

Amerykański anarchizm

Autor: **Wendy McElroy**

Źródło: mises.org

Tłumaczenie: **Jakub Lewandowski**

[Wykład wygłoszony w Ludwig von Mises Institute 20 listopada 2000]

Chciałabym ogólnie przyjrzeć się tradycji, która obok kilku innych, stworzyła podstawy nowoczesnego libertarianizmu — amerykańskiemu anarchoindywidualizmowi dziewiętnastego wieku.

Zanim jednak to zrobię, chciałabym określić, co rozumiem pod pojęciem nowoczesnego

libertarianizmu. Jest to myśl polityczna, która wywodzi się z połączenia czterech głównych kierunków myślenia i nadal je rozwija. Synteza ta znalazła swoje zwieńczenie w dorobku Rothbarda, który połączył radykalizm anarchoindywidualistów i austriacką ekonomię z izolacjonizmem konserwatystów i tradycją prawa naturalnego.

Ze wszystkich tych splątanych razem wątków najmniej doceniany i zrozumiały jest anarchoindywidualizm. Myślę, że powodem tego „przeoczenia” jest fakt, że na pierwszy rzut oka anarchoindywidualizm wydaje się nie posiadać jednej charakterystycznej cechy wszystkich pozostałych kierunków myślenia — argumentacji przemawiającej za wolnym rynkiem.

Można czasem usłyszeć o rozróżnieniu pomiędzy swobodami obywatelskimi i swobodami gospodarczymi. Jeśli to rozróżnienie jest w jakikolwiek sposób wiarygodne — a nie sądzę, żeby tak było — anarchoindywidualizm należałoby zaliczyć do kategorii nurtów domagających się swobód obywatelskich, które w związku z tym podziałem niekiedy automatycznie łączone są z analizą wolnorynkową. Anarchoindywidualizm nie wydaje się dobrze



Benjamin Tucker

Lysander Spooner

pasować do innych nurtów tworzących libertarianizm z prostego powodu: jego zwolennicy, podobnie jak większość dziewiętnastowiecznych radykałów, przyjmowali laborystyczną teorię wartości, odrzucając równocześnie kapitalizm.

I nie mam tutaj na myśli tego, że anarchoindywidualiści odrzucali kapitalizm państwowy — przymierze rządu i biznesu. Odrzucali oni prawdziwy kapitalizm, w którym czerpie się zyski np. z pobierania odsetek od pożyczek. Dlatego jednym z punktów, które chcę dzisiaj wyjaśnić, jest to, że anarchoindywidualizm był prawdziwie wolnorynkowy, i że jego antykapitalizm nie stanowi ideologicznej bariery, za którą niektórzy go uważają.

Zanim jednak do tego przejdę, chciałabym rozwinąć jeszcze jeden wątek i wytłumaczyć, dlaczego uważam, że nowoczesny libertarianizm nie powinien pomijać twórczości takich wartościowych autorów jak [Lysander Spooner](#) czy [Benjamin Tucker](#).

W analizowaniu historii posługuję się ideologią. Taka metoda analityczna umożliwia bowiem nadawanie sensu różnym wydarzeniom. Rothbard rozpatrywał historię pod kątem nieustającego ścierania się wolności i władzy oraz walki pomiędzy tym, co Rand określa terminami „jednostka” i „zbiorowość”. Popularne jest dzisiaj stwierdzenie, że ludzi nie motywuje ideologia, a obchodzą ich jedynie praktyczne sprawy. (Nie podejmują na przykład decyzji, czy coś jest słuszne, czy nie, ale kierują się własnym interesem).

Zawsze dziwił mnie ten argument, ponieważ, przyglądając się światu, gołym okiem widać, że to nieprawda. Dwie największe siły, które ukształtowały rzeczywistość i historię każdego, kto znajduje się w tej sali, tkwią korzeniami głęboko w ideologii — a są to chrześcijaństwo i marksizm. Posługując się tymi dwoma przykładami nie da się zaprzeczyć wpływowi, jaki odegrała ideologia w kształtowaniu się historii ludzkości.

Lecz przyglądając się owej historii rozumianej jako walka pomiędzy ideologiami, jasny stał się dla mnie pewien smutny wniosek: lewicowe postrzeganie historii jest lepsze od tego, który prezentują libertarianie. I to dużo lepsze. Jeśli przyjrzyście się standardowym podręcznikom i na chłodno policzycie historyczne opracowania lub biografie, nieuchronnie dojdziecie do wniosku, że w dziewiętnastowiecznej Ameryce to *socjalizm* był tym radykalnym ruchem, który walczył z przymierzem biznesu i rządu, stając po stronie ludzi pracujących. I to

właśnie socjalizm osiągnął wielkie korzyści dzięki takiemu wizerunkowi — „radykalny prestiż” i wiarygodność, żeby wymienić tylko dwie z nich.

Problem jednak polega na tym, że ten wizerunek jest fałszywy. Dziewiętnastowieczni libertarianie mają prawo do bycia uważanymi za orędowników ludzi pracujących w takim samym, a często nawet w większym stopniu niż socjaliści. Przyjrzyjmy się tylko jednej osobie, Mosesowi Harmanowi — jednej z moich ulubionych postaci w historii libertarianizmu. Powszechnie wiadomo, że socjalistka Margaret Sanger uważana jest za bohaterkę, gdyż jako jedna z pierwszych zaczęła ubiegać się o możliwość stosowania przez kobiety antykoncepcji (był to, z kilku powodów, jeden z głównych problemów „klasy pracującej” XIX wieku). Sama Sanger wskazywała jednak, że jej aktywność nie byłaby możliwa bez dziesiątek lat budowania fundamentów, jakie swoją pracą stworzył jej Moses Harman. Emma Goldman — podobnie jak Sanger uważana za prekursorkę ruchu na rzecz antykoncepcji — także oddawała swój hołd Harmanowi.

Reputacja Harmana wykraczała jednak poza same Stany Zjednoczone. Dramatopisarz George Bernard Shaw zapytany w 1907 roku o to, czemu do tej pory nie odwiedził Ameryki, powiedział, że (co odnotował periodyk „London Opinion”): „Skoro wyznaję podobne poglądy na temat małżeństwa, co Harman, jestem narażony także na podobne potraktowanie ze strony amerykańskiego wymiaru sprawiedliwości”¹. Shaw wyjaśnił następnie, że surowy wyrok, jaki wydano na człowieka w podeszłym wieku, którym już wówczas był Harman, był równoznaczny z karą śmierci. Kara, którą otrzymał, spotkała go za głoszenie poglądów podobnych do tych, które Shaw poruszył w swojej sztuce [Człowiek i nadczłowiek](#); była ona częścią trwającego wówczas prześladowania Harmana, którego doświadczał ze strony rządu. Wszystko odbywało się w zgodzie z obowiązującym [prawem o przyzwoitości](#) wprowadzonym z inicjatywy Comstocka. Owe prześladowania ciągnęły się przez dekady, aż do ostatecznego uwięzienia Harmana w wieku 75 lat (wyrok odbył na przymusowej pracy w kamieniołomach w Joliet). W imię wartości libertariańskich (na mocy których każda suwerenna jednostka ma wyłączne prawo decydowania o swoim życiu i własności) Harman,

¹ S. Sękowski, *W walce z Wujem Samem*, 3S Media, Warszawa 2010, s. 119.

mimo wielokrotnego aresztowania, cały czas bronił wolności kobiet do świadomego macierzyństwa. Był więc prawdziwym libertarianinem.

Jeśli porównacie sposób, w jaki przedstawiane są sylwetki osób takich jak Sanger i Harman, zrozumiecie dlaczego uważam, że socjaliści z dużo większym dla siebie pożytkiem korzystają z bogactwa historii. O Margaret Sanger powstało wiele książek, a jej prace cały czas poleca się czytelnikom. Na [New York University](#) działa inicjatywa [Margaret Sanger Papers Project](#), jest ona ponadto członkinią galerii sław tej uczelni. Budynki nazywane są jej imieniem, a sama Sanger znalazła się na liście 100 największych ludzi swojego stulecia według tygodnika „Time”.

O Mosesie Harmanie nie powstała natomiast ani jedna biografia. W rezultacie to socjaliści — nie libertarianie — uzyskali status nieocenionych orędowników ideologii, która stała i nadal stoi na straży wolności zwykłego pracującego człowieka. Myślę jednak, że jest zupełnie odwrotnie. Jedną z najsmutniejszych rzeczy w związku z nowoczesnym libertarianizmem jest to, że zrzekł się on lub całkowicie zignorował własną historię. Wyparł się w ten sposób swojej szansy, aby pełnoprawnie nazywać go prawdziwą ideologią klasy pracującej i aby mówiąc o nim w takich właśnie kategoriach, odeprzeć oskarżenia zwykle ciskane w jego kierunku: że reprezentuje on wyłącznie interesy przedsiębiorstw. Przyglądając się anarchoindywidualizmowi XIX wieku, nie sposób utrzymać tego rodzaju oskarżenia.

Co w takim razie należy rozumieć przez dziewiętnastowieczny anarchoindywidualizm? Podstawową wartością, na której bazuje, jest to, co około 1830 roku William Lloyd Garrison — abolicjonista i skrajny zwolennik zniesienia niewolnictwa — nazwał prawem samoposiadania. Samoposiadanie odnosi się do moralnego prawa, które przysługuje każdemu — po prostu dlatego, że jest człowiekiem i będąc nim ma prawo do własnego ciała.

Garrison argumentował, że wszystkie cechy takie jak rasa są jego własnościami [akcydentalnymi](#) i nie mają żadnego związku z cechą podstawową, którą posiada każdy człowiek — prawami i obowiązkami wynikającymi z samego faktu bycia częścią wspólnoty ludzkiej. Wspominając o libertarianizmie, zaczęłam od Garrisona, ponieważ to właśnie on (jeśli mówi się o latach 30. XIX wieku) jest osobą, z którą najczęściej kojarzy się anarchoindywidualizm. Myślę jednak, że

prawdziwym prekursorem tej tradycji jest [Josiah Warren](#) — człowiek, którego historyk James J. Martin uważa za pierwszego, który nazywał siebie „anarchistą”.

Josiah Warren rozpoczął swoją wspaniałą karierę jako kontynuator prac socjalisty i [komunitarysty Roberta Owena](#). Był jednym z pierwszym członków słynnej społeczności [New Harmony](#) założonej w 1826 roku. Mógł więc na własne oczy obserwować, które z zasad organizujących socjalistyczną społeczność są niewłaściwe. Po dziesiątkach lat nieskończonych dyskusji toczonych przez utopijnych projektantów z Anglii i Ameryki, New Harmony zdecydowało się wprowadzić swoje plany w życie. Warren zorientował się, że ten praktyczny test szybko zamienił ich projekt w coraz bardziej degenerujące się szaleństwo. New Harmony rozpadło się po niespełna półtora roku. Sam Warren dostrzegł błąd w funkcjonowaniu społeczności wynikający z zaprzeczenia prawa do prywatnej własności i żądania własności wspólnej, która ograniczała każdą inicjatywę indywidualną.

Lecz problemy, jakie Warren dostrzegał w związku z własnością, wykraczały daleko poza motywację gospodarczą. W swojej książce *Periodical Letter* pisze:

Okazało się, że różnice poglądów, gustów i celów wzrastały proporcjonalnie do pragnienia ich uzgodnienia... Pokonało nas naturalne i przyrodzone prawo różnorodności... Nasze „zjednoczone interesy” prowadziły wojnę z indywidualnością osób i warunków oraz instynktem samozachowawczym².

To rozczarowanie kolektywizmem, jakie odczuwał Josiah Warren, gdy przekonał się, że społeczna harmonia potrzebuje skrajnego indywidualizmu, było zasadniczym powodem powstania koncepcji społeczeństwa anarchoindywidualistycznego — koncepcji, której podstawy stanowiło określenie „suwerenność jednostki”. Warren pojmował je podobnie jak Garrison rozumiał swój termin ‘samoposiadanie’. W [Practical Details](#) pisze:

² *Ibidem*, s. 42.

Spółeczeństwo musi być przekształcone tak, aby bronić suwerenności każdej osoby. Oznacza to, że musi ono tak unikać wszelkich kombinacji i powiązań osób i interesów, aby żadna umowa nie pozostawiała nikomu władzy nad wolnością drugiej jednostki — zarówno w odniesieniu do jej własności, jak i czasu — i aby można się było kierować swoimi sądami i odczuciami tak długo, jak długo nie ingeruje się w sprawy kogoś innego.

Warren nie sparafrazował jedynie określenia „samoposiadanie”. Jako przykład powiem — i jest to tylko jeden z wielu możliwych przykładów — że zarysował on ponadto fundamentalną koncepcję podejścia do społeczeństwa zwaną „metodologicznym indywidualizmem” — pojęcia kojarzonego zwykle z Ludwigiem von Misesem. W *Ludzkim działaniu* Mises wyjaśnił, co rozumie pod tym sformułowaniem:

Przede wszystkim musimy zauważyć, że wszelkie działania są działaniami jednostek (...) Gdy poddamy analizie znaczenie różnych działań podejmowanych przez jednostki, to dowiemy się wszystkiego na temat wspólnotowych działań całości³.

Podejście Warrena do społeczeństwa odcisnęło swe piętno w kolejnych dekadach prac i pism takich jego uczniów jak Benjamin Tucker, który w „[Liberty](#)” z 1888 roku w typowo misesowski sposób rozprawia się z teorią wspólnej własności ziemskiej autorstwa Henry’ego George’a:

Anarchiści nie zgadzają się, jakoby istniało coś takiego jak wspólnota, która może być pełnoprawnym właścicielem ziemi. Twierdzą, że nie ma czegoś takiego jak „wspólnota” — wspólnota nie istnieje. Istnieje jedynie kombinacja jednostek, z których żadna nie ma i nie może mieć jakichkolwiek przywilejów nad inną.

³ Ludwig von Mises, *Ludzkie działanie*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2007, s. 36-37.

Oprócz rozwijania koncepcji metodologicznego indywidualizmu, Warren z pasją starał się budować praktyczny anarchoindywidualizm. I jeśli można mówić o jakichkolwiek żądzach, które kierowałyby życiem politycznym Warrena, były nimi eksperymenty, jakim poddawał on teorie społeczne, wdrażając je w życie. Pamiętajmy, że widział on wymyślne plany, które na papierze wyglądały wspaniale, ale w rzeczywistości przeobrażały się w koszmar. Warren chciał wiedzieć, czy jego teorie będą się sprawdzać. To zamiłowanie do praktycyzmu znalazło swoich kontynuatorów w następnym pokoleniu. Sięgając znów do Tuckera, pisał on w następujący sposób:

Wspólnoty reformistyczne albo będą wywodzić się z soli Ziemi i wtedy ich sukcesy nie będą uznane za rozstrzygające, gdyż będzie można powiedzieć, że ich zasady są możliwe do zrealizowania jedynie wśród mężczyzn i kobiet niemal doskonałych... Zupełnie mnie to nie interesuje. Nie dbam o żadną reformę, której nie mogę osiągnąć tutaj, w Bostonie, razem z ludźmi, których codziennie spotykam na ulicach⁴.

W tym momencie powinnam przypomnieć Wam — lub niektórym może powiedzieć po raz pierwszy — że powyższy cytat pochodzi z tego samego okresu, w którym Edward Bellamy opublikował głośną powieść utopijną [W roku 2000](#). Utwór obrazuje popularną wizję, w jakiej radykałowie widzieli przyszłość: jeśli przetrwa wyłącznie ich ideologia, nadejdą czasy upragnionego dostatku i szczęśliwości. Istota ludzkiej natury zostanie przekształcona przez czynniki społeczne, a owce będą leżeć wspólnie z lwami. Ten pogląd był nieustannie obecny u radykałów przez cały koniec XIX wieku. Socjaliści i [sufrażystki](#), cnotliwi [zeloci](#) i [pietyści](#) — wszyscy oni twierdzili, że pomyślny, nowy wspaniały świat jakimś cudem zmieni oblicze ziemi. Wizja ta była szczególnie popularna wśród dziewiętnastowiecznych socjalistów i przyczyniła się do powstania postulowanej przez bolszewików idei nowego *homo sovieticus*, gdy ostatecznie zawładnęli oni Rosją XX wieku.

⁴ S. Sękowski, *W walce...*, s. 100-101.

Anarchoindywidualiści wygłaszają w tym czasie takie nadzwyczajne oświadczenie: przede wszystkim jednostki nie powinny ulegać społeczeństwu z trzech powodów. Po pierwsze dlatego, że społeczeństwo nie istnieje, istnieją tylko jednostki. Po drugie dlatego, że teorie wyjaśniające sposób, w jaki jednostki współpracują ze sobą w sposób pokojowy, muszą być przede wszystkim możliwe do zastosowania w rzeczywistości. I po trzecie dlatego, że celem nie jest utopia, lecz sprawiedliwość funkcjonująca tu i teraz

Przyjrzyjmy się temu, co pisał Victor Yarros, przez jakiś czas współredaktor „Liberty”:

Anarchiści... nie dążą do stworzenia doskonałego systemu społecznego, lecz doskonałego systemu politycznego. Doskonałe społeczeństwo jest... całkowicie wolne od grzechu, przestępstw i szaleństwa. Doskonały system polityczny to po prostu system, w którym pełni się nadzór nad sprawiedliwością, w którym nie jest piętnowany nikt oprócz przestępcy i najeźdźcy.

Kluczem do stworzenia tego doskonałego systemu politycznego jest ustanowienie instytucji, które sprzyjają sprawiedliwości. Przywodzi mnie to do zagadnienia [analizy instytucjonalnej](#), która polega na przyglądaniu się temu, jak działają państwo, rodzina i wolny rynek, a więc jakie są ich cele, w jaki sposób funkcjonują i jaki rzeczywisty efekt mogą one wywierać.

Mamy tu więc kolejny wkład anarchoindywidualizmu — niesamowicie wyrafinowaną i rozbudowaną analizę instytucjonalną, której zadaniem jest odpowiedzieć na dwa pytania. Po pierwsze: które instytucje ograniczają sprawiedliwość i w jaki sposób? Po drugie: które instytucje promują sprawiedliwość i jak to robią? Nikogo nie zaskoczy odpowiedź na pierwsze pytanie. Brzmi ona: państwo. Państwo jest instytucją, która uniemożliwia funkcjonowanie sprawiedliwości. W tym celu korzysta albo z groźby użycia kary, albo przekonując ludzi o swojej legalności, i że posiadając ową legitymizację, może wtrącać się w ich sprawy.

Nie zamierzam poświęcać teraz czasu anarchoindywidualistycznej analizie instytucjonalnej państwa, ponieważ do tego, co powiem, wystarczy ogólna

orientacja w jej tradycji. Ci z was, którym tradycja anarchoindywidualizmu nie jest obca, mieli pewnie kontakt z książką Spoonera [No Treason](#).

Skupię się natomiast nad pytaniem drugim: które instytucje promują sprawiedliwość i w jaki sposób to robią? Anarchoindywidualiści odpowiadają na nie w zadziwiający sposób. Twierdzą oni mianowicie, że instytucja niezbędna do obrony sprawiedliwości zawiera się w samej instytucji wolnego rynku. Radykałowie wszystkich ugrupowań mówili, że należy stworzyć coś zupełnie nowego pod słońcem — pewnego rodzaju instytucję lub społeczne porozumienie, jakiego nikt wcześniej nie widział. Ludzkość w tych doktrynach potrzebowała np. anarchosyndykalistycznej wizji stosunków pracy. Innymi słowy: potrzebny był nowy wspaniały świat.

W tym samym czasie anarchoindywidualiści mówią „nie”: nie potrzebujemy całkowicie nowego projektu. Jedyne, czego potrzebujemy, to pozbyć się państwa, wyzwolić wolny rynek (który już istnieje) i pozwolić mu funkcjonować. Mechanizm funkcjonowałby na podstawie „kontraktu”. Anarchoindywidualiści tak mocno wierzyli w jego działanie, że swoje idealne społeczeństwo nazwali „społeczeństwem kontraktu”. Natychmiast zaczęli opracowywać plan, w którym każdy najmniejszy detal przyczyniałby się do funkcjonowania społeczeństwa nieskrępowanych niczym i swobodnie zawieranych umów.

Wolny rynek zaspokoiłby według nich nie tylko potrzeby gospodarcze, ale i społeczne — takie jak sprawiedliwość. Anarchoindywidualiści stworzyli najlepszą analizę prywatnych sądów rozstrzygających konflikty, jaką znam. Dyskusja ta zawiera mnóstwo analizy ekonomicznej i analizy efektywności, której brak najczęściej w zwykłych dyskusjach o prawie zwyczajowym czy moralności. W jednym z jej wątków, dyskusja rozpoczynała się od podania przykładu sytuacji i stopniowo przekształcała się w analizę kosztów i analizę skuteczności różnych sposobów orzekania o sprawie.

Anarchoindywidualiści nie zajmowali się jednak wyłącznie dyskusjami i teorią. Chcieli sprawdzać swoje teorie w rzeczywistości. Zakładali na przykład prywatne towarzystwa oferujące ubezpieczenia na wypadek bezrobocia. Były to agencje, których wszyscy członkowie przeznaczali pewien procent ze swojej tygodniowej płacy na wypadek zwolnienia. Wówczas każdy, kto stawał się bezrobotnym, pobierał pewną ilość dolarów do momentu, gdy nie znalazł

kolejnego zatrudnienia. Po tym, jak przedstawiłam wkład anarchoindywidualizmu w politykę — zwłaszcza jeśli chodzi o zwrócenie uwagi na wpływ wolnego rynku i stosowania umów dla rozwijania społecznej sprawiedliwości — chciałabym przejść do wyjaśnienia powodów, dla których ten wpływ pozostał praktycznie niezauważony — mianowicie anarchoindywidualiści byli zwolennikami laborystycznej teorii wartości.

Wcześniej wspomniałam, że głównym założeniem anarchoindywidualizmu była — by użyć określenia Josiaha Warrena — suwerenność każdej jednostki. Warren stosował inne pojęcie dla określenia drugiej najważniejszej zasady anarchoindywidualizmu, która bezpośrednio według niego wynikała z pierwszej, a więc: „koszt jest granicą ceny”. Od tego momentu laborystyczna teoria wartości zaczyna odgrywać w anarchoindywidualizmie kluczową rolę.

Aby przybliżyć wam wprowadzone przez Warrena szczegółowe podejście do laborystycznej teorii wartości, chciałabym opisać eksperyment, który przeprowadzał on w celu testowania rozwiązań dla czegoś, co określano mianem „monopolu na pieniądź”. Był to prosty monopol państwa na emisję waluty. Warren sprawdzał swoją alternatywę dla systemu bankowego kontrolowanego przez państwo — prywatną walutę, do której ma prawo każdy, kto ma ochotę na emisję swojego pieniądza dla każdego, kto chce ją mieć. Wierzył on, że emisja prywatnej waluty powinna zniszczyć odczuwaną dotąd niesprawiedliwość „procentu”.

W tym celu w 1827 roku Warren otworzył sklep detaliczny Time emitujący „banknoty pracy”. Wartość dostępnych tam towarów (artykułów spożywczych i tekstyliów) wynosiła na początku 300\$, a na każdy z nich nałożona była 7-procentowa marża. Warren przeznaczał ją na „wydatki związane z prowadzeniem sklepu”. Klienci płacili Warrenowi za czas, który zajmowało mu zorganizowanie transportu towarów, a więc najpierw ich kupno, a potem sprzedaż. To stanowiło o jego zysku. Pamiętajmy, że były to czasy, kiedy artykuły spożywcze nie były uprzednio pakowane i ważone, a targowanie się ze sprzedawcą było praktykowane częściej niż kupowanie za widoczną na etykiecie cenę.

Tak naprawdę to właśnie Warren zaczął sprzedawać towary po wyznaczonych cenach. Klient uiszczał daną kwotę, płacąc zwykłymi pieniędzmi, a następnie (płacąc Warrenowi za poświęcony przez niego czas) wyrównywał

resztę ceny wekslem pracowniczym (banknotem pracy — przyp. tłum.), który obowiązywał się spłacić własną pracą. Była to obietnica ekwiwalentu. Jeśli więc kupujący był na przykład hydraulikiem, weksel obligował go do świadczenia x jednostek czasu swoich usług hydraulicznych Warrenowi.

Celem Warrena było uniezależnienie cen dóbr od rekompensaty, którą się otrzymywało. Słowem, chciał ustanowić gospodarkę, w której zysk opiera się na wymianie czasu pracy. I w pewnym stopniu mu się to udało. Społeczność barterowa rozwijała się i rozprzestrzeniała poza społeczność radykałów, włączając ludzi oddalonych o setki mil, którzy przyjeżdżali, aby skorzystać z niskich cen oferowanych przez Warrena. Lecz mimo sukcesu zdecydował się zamknąć sklep, gdyż miał on jedynie sprawdzić słuszność jego teorii.

Warren nie był jednak odosobniony w staraniach o stworzenie prywatnej waluty. Niemal równolegle, bo w 1843 roku, Lysander Spooner napisał traktat [*Constitutional Law Relative to Credit, Currency and Banking*](#). Pisał w nim: „Naturalnym prawem jest móc emitować weksle, które są w końcu obietnicą spłaty. Prawo do uprawiania bankowości ... jest tak samo naturalnym prawem jak prawo do produkowania bawełny”.

Niezaprzeczalnym faktem jest to, że anarchoindywidualiści akceptowali laborystyczną teorię wartości. Oznaczało to, że nie zgadzali się na czerpanie zysków z kapitału trzema sposobami: za pomocą odsetek, czynszów i zysków z wymiany. Wszystkie z nich nazywali „lichwą”. Jeśli ich politycznym celem było coś, co można określić sformułowaniem „abolicja państwa”, to bez przesady można powiedzieć, że ich gospodarczym celem była „abolicja monopolu na pieniądź”. I określenie „monopol na pieniądź” odnosili do trzech różnych, lecz powiązanych ze sobą monopolii: bankowego, odsetek i emisji waluty.

Chciałabym się w całości skupić (tak jak to robiłam do tej pory) na emisji waluty, która, jak sądzę, dostarcza dobrej ilustracji dla opisu anarchoindywidualistycznego podejścia do zagadnienia „lichwy”. Tacy anarchoindywidualiści jak Benjamin Tucker uważali emisję pieniądza za tak istotną, że samo wprowadzenie prywatnej waluty mogłoby ich zdaniem zniszczyć instytucję państwa. Monopol na pieniądź był uważany za narzędzie banków, które posługiwały się nim do uzasadnienia tego, że w ogóle istnieją i okradania przeciętnego człowieka z jego gospodarczych możliwości. Poprzez systematycznie dokonywany akt zawłaszczania bankierzy uniezależnili się od osobistych

zobowiązań: uzyskali przywilej zawierania umów bez ponoszenia za to odpowiedzialności. Lecz ta pieniężna rozpusta prowadzona przez bankierów nie była jedynym przekrętem, jaki robili oni ludności. Odmawiali oni ponadto kredytów ludziom pracującym, ustanawiając albo zdecydowanie zbyt wysokie odsetki, albo narzucając dodatkowe wymagania dla kredytobiorców.

Proponowany przez Tuckera alternatywny system bankowy William B. Greene określał jako „wzajemny pieniądz”. Spooner — pisząc o nim w swoim traktacie [A New System of Paper Currency](#) — nadawał mu miano „inwestowanego dolara”, a francuski anarchosocjalista Pierre Proudhon nazywał Bankiem Ludowym. Wszystkie te sformułowania odnosiły się do waluty emitowanej przez zwykłych ludzi, której gwarantem byłaby ich własność. Dla jasności będę ją nazywać „wzajemnym pieniądzem”. Spooner pisał o niej w ten sposób: „Waluta tutaj proponowana ze swej istoty nie posiada cech waluty kredytowej... całkowicie konstytuują ją akty własności, których właściciele mają takie same prawo, żeby je odsprzedać, jak mają prawo odsprzedać inne akty własności”.

Innymi słowy: kiedy Spooner mówił o „inwestowanym dolarze” lub „wzajemnym pieniądzu”, a nie „dolarowym bilonie”, miał na myśli walutę, której podstawę stanowiłaby „naturalnie samoregulująca się własność”, a więc bardziej dom niż złoto czy srebro. Pieniądz rozumiał więc jako formę długu przypominającą hipotekę.

Istnienie wzajemnego pieniądza poważnie wzmocniłoby pozycję robotnika. W [Poverty: Its Illegal Causes and Legal Cure](#) Spooner przekonywał, że człowiek zasługuje na to, żeby w pełni korzystać z owoców swojej pracy, i że najłatwiej można by to osiągnąć, gdyby dominowała forma samozatrudnienia. Aby jednak każdy mógł prowadzić własną działalność gospodarczą, musiałyby istnieć możliwości zaciągania kredytów w oparciu o własny kapitał lub wszystko co można by zastawić, których banki, mając na nie monopol, systematycznie odmawiają.

Kluczową kwestią jest więc pytanie, co jeśli właściciel prywatnej waluty zechciałby naliczać odsetki od jej używania? Czy taka praktyka byłaby zabroniona siłą? Odpowiedź na to pytanie podzieliła zwolenników laborystycznej teorii wartości pomiędzy socjalistów i libertarian. Socjaliści chcieli, żeby zakazać tego typu praktyk. Anarchoindywidualiści natomiast odpowiadali: „Jeśli

pożyczkodawca znajdzie kogoś wystarczająco głupiego, kto zechce dobrowolnie podpisać taką umowę, należy obu stronom umożliwić żyć w tej głupocie”. Prawo do zawierania umów — „społeczeństwo umowy” — było prawem nadrzędnym. Jedynymi lekarstwami, jakie anarchoindywidualiści widzieli dla narzucania lub spłacania odsetek była edukacja i ustanowienie wielu równorzędnych banków i walut, które umożliwiałyby wybór najlepszego rozwiązania. Anarchoindywidualiści oddawali prymat wolnemu rynkowi i swobodzie zawierania kontraktów — to właśnie czyniło ich bardziej libertarianami niż socjalistami.

Jednym z najtragiczniejszych momentów w historii libertarianizmu był pożar, w którym spłonęło biuro Tuckera. Doprowadziło to do zamknięcia „Liberty” w 1908 roku. Najważniejsze jednak w tej tragedii było to, że debata nad ekonomią toczona na łamach „Liberty” pomiędzy amerykańskimi anarchistami a grupą brytyjskich indywidualistów dopiero się rozpoczynała.

Indywidualiści brytyjscy byli angielskim odpowiednikiem amerykańskich anarchistów skupionych wokół Tuckera. Generalnie rzecz biorąc, byli gorzej zaznajomieni z teorią polityczną, ale lepsi jeśli chodzi o ekonomię. Według mnie najlepiej znał się J. Greevz Fisher. W debacie, która rozpoczęła się w 1891 roku, zauważył, że system wzajemnego pieniądza do pewnego stopnia istniał już w postaci weksli wystawianych na takie towary jak bawełna lub pszenica, a mimo to Bank of England jakoś jeszcze nie upadł. Ponadto pisał on, że:

Program zniesienia odsetek postulowany przed autorów, którzy jego realizację uważają za nieuchronną konsekwencję wolnego handlu w sferze bankowości, jest zgubny... To, co nazywamy wolnym handlem w sferze bankowości, oznacza nieograniczoną wolność tworzenia długu. To mylne traktowanie długu jako pieniądza powoduje większość fałszywych przekonań u fanatyków waluty.

W drugiej debacie, która rozpoczęła się w 1893 roku, Fisher lapidarnie podsumował błędne stanowisko anarchoindywidualistów:

Wydaje się, że pan Miligram (człowiek, z którym Fisher toczył polemikę — przyp. aut.) nie zauważa argumentu, który mówi o

tym, że odsetki naliczane na pożyczki... (istniałyby nadal) w systemie barterowym. Odsetki to wydzierżawione towary przekazane od ich właściciela drugiej osobie, czyli ich powiernikowi. Przedział czasu, w którym są one przekazane, jest stratą dla jednej strony... i zyskiem dla drugiej.

Gdyby te dyskusje toczyły się nadal, amerykańscy anarchiści prawdopodobnie zbliżyliby się w rozumieniu odsetek i kapitału do austriackiej szkoły ekonomii, podobnie jak brytyjscy indywidualiści zbliżyliby się do anarchizmu. Nowoczesny libertarianizm mógłby zostać osiągnięty dekady wcześniej. Podsumowując: o ile pomiędzy dziewiętnastowieczną tradycją a współczesnością istnieją pewne różnice ekonomiczne, nie różnią się one między sobą pod względem konsekwencji praktycznych.

Aby wyjaśnić kwestię monopolu na pieniądz, najlepiej będzie, jeśli zacytuję Murraya Rothbarda:

Przypuśćmy, że zdecydowałbym się wydrukować papierowe bileciki oznaczone „dwa Rothbardy”, „dziesięć Rothbardów” itd., a następnie chciałbym użyć ich jako pieniędzy. W społeczeństwie libertariańskim miałbym pełne prawo, żeby to zrobić. Powstaje jednak pytanie: kto potraktowałby te bileciki jako „pieniądze”? Pieniądz zależy od ogólnej zgody i ogólnego przyzwolenia na jakiś środek wymiany, który może pojawić się tylko przy istnieniu takich towarów jak złoto i srebro.

Rothbard podsumował wpływ, jaki jego zdaniem wywarłby podwójny pieniądz. „Społeczeństwo anarchistyczne mogłoby... mieć dużo „solidniejszy” pieniądz niż mamy obecnie. Wolny rynek, w przeciwieństwie do państwa tworzącego i wymuszającego warunki dla postępującej inflacji, nie sprzyjałby ekspansji kredytowej”.

Anarchoindywidualistyczny postulat nadrzędności umów umożliwiłby wolnemu rynkowi nieuchronne wprowadzenie odsetek i twardej waluty. To mam właśnie na myśli, mówiąc, że różnice teoretyczne nie miałyby praktycznych konsekwencji.

Mówiąc jeszcze raz: Po pierwsze, anarchoindywidualiści mogliby zezwolić na praktyki umożliwiające pobieranie odsetek. Po drugie, bez narzuconych ograniczeń, tego typu praktyki i tak by się pojawiły, a nawet by rozkwitły. Po trzecie i nieco bardziej spekulacyjnie, praktyczna skłonność anarchoindywidualistów do testowania swoich społecznych teorii mogłaby — w przypadku konfrontacji z rzeczywistością, która by je obaliła — doprowadzić do zakwestionowania i — gdyby mieli szansę jeszcze kilkakrotnie podyskutować z nonkonformistycznymi brytyjskimi indywidualistami, którzy przewyższali ich w dziedzinie ekonomii — może nawet odrzucenia „laborystycznej teorii wartości”. Ten ostatni punkt jest jednak w większości spekulacją.

Co jest więc najważniejsze w anarchoindywidualizmie? Cytując Rothbarda jeszcze raz:

W połowie wieku XIX doktryna libertariańskiego indywidualizmu osiągnęła punkt, w którym większość wybitnych myślicieli różnych szkół zaczynała dochodzić do wniosku, że instytucji państwa nie da się połączyć z wolnością lub moralnością. Doszli jednak jedynie do konkluzji, że każda jednostka ma prawo do tego, aby na własną rękę odrzucić sieć państwa. Spooner i Tucker popchnęli liberalny indywidualizm w stronę organizowania protestów przeciwko istniejącemu złu i wskazywania drogi do idealnego społeczeństwa, którą powinniśmy zmierzać.

Amerykański anarchoindywidualizm nie stworzył jedynie indywidualistycznej ideologii, która zwyczajnie protestowała przeciwko państwu. Stworzył plan osiągnięcia społecznej wolności.