstawie przytoczonych wcześniej zastrzeżeń za kradzież nie uznaje Tomasz przywłaszczenia sobie w razie potrzeby tego, co człowiekowi jest niezbędne. A zatem w razie nagłej i oczywistej konieczności – chodzi tu przede wszystkim o nakarmienie głodnych i odzianie nagich – człowiek potrzebujący może przywłaszczyć sobie cudze dobra, zwłaszcza jeśli należą do ludzi opływających w bogactwo, podstępem lub przemocą, nie dopuszczając się winy<sup>57</sup>.

Także John Locke jednym z najistotniejszych uprawnień prawnonaturalnych uczynił własność prywatną. Teorię naturalnego prawa do własności oparł na prawie do samoposiadania każdej jednostki. Podstawę do ustanowienia czyjś pierwotnego prawa do surowców oraz posiadania ziemi lub innych zasobów stanowiła praca. Własność prywatna wywodzi się ze wspólnego posiadania albo braku własności i przeradza w osobiste władztwo w ten sam sposób, w jaki człowiek przekształca nieużywane dobro – przez połączenie własnej pracy, osobistej energii z nieużywanym i nieposiadanym zasobem. W ten sposób dobro jest produktywnie używane, co konstytuuje wyłączność jego posiadania przez osobę, która jako pierwsza jej użyje. Samoposiadanie każdej jednostki i pierwsze użycie lub pierwotne zawłaszczenie zasobów rodzą naturalność i moralność prawa do własności. Tak powstałe tytuły dają uprawnienie do wymiany posiadanej własności na podstawie dobrowolnych umów, a także do swobodnego jej darowania osobom trzecim<sup>58</sup>. Podkreślić należy, iż koncepcja ta nosi miano *laborystycznej teorii własności* – określającej, jak dobra prawowicie stają się czyjąś własnością dzięki pracy i wysiłkowi – i nie ma nic wspólnego z *laborystyczną teorią wartości*, wyjaśniającą determinanty wartości lub ceny towarów i usług na rynku<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> M.N. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith*, s. 56–57.

<sup>57</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II–II, 66, 6–7; E. Gilson, *Tomizm*, s. 361.

<sup>58</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, s. 181–191. Zob. także Z. Rau, *Wstęp*, s. XLVI–LII. Por. M. Modrzejewska, *Libertariańskie koncepcje jednostki i państwa we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej*, Kraków 2010, s. 27–31.

<sup>59</sup> M.N. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith*, s. 316–317. Zob. także K. Vaughn, *John Locke and the Labor Theory of Value*, „The Journal of Libertarian Studies” 2, nr 4, 1978.