

Locke a Rothbard – koncepcje własności

Autor: **Dariusz Juruś**

Wersja PDF

Tekst jest rozdziałem książki Dariusza Jurusia [W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu](#) (Księgarnia Akademicka, Kraków 2012). Materiał publikujemy za zgodą Autora i Wydawcy.

Absolutystyczne stanowisko Rothbarda w kwestii własności oraz jego poglądy na rolę państwa zmuszają do rewizji poglądów na temat genezy libertarianizmu, tj. do podania w wątpliwość powszechnie głoszonej tezy – przyjmowanej także przez samego Rothbarda – że korzeni libertarianizmu należy szukać w klasycznym liberalizmie i poglądach Johna Locke’a¹. Sam Rothbard zalicza Locke’a w poczet libertarian, nazywając go „wielkim libertariańskim teoretykiem polityki”² bądź też „klasycznym liberałem i libertarianinem”³. Wydaje się jednak, że między libertarianizmem Rothbarda a koncepcją Locke’a istnieją spore różnice, które, naszym zdaniem, uniemożliwiają wyprowadzenie libertarianizmu w zdefiniowanym przez nas sensie z teorii angielskiego filozofa. Różnice między poglądami Locke’a i Rothbarda dotyczą nie tylko kluczowej dla nas kwestii własności, lecz także innych zagadnień, ściśle jednak z własnością związanych.

¹ Libertarianizm jako odmianę klasycznego liberalizmu charakteryzują m.in.: S. Cox w *Albert Jay Nock: Prophet of libertarianism?*, „Liberty”, 1992, t.5, nr 4, s. 41; D. Boaz w *The Libertarian Reader: Classic and Contemporary Readings from Lao-Tzu to Milton Friedman*, New York 1997, s. xiv oraz w *Libertarianizm*, przeł. D. Juruś, Poznań 2005, s. 40; D. Rasmussen, D.J. Den Uyl w *Liberalism Defended: the Challenge of Post-Modernity*, Cheltenham-Northampton 1997, s. 2; J. Narveson w *Libertarian Idea*, Philadelphia 1988, s. 8 (jednocześnie Narveson pozostawia badaczom do rozstrzygnięcia kwestię, „czy Locke zaprowadzi nas do libertarianizmu” – *ibidem*, s. 175); C.M. Sciabarra, *Total Freedom*, Pensylwania 2000, s. 195; A. Ryan, *Liberalizm*, [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, przeł. C. Cieśliński, M. Poręba, R.E. Goodin, P. Petit (ed.), Warszawa 1998, s. 386; H.H. Hoppe, *Demokracja – bóg, który zawiódł*, przeł. W. Falkowski, J. Jabłecki, Warszawa 2006, s. 291; M.N. Rothbard, *O nową wolność. Manifest libertariański*, przeł. W. Falkowski, Warszawa, s. 20. Takiego określenia używają też Karl Hess, Brad Miner i Leonard Liggio w *Zwięzłej encyklopedii konserwatyzmu*, przeł. T. Bieroń, Poznań 1996, s. 45, 154. Z taką interpretacją źródeł libertarianizmu zgadza się także J. Miklaszewska, *Libertariańskie koncepcje wolności i własności*, s. 13 oraz T. Teluk *Koncepcje państwa we współczesnym libertarianizmie*, s. 26-28, oraz J. Bartyzel w *Genezie i próbie systematyki głównych nurtów libertarianizmu*, [w:] *Libertarianizm: teoria i praktyka*, red. W. Bulira, W. Gogłoza, Lublin 2010, s. 18. W pracy *W gąszczu liberalizmów*, (Warszawa 2004), Bartyzel pisze natomiast, że libertarianizm stanowi kontaminację dwóch ideologii: klasycznego liberalizmu i anarchizmu, s. 134.

² *Economic Thought Before Adam Smith. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, Auburn, vol. I, s. 313, 472.

³ *Ibidem*, s. 315.

Zestawiając teorię własności Locke'a z koncepcją Rothbarda, mamy oczywiście świadomość historycznych uwarunkowań, w jakich powstawały *Dwa traktaty o rządzie* i inne dzieła Locke'a. Zakładamy jednak, że jeżeli wolno odwoływać się do Locke'a jako prekursora libertarianizmu (i tak go nawet nazywać), to wolno także, pozostawiając na boku historyczne tło, wskazywać na różnice pomiędzy libertarianizmem w wąskim sensie a doktryną Locke'a.

Fundamentalną różnicą między obiema koncepcjami jest – przejawiający się w różnych aspektach – stosunek do własności. Rothbard opowiada się za absolutnym prawem własności, podczas gdy Locke za ograniczonym. Ta, jakby się wydawało, różnica stopnia między koncepcją Locke'a a ideą Rothbarda, ma jednak, naszym zdaniem, kluczowe znaczenie i konsekwencje.

Niektórzy twierdzą, że wywód Locke'a nie uzasadnia tezy o liberalnej koncepcji właścicielstwa, czyli takiej, która spełniałaby warunki zaproponowane przez Honore'a. Jedyne, co czyni, to prowadzi do wniosku, iż z prawa autowłasności wynika prawo do zawłaszczania rzeczy zewnętrznych, które sprowadza się – poprzez akt włożenia w coś pracy – do wykluczenia innych ze wspólnego posiadania tej rzeczy. Prawo do zawłaszczenia nie pociąga jednak za sobą prawa do czerpania korzyści i zysku z zawłaszczonej rzeczy⁴. Inni utrzymują z kolei, że z argumentacji Locke'a nie wynika prawo do przekazywania własności⁵, czy też prawo do jej zniszczenia⁶. Autorzy tych stanowisk są jednak zgodni co do jednego – Locke'owska koncepcja własności nie przypisuje jej absolutnego charakteru.

Ograniczenia, które Locke nakłada na prawo własności, mają różny charakter, lecz podyktowane są głównie metafizycznymi czy, mówiąc wprost, teologicznymi założeniami autora *Dwóch traktatów o rządzie*, od których wolna jest teoria Rothbarda.

Większość różnic między Lockiem a Rothbardem w kwestiach filozoficzno-

⁴ Zob. J. Christman, *Can Ownership be Justified by Natural Rights?*, "Philosophy & Public Affairs", 1986, t. 15, nr 2, s. 50. Christman zauważa, że drugie *proviso* Locke'a mówiące o zawłaszczaniu tylko takiej ilości dóbr, którą uda się spożytkować, świadczy o tym, że Locke nie uważa, jakoby czerpanie korzyści z własności było prawem naturalnym. Twierdzi bowiem, że powiększanie swoich zasobów (część koncepcji liberalnego właścicielstwa) odbywa się dzięki pieniądзом, a te traktuje jako coś konwencjonalnego, a nie naturalnego. Ponieważ pieniądz jest czymś konwencjonalnym, a nie naturalną ekspresją cech osoby, stąd prawo oparte na instytucji pieniądza (do transferu i dochodu z własności) nie może mieć charakteru naturalnego (zob. idem, *The Myth of Private Property*, Oxford 1994, s. 64).

⁵ L.C. Becker, *Property Rights. Philosophic Foundations*. London 1977, s. 36.

⁶ A.J. Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton 1992, s. 233. Dla Locke'a jedynym uzasadnieniem zniszczenia jakiejś rzeczy jest jej jednoczesne spożytkowanie dla podtrzymania egzystencji swojej lub innych; niedopuszczalne natomiast jest zniszczenie czegoś dla kaprysu czy w afekcie.

politycznych wynika z odmiennego podejścia do własności. Omawiając je, nie będziemy jednak – z braku miejsca oraz ze względu na temat pracy – szczegółowo przedstawiać stanowiska Locke’a w każdej interesującej nas kwestii, powielając tym samym obszerną literaturę na ten temat⁷. Skonfrontujemy natomiast jego poglądy ze stanowiskiem Rothbarda, chcąc przede wszystkim wykazać, że upatrywanie korzeni libertarianizmu w zdefiniowanym przez nas sensie w koncepcji Johna Locke’a jest nieuzasadnione.

1. Głównym przedmiotem rozważań Locke’a w kwestiach własnościowych jest ziemia⁸. Stanowisko Locke’a w kwestii własności ziemi nie jest jednak do końca jasne. Z jednej strony twierdzi on, że Bóg jako stwórca człowieka ma prawo do swego dzieła, co oznacza, że człowiek jako wytwór Boga jest jego własnością – rzeczy są bowiem własnością tego, kto je wytworzył⁹. Konsekwencją tej tezy byłby *per analogiam* wniosek, że człowiek nie ma prawa do ziemi, ponieważ jej nie stworzył¹⁰. Tak więc argumentacja Locke’a dotycząca prawa własności uzasadniałaby jedynie prawo do tych rzeczy (pomijając przypadki dobroczynności, dziedziczenia, bycia w potrzebie czy zajęcia majątku jako rekompensatę za wyrządzoną krzywdę), które zostały wytworzone dzięki włożonej pracy, a zatem już nie prawo do ziemi, jako danej człowiekowi przez Boga¹¹. Prawo do ziemi, wraz z jej dobrami, byłoby bowiem rozumiane jako

⁷ J. Waldron, *The Right to Private Property*, Oxford 1990; M. Kramer, *John Locke and the Origins of Private Property: Philosophical Explorations of Individualism, Community, and Equality*, Cambridge 2004; J.A. Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, op. cit.; C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford 1970; J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge 1969; J. Tully, *A Discourse on Property*, Cambridge 1908; R. Ashcraft (ed.), *John Locke. Critical Assessments*, London 1995.

⁸ Ma to mieć związek z wigowskim, czyli ziemiańskim charakterem własności. Frederick Copleston pisze, że „mocne eksponowanie prawa do własności jest wyrazem mentalności wigowskich ziemian, których Locke miał za opiekunów” (F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 5, Warszawa 2009, s. 116). Sam Locke był także posiadaczem ziemskim, inwestował m.in. w handel jedwabiem i niewolnikami. Jego majątek oszacowano pośmiertnie na 20 000 funtów (zob. M. Cranston, *John Locke: a Biography*, London–New York 1957, s. 114–115, 377, 448, 475, za: C.B. Macpherson, *The Political Theory...*, s. 253).

⁹ „Ludzie, będąc stworzeni przez jednego, wszechmogącego i nieskończonego mądrego Stwórcę, są wszyscy sługami jednego, suwerennego Pana, zostali przysłani na świat z Jego rozkazu i na Jego polecenie, są Jego własnością, Jego dziełem, zostali stworzeni, by istnieć tak długo, jak Jemu, a nie komukolwiek innemu, będzie się podobać” (idem, *Drugi traktat o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 1992, par. 6, s. 166).

¹⁰ Podobnie ma się rzecz w przypadku człowieka. Jak pisze Locke: „Dać życie komuś, kto nie jest jeszcze żadną istotą, to znaczy utworzyć go i uczynić istotą żyjącą, ukształtować jego części, uformować je i przystosować do działania, a po ustawieniu ich w odpowiednim do siebie stosunku i wzajemnym dopasowaniu tchnąć w nie żyjącą duszę” (idem, *Pierwszy traktat o rządzie*, par. 53, s. 54).

¹¹ Tak argumentowali, podążający w tej kwestii za myślą Locke’a, Henry George i jego zwolennicy. Rothbard, podobnie jak sto lat wcześniej Herbert Spencer, krytykuje koncepcję George’a (zob. M.N. Rothbard, *O nową wolność...*, s. 58). W tekście *Jednostka wobec państwa* (s. 66, 132) Spencer pisał: „(...) pan George i jego przyjaciele, chcąc go [system upaństwowienia ziemi] wprowadzić, lekceważą całkiem prawa właścicieli obecnych i przyjmują go za podstawę projektu wiodącego bezpośrednio do socjalizmu państwowego”. Stanowisko George’a krytykował także XIX-wieczny anarchista Benjamin Tucker (1854-1939) pisząc, że

prawo do substancji rzeczy, a to, jako absolutne prawo własności, przysługuje jedynie Bogu. Człowiek, jak pisze Locke, winien traktować świat jak obcy kraj, ciesząc się i korzystając ze wszystkiego, co oferuje, lecz zostawiając go takim, jakim jest – myśląc o swoim prawdziwym domu, czekającym go u końca jego podróży¹².

Jednocześnie Locke zdaje się utrzymywać, że praca stanowi nie tylko tytuł do własności owoców ziemi, ale także samej ziemi. „*Jak dalece* człowiek uprawia *grunt*, obsiewa go, doskonali, kultywuje, tak dalece może skorzystać z jego plonów, tak dalece stanowi on też jego *własność*”¹³. Wydaje się więc, że Locke byłby skłonny przyznać, że własność przechodzi także na ziemię, ale tylko na tę, która jest uprawiana¹⁴. Nie jest zatem jasne, czy według Locke’a człowiek jest jedynie dzierżawcą, czy także właścicielem ziemi, którą uprawia. Rozwiązaniem tej kwestii mogłoby być przyznanie, że człowiek jest jednocześnie dzierżawcą i właścicielem; tym pierwszym w stosunku do Boga, tym drugim w odniesieniu do innych. Simmons, który opowiada się za taką interpretacją, zdaje się jednak traktować równoprawnie te dwa sposoby właścicielstwa, nie zwracając uwagi na to, że pierwsza forma ma kluczowe znaczenie i rzutuje na charakter drugiej¹⁵. Właścicielstwo w stosunku do własnej osoby i własnej pracy, a tym samym i ziemi, jest bowiem ograniczone ze względu na relację do Boga, a w szczególności nakaz zachowania siebie i ludzkości. Ponieważ relacja do Boga jest pierwotna w odniesieniu do relacji do innych ludzi, sposób właścicielstwa w relacji do Boga, i wynikające stąd konsekwencje, musi być pierwotny w stosunku do relacji właścicielstwa wobec innych ludzi¹⁶. Z tego wynika, iż człowiek nie jest absolutnym właścicielem ziemi, lecz co najwyżej absolutnym jej dzierżawcą.

Locke przyjmuje pozytywne rozumienie społeczności sprowadzające się do tezy, że ziemia dana ludziom przez Boga należy do wszystkich. Jego zdaniem,

rozumowanie George’a może prowadzić co najwyżej do wniosku, że każdy człowiek ma „prawo” do proporcjonalnej części wartości każdej działki gruntu, a nie że państwo ma prawo do całej wartości (zob. B. Tucker, *Individual Liberty*, s. 241-243, za: M.N. Rothbard, *Ekonomia wolnego rynku*, przeł. R. Rudowski, t. III, s. 363, przypis 254).

¹² L. King (ed.), *The Life of John Locke with Extracts from his Correspondence*, [w:] *Journals and Common-place books*, London 1830, vol. II, s. 92-94, za: Tully, *op. cit.*, s. 72.

¹³ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, *op. cit.*, par. 32, s. 184. Zob. także idem, *Pierwszy traktat o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 1992, par. 42, s. 43-44.

¹⁴ Marnotrawiona ziemia staje się bowiem własnością wspólną. Zob. poniżej s. 9-10.

¹⁵ Zob. A.J. Simmons, *op. cit.*, s. 263.

¹⁶ Dodatkowo sprawę własności ziemi komplikuje pojawienie się rządu. Pisze bowiem Locke: „Pod władzą rządów zaś uprawnienia do własności regulują prawa, a posiadanie gruntu jest określone przez pozytywne konstytucje” (idem, *Drugi traktat o rządzie*, par. 50, s. 197).

zarówno z Pisma Świętego, jak i prawa natury wynika, iż pierwotnie istnieje tylko własność wspólna, a nie prywatna. Przez własność wspólną rozumie Locke wspólne prawo do używania (a nie prawo do wspólnego używania), lecz tylko tych rzeczy, które są konieczne do zachowania przy życiu¹⁷. Prawo własności nie odnosi się zatem do całości jako takiej, ale raczej do należnego w niej udziału¹⁸. Udział ten wyznaczony jest nie poprzez przypisanie jednostkom konkretnych rzeczy, lecz poprzez cel wspólnego prawa, a jednocześnie przez obowiązek nałożony przez Boga na człowieka, tj. utrzymanie się przy życiu i zapewnienie sobie wygód. Rzeczy konieczne do utrzymania się przy życiu i zapewnienia sobie wygód wyznaczają naturalny udział tego, co każdy powinien posiadać.

Kiedy Locke odwołuje się do ogólnego prawa każdego człowieka do przeżycia, to jak twierdzi Waldron, nie można tego traktować jako argumentacji na rzecz prawa do własności prywatnej. Ogólne prawo do utrzymania się przy życiu, które ma swą podstawę w woli Boga, nie pociąga za sobą z konieczności prawa do własności prywatnej¹⁹. Także bowiem wspólna własność może czynić zadość temu postulatowi. Prawo do prywatnej własności nie jest, według Locke'a, dane człowiekowi bezpośrednio od Boga, choć wierzy on, że własność prywatna jest miłsza Bogu niż każda inna forma własności²⁰. Locke nie twierdzi, iż własność prywatna jest czymś, do czego każdy ma prawo, lecz raczej zakłada, że jeśli ludzie mają zabezpieczone minimum egzystencji, to nie muszą wcale posiadać własności prywatnej²¹.

Nie przyjmując teologicznego założenia, Rothbard, w odróżnieniu od Locke'a, utrzymuje, że z punktu widzenia filozofii polityki, a także i praktyki, własność posiada wyłącznie ziemski wymiar²², a ziemia w „swoim pierwotnym

¹⁷ *Ibidem*, par. 28, s. 182.

¹⁸ Własność w rozumieniu Locke'a jest prawem do czegoś, co należy do wszystkich, lecz jest to raczej prawo do czegoś należnego (*one's due*) niż prawo do czegoś własnego (*one's own*) (zob. J. Tully, *op. cit.*, s. 61).

¹⁹ J. Waldron, *The Right to Private Property*, *op. cit.*, s. 139. Locke pisze wprawdzie, że „warunki ludzkiego życia, wymagające pracy i niezbędnych do niego środków, czyniły koniecznym wprowadzenie prywatnego posiadania” (J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 35, s. 186), lecz stwierdzenie to mówi jedynie o konieczności wprowadzenia prywatnej własności, ale nie o jedynej konieczności.

²⁰ Zob. J. Waldron, *The Right to Private Property*, *op. cit.*, s. 139.

²¹ Tak twierdzi także Grunebaum, pisząc, że nie ma nic takiego w stanie natury, co uzasadniałoby twierdzenie, że im więcej prywatnego właścicielstwa w społeczeństwie obywatelskim, tym lepiej (*Private Ownership*, London – New York, 1987, s. 69). Wydaje się, co podkreśla Christman, że także zyski płynące z takiej własności nie są czymś koniecznym do wygodnego życia, i tym samym nie są uzasadnione przez prawo naturalne (zob. J. Christman, *The Myth of Property*, *op. cit.*, s. 53).

²² Z punktu widzenia filozofii politycznej nie jest istotne, czy porządek odkrywany przez rozum jest dziełem Boga, czy też nie. Tak np. zarówno Suarez, jak i Grocjusz, na których powoływał się Rothbard, twierdzili, że prawo natury obowiązywałoby nawet, gdyby Bóg nie istniał (zob. F. Suarez, *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*, lib. II, cap. VI, oraz H. Grocjusz, *De Iure Belli Ac Pacis*, za: M.N. Rothbard, *Etyka*

stanie jest nieużywana i niczyja²³. Zawłaszczając ją, jednostka staje się jej prywatnym i absolutnym właścicielem. Ziemia w „ziemskich warunkach” nie może więc należeć do wszystkich, ale zawsze do kogoś, czy jest nim jednostka, grupa ludzi, czy w szczególności rząd. Nawet jeśli przyjmiemy, że ziemia jest własnością Boga, to – jak zapytuje Rothbard – dlaczego wspólne jej posiadanie przez wszystkich, jak chce Locke, miałoby być bardziej moralne niż posiadanie jej indywidualnie? Ponieważ prawo własności w warunkach ziemskich rozumiane jest przez Rothbarda, w przeciwieństwie do Locke’a, jako prawo do substancji danej rzeczy, ziemia podobnie jak jej plony należą wyłącznie do jej właściciela²⁴.

Wydaje się także, że Rothbard nie zgodziłby się z wynikającym z analizy stanowiska Locke’a wnioskiem, mówiącym, że jeśli jednostka ma zagwarantowane minimum środków do życia, to nie ma znaczenia, czy własność je zapewniająca jest prywatna, czy nie. Takie stanowisko byłoby bowiem do pogodzenia z wizją społeczeństwa, w którym środki potrzebne do życia zapewnia, przez centralną dystrybucję, rząd²⁵.

2. Boski nakaz i obowiązek utrzymania się przy życiu człowieka zmusza Locke’a do dopuszczenia możliwości (usprawiedliwionego) skorzystania z cudzej (obfitej własności) w przypadku zagrożenia życia²⁶. Według Locke’a minimum zapewniające egzystencję stanowi ogólne uprawnienie człowieka w sferze materialnej. Jeśli pojawia się jednostka potrzebująca, wtedy indywidualne prawo własności zostaje przewyżczone przez uprawnienie owej jednostki i niezbędne dobra stają się jej własnością²⁷. Prawo prywatnego posiadania jest podporządkowane prawu powszechnego używania. Co więcej, w przypadku nieoddania potrzebującemu należnego mu udziału umożliwiającego przeżycie, właściciel dóbr naraża się na karę²⁸. Dobra koniecznego do utrzymania się przy

wolności, przeł. J. Woziński, J.M. Fijor, Warszawa 2010, s. 77).

²³ M.N. Rothbard, *O nową wolność*, op. cit., s. 59.

²⁴ Podobny pogląd znajdujemy u późnoscholastycznego myśliciela Henrique’a de Villalobosa (zm. 1637), który pisał: „Posiadanie odnosi się do substancji danej rzeczy; i tak ktoś, kto ją posiada, może ją sprzedać, wymienić lub, jeśli chce, zniszczyć” (idem, *Summa de la teologia moral y canonica*, Barcelona 1632, s. 126, za: A.A. Chafuen, *Chrześcijanie za wolnością*, przeł. K. i K. Koehler, Kraków 2002, s. 67).

²⁵ Wydaje się jednak, że Rothbard musiałby się pogodzić z istnieniem własności wspólnej powstałej w wyniku dobrowolnej i powszechnej zgody indywidualnych właścicieli. Nie mógłby bowiem – odrzucając utilitaryzm – kontrargumentować odwołując się do korzyści płynących z indywidualnego właścicielstwa.

²⁶ Dla Locke’a, w przeciwieństwie do Hobbesa, największym zagrożeniem nie jest drugi człowiek, lecz głód. Własność pojawia się w wyniku działań jednostki mających uchronić ją od głodu, czyli utrzymać przy życiu (zob. P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, przeł. M. Miszański, Kraków 1994, s. 65).

²⁷ J. Tully, op. cit., s. 132.

²⁸ Zob. J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 37, s. 189.

życiu nie można bowiem odmówić potrzebującemu²⁹. „Bóg, Pan i Ojciec wszystkich – pisze Locke – nie nadał nikomu ze swych dzieci takiej własności, która stanowiłaby szczególny udział w dobrach tego świata, nadał natomiast jego potrzebującemu bratu takie samo, jak i jemu, uprawnienie do nadwyżki dóbr. Dlatego też, jeśli znajdzie się on w potrzebie, nie można mu tego odmówić. A zatem żaden człowiek nie mógł nigdy, na mocy prawa własności do gruntu lub innego dobra, posiadać żadnej prawowitej władzy nad życiem innych. Zawsze bowiem byłoby grzechem ze strony zamożnego człowieka dopuszczenie do śmierci swego brata, odmawiając mu w potrzebie wsparcia ze swego dostatku”³⁰. Tak więc uprawnienie potrzebującego nakłada obowiązek na posiadającego³¹. Dobroczynność, jak podkreśla Locke, nadaje każdemu uprawnienie do takiej części pochodzącej z obfitości innego, która uchroni go od skrajnej nędzy, gdy nie ma on żadnych innych środków utrzymania”³². Prawo do dobroczynności rozumianej jako przyjęcie z pomocą będącym w potrzebie przewyższa więc negatywny obowiązek powstrzymania się od pozbawienia kogoś lub skorzystania z czyjejs własności bez jego zgody³³. Dobroczynność nie jest, zdaniem Locke’a, czymś nadobowiązkowym, ale prawem natury. Tak więc osoba niebędąca dobroczynną nie jest jedynie kimś, kto mógłby czynić coś więcej, ale tego nie czyni, lecz kimś, kto swoim postępowaniem narusza prawo naturalne.

Przyzwolenie Locke’a na skorzystanie z cudzej własności jednostkom będącym w potrzebie, oznacza *de facto* ograniczenie prawa własności.

Konkluzje te wynikają z założenia, leżącego u podstaw Locke’owskiej koncepcji własności, mówiącego, że własność nie istnieje bez spełniania funkcji publicznej³⁴. Taką interpretację Locke’a potwierdzałby fakt, że – zezwalając

²⁹ *Ibidem*, par. 173, s. 288.

³⁰ J. Locke, *Pierwszy traktat o rządzie*, par. 42, s. 43-44. Zauważmy, że Locke pisze tu o grzechu, a więc wykroczeniu przeciwko Bogu. Jeśliby poprzestać tylko na zobowiązaniu moralnym człowieka wobec innych, z którego niewywiązanie się nie pociągałoby żadnych ziemskich sankcji, wtedy, jak się wydaje, stanowiska Locke’a i Rothbarda w kwestii własności byłyby do pogodzenia. Locke jednak nie poprzestaje na konstatacji, że nieudzielenie pomocy potrzebującemu jest grzechem, lecz powołuje do istnienia rząd, mający za zadanie m.in. zapobieganie i karanie za tego typu grzechy.

³¹ J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, *op. cit.*, s. 217.

³² J. Locke, *Pierwszy traktat o rządzie*, par. 42, s. 44.

³³ A.J. Simmons, *op. cit.*, s. 345. Choć niektóre wypowiedzi Locke’a z *Eseju o tolerancji i Listu o tolerancji* mogą świadczyć o tym, że ich autor nie widzi niczego złego w braku dobroczynności, gdyż „nie gwałci to praw innych” i „nie powinno być karane przez władzę”, to jednak, jak twierdzi Simmons, interpretacja innych tekstów Locke’a nie potwierdza takiego stanowiska (*ibidem*, s. 343-345).

³⁴ J. Tully, *op. cit.*, s. 99, 103; zob. także J. Waldron, *The Right to Private Property*, *op. cit.*, s. 137. Krytykę stanowiska Macphersona przeprowadza A. Ryan, *Locke and Dictatorship of the Bourgeoisie* [w:] R. Ashcraft (ed.), *John Locke. Critical Assessments*, *op. cit.*, s. 419-437. Także J.P. Day uważa Locke’a za prekursora indywidualistycznego kapitalizmu. Powołując się na fragment: „(...) darń, którą ścina mój sługa (...)”

jednostce na zawłaszczenie nieproporcjonalnej do jej potrzeb ilości ziemi – Locke zakłada, że będzie ona wykorzystana z pożytkiem dla innych³⁵.

Macpherson, który przedstawia Locke'a jako protokapitalistę, polemizuje z prospołeczną interpretacją teorii Locke'a, utrzymując, że praca i własność nie mają służyć przede wszystkim celom społecznym³⁶. Twierdzi on, że pojawienie się pieniądza znosi pierwotne ograniczenie, mówiące o pozostawieniu innym czegoś wystarczająco i równie dobrego, i powołuje się tu na dodany przez Locke'a w drugim wydaniu *Drugiego traktat o rządzie* fragment z paragrafu 37, zaczynający się od słów: „Chciałbym do tego dodać...”³⁷. Przyznając, że wzrost produkcji wiążący się z zawłaszczeniem nieproporcjonalnej do własnych potrzeb ilości ziemi, musi pociągać za sobą dystrybucję jej [tj. produkcji] efektów „wśród tych, którzy nie posiadają ziemi”, nie dostrzega on, że owa dystrybucja może w ostateczności przybrać formę zgodną z zasadą dyferencji Rawlsa. Macpherson zakłada, że ci, którzy nie będą w stanie zawłaszczyć czegokolwiek dla siebie, będą musieli sprzedawać protokapitalistom swoją pracę w zamian za płacę. Jeśliby tak było, mielibyśmy faktycznie do czynienia z protokapitalistycznym systemem. Jednakże, jak wskazuje treść *Drugiego traktatu o rządzie*, pomoc mająca na celu utrzymanie przy życiu musi być świadczona także tym, którzy nie pracują. Zawodzi w związku z tym porównanie przez Macphersona Locke'owskiego społeczeństwa do wspólnoty złożonej z akcjonariuszy i pracowników, w której ci pierwsi zainteresowani są jedynie utrzymaniem tych

staje się moją własnością...” (J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 28, s. 182) i rolę, jaką autor *Dwóch traktatów...* przypisuje pieniądzwowi, Day twierdzi, że Locke kładzie podwaliny pod indywidualistyczny kapitalizm. Aby stać się kapitalistą wystarczy niejako stosować się do wskazówek Locke'a, tzn. wytwarzać więcej niż można skosztować, następnie wymieniać nadwyżkę na pieniądze, za które należy nabywać ziemię, potrzebne do jej uprawy narzędzia oraz wynajmować siłę roboczą (sługi); w dalszej kolejności należy sprzedawać efekty pracy swoich pracowników i zaczynać cały proces od nowa (zob. J.P. Day, *op. cit.*, s. 219). W opisie tym Day pomija jednak całkowicie rolę, jaką Locke przypisuje rządowi. Jeśli chcielibyśmy interpretować teorię Locke'a w kategoriach kapitalistycznych, nie byłby to z pewnością kapitalizm wolnorynkowy. Tully z kolei utrzymuje, że koncepcji Locke'a nie da się pogodzić z kapitalistycznym schematem „praca za płacę”. U Locke'a praca nie jest bowiem czymś, czego można się pozbyć za płacę, gdyż nie stanowi ona dobra mogącego być przedmiotem wymiany. Jak pisze Tully, w tekstach Locke'a nie ma miejsca ani na pracę za zapłatę, ani na kapitalizm; jego teoria jest przeszkodą dla kapitalizmu (J. Tully, *op. cit.*, s. 143). Podobnego zdania jest Grunebaum, który pisze, że argumentacja Locke'a nie uzasadnia kapitalizmu i prywatnej własności jako jedynej formy właścicielstwa. Nie ma nic takiego w argumentacji Locke'a, czego nie dałoby się pogodzić z jakąś formą demokratycznego socjalizmu, który zarówno promuje dobro wspólne, jak i respektuje prawo równości i wolności jednostek (J.O. Grunebaum, *op. cit.*, s. 69). Również Simmons odrzuca kapitalistyczną interpretację teorii Locke'a, pisząc, że jego koncepcja nie jest konserwatywną obroną istniejących stosunków społecznych, wolnego rynku i prawa do nieograniczonej akumulacji (zob. A.J. Simmons, *op. cit.*, s. 317).

³⁵ Zob. J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 37, s. 188.

³⁶ Zob. C.B. Macpherson, *The Political Theory...*, *op. cit.*, s. 220-221.

³⁷ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, s. 188; C.B. Macpherson, *The Political Theory...*, 211-214.

drugich ze względu na ekonomiczną korzyść³⁸. Macpherson pomija tu całkowicie aspekt moralnego zobowiązania, czyli utrzymania przy życiu siebie i innych, który stanowi, według Locke'a, boski zamysł w stosunku do człowieka i, jak mogłoby się wydawać, redukuje Locke'owskie rozumienie „własności” do majątku. Locke pojmuje jednak własność jako „życie, wolność i majątek”³⁹. W świetle tego wydaje się, że własność prywatna nie może służyć wyłącznie do zaspokajania interesu własnego. Nie jest to bowiem zgodne z wolą Boga, który pragnie, aby każda stworzona przez niego jednostka, także ta, która sama nie może zapewnić sobie środków do życia, była utrzymywana przy życiu. Interes prywatny nie da się również pogodzić z prawem natury, gdyż z powodu ograniczonej ilości zasobów nie jest możliwe zaspokojenie interesów wszystkich w tym samym czasie⁴⁰.

W przeciwieństwie do Locke'a, Rothbard uważa, że nie istnieje ogólne absolutne prawo do minimum rzeczy mających zapewnić człowiekowi utrzymanie się przy życiu. Rothbardowskie prawo własności w stosunku do rzeczy materialnych jest wyprowadzone z prawa autowłasności. Jest ono prawem ogólnym, lecz nie pociąga za sobą pozytywnego obowiązku utrzymywania przy życiu każdego, kto znajdzie się w potrzebie. Stąd też dla Rothbarda własność w postaci środków do życia nie jest czymś, co się należy każdemu „bez względu na to, czy pracuje, czy nie”. Taka własność rodzi się w wyniku włożenia w coś swojej pracy. Koncepcja Locke'a dopuszcza jednak możliwość uzyskania tytułu do rzeczy bez włożenia w nią pracy (abstrahując oczywiście od przypadków darowizny, spadku itp.). W zakończeniu paragrafu 37. Locke pisze, że marnotrawstwo jest „przestępstwem, które podlega karze”⁴¹. Używa tu terminu „przestępstwo” – „(...) he offended the common Law of Nature” – co sugeruje wykroczenie nie tylko przeciwko porządkowi boskiemu (tu Locke mógłby, co *notabene* czyni w innym miejscu, użyć terminu „grzech”⁴²), lecz także ziemskiemu. Oznacza to zatem, że czyjeś prawo do zmarnowanych, a wcześniej wytworzonych rzeczy zostało

³⁸ *Ibidem*, s. 251-252.

³⁹ Zob. J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 123, s. 251.

⁴⁰ Zob. J. Locke, *Question: 'Is each man's private interest the foundation of the law of nature? Answer: No'* (*Essays on the Law of Nature, No. VIII, 1964*), [w:] *Political Writings*, D. Wootton (ed.), Indianapolis 1993, s. 181. Interes własny, podkreśla Locke, nie może być prawem natury – gdyby tak było, wszystkie szlachetne akty dobroczynności musiałyby pójść w zapomnienie, a ludzie postępujący cnotliwie musieliby być uważani nie tyle nawet za głupców, co za złoczyńców (*ibidem*, s. 179-180).

⁴¹ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, s. 189.

⁴² Zob. J. Locke, *Pierwszy traktat o rządzie*, par. 42, s. 43-44.

naruszone. Dokonano więc przestępstwa, za które ma zostać wymierzona kara⁴³. W innym miejscu stwierdza wprost, że „dopóki rzeczy nie użyte, pozostające w jego rękach, nie zepsułyby się, dopóty nie zniszczyłyby on żadnej części tych dóbr, które należały do innych [podkr. D.J.]”⁴⁴.

Inną konsekwencją stanowiska Locke’a musiałyby być zanik dobroczynności i charytatywności. Jeśli bowiem ludzie w sytuacji zagrożenia życia i zdrowia mieliby prawo do czyjejś własności, to nie musieliby o nią prosić, a na posiadających ciążyłby obowiązek respektowania owego prawa⁴⁵. Taki obowiązek, jako obowiązek pozytywny, kłóciłby się z Rothbardowskim aksjomatem nieagresji, gdyż niewywiązanie się z niego musiałyby pociągać za sobą jakąś karę, a więc w konsekwencji agresję.

3. Locke utrzymuje, że zawłaszczenie jest sprawiedliwe, jeśli pozostawia się innym „wystarczającą ilość równie dobrych zasobów” (*enough and as good*)⁴⁶.

Waldron argumentuje, że warunek: „wystarczająca ilość równie dobrego dla innych” nie jest warunkiem koniecznym zawłaszczenia. Interpretuje on bowiem fragment z paragrafu 27, w którym występuje kluczowe dla zrozumienia intencji Locke’a wyrażenie „at least where there is enough”, jako mówiące: „Praca ta jest bezsprzecznie własnością pracownika, stąd żaden człowiek, poza nim samym, nie może być uprawniony do tego, co zostało zawłaszczone w sytuacji, gdy z pewnością została dla innych wystarczająca ilość równie dobrego, a nawet w sytuacji, gdy nie została dla innych wystarczająca ilość

⁴³ Locke precyzuje wprawdzie, że chodzi tu o przestępstwo przeciw prawu natury, jednak nie zmienia to istoty jego stanowiska. Jeśli bowiem prawo natury dopuszcza możliwość bycia właścicielem czegoś bez włożenia w to pracy, to konsekwencją pogwałcenia tego prawa musi być wymierzona kara. O ile sprawca owego przestępstwa jest znany, o tyle wydaje się, że trudno byłoby wskazać poszkodowanych. Czy mieliby nimi być sąsiedzi „przestępcy”, jego rodacy, czy może cała ludzkość?

⁴⁴ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 46, s. 195.

⁴⁵ „Gdyby ogłoszono jako zasadę, przyjęto w praktyce i zatwierdzono ustawowo, że każdy ma prawo do własności innych, darowizna utraciłaby swoją wartość, a miłosierdzie i wdzięczność nie byłyby już cnotami” (F. Bastiat, *Kapitał i zysk z kapitału*, [w:] *Dzieła zebrane*, przeł. E. Ahrnes [Drezno 1867], Warszawa 2009, t. I, s. 150).

⁴⁶ „Pozostawienie innym wystarczającej ilości równie dobrego” nie może być rozumiane jako „pozostawienie innym wystarczającej ilości gruntu”, lecz pozostawienie innym w sytuacji nie gorszej od tej sprzed zawłaszczenia. Załóżmy bowiem, że mamy cztery osoby A, B, C i D i grunt o wielkości 12 ha. Jeśli A chciałby zawłaszczyć jakąś część tego gruntu, to – interpretując warunek Locke’a literalnie – mógłby on zająć działkę o powierzchni 3 ha. Wtedy pozostałe osoby miałyby do podziału dla siebie 9 ha. Załóżmy dalej, że z zawłaszczonych 3 ha A uzyskuje produkty, które zaspokajają tylko potrzeby jego rodziny. Przyjmijmy, że B, C i D nie zawłaszczają pozostałej części gruntu i leży on odłogiem. B, C i D nie mają się więc gorzej niż przed zawłaszczeniem przez A swojej działki. Jeśli jednak A zawłaszczyłby całe 12 ha, lecz z tych 12 ha uzyskałby produkty zapewniające B, C i D lepsze warunki życia niż te, które mieli, gdy A zawłaszczył tylko 3 ha, to takie zawłaszczenie byłoby na gruncie teorii Locke usprawiedliwione (zob. J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 37, s. 188).

równie dobrego”⁴⁷. Waldron zakłada, że restryktywne rozumienie warunku: „wystarczająca ilość równie dobrego dla innych”, sprzeczne jest z intencją Locke’a, mówiącą z kolei o boskim obowiązku zachowania samego siebie⁴⁸. Jeśli bowiem zawłaszczam coś w sytuacji, w której stawką jest moje życie, nie muszę zważać na to, czy w wyniku mojego zawłaszczenia innym zostanie „wystarczająca ilość równie dobrego”. W tym wypadku boski obowiązek zachowania siebie przewyższa boski obowiązek zachowania innych.

Warunek nałożony przez Locke’a na pierwszego zawłaszczającego ma zapobiec także sytuacji, w której nie pozbawia on wprawdzie innych własności, lecz marnotrawi zawłaszczone dobra, godząc tym samym w ich interesy. Jeśli dojdzie do takiej sytuacji, zawłaszczone dobra, które nie zostają zużyte przez właściciela, stają się własnością wspólną. Marnotrawstwo nie znajduje u Locke’a usprawiedliwienia i stwierdza on, że jeśli na czyimś „gruncie gniła trawa lub niszczały owoce przez niego zasadzone, nie zbierane i nie przetwarzane na zapasy, to ta część gruntów, niezależnie od jej ogrodzenia, byłaby odtąd traktowana jako bezpańska i mogłaby przejść w czyjeś inne posiadanie”⁴⁹. Grunebaum twierdzi, że nie może być nic złego w zawłaszczeniu, które z jednej strony prowadzi do marnotrawstwa, lecz jednocześnie w jego wyniku pozostawia się innym wystarczająco dużo i takiej samej jakości⁵⁰. Wydaje się więc, że ostatecznym warunkiem przy zawłaszczeniu jest warunek niewyrządzenia w jego wyniku krzywd innym. W tym wypadku nie byłoby złym zawłaszczenie, w wyniku którego coś zostaje zmarnowane, lecz nie pogorszy to sytuacji innych. Powstaje jednak pytanie, czy, biorąc pod uwagę założenia Locke’a, człowiek nie jest także odpowiedzialny przed Bogiem za wykorzystanie zasobów, które dostał od niego w posiadanie. Jeśliby tak było, a wydaje się, że możliwa jest taka interpretacja Locke’a, wtedy ani kryterium „wystarczająco i takiej samej jakości”, ani kryterium „niekrzywdzenia innych” nie byłyby wystarczające. Jeśli bowiem np.

⁴⁷ J. Waldron, *Enough and as Good Left for Others*, „Philosophical Quarterly” 1979, vol. 29, nr 117, s. 321; J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 27, s. 182.

⁴⁸ J. Waldron, *Enough and as Good...*, s. 321, 326. Waldron utrzymuje, że tzw. warunek wystarczalności (zawłaszczenie jest sprawiedliwe, jeśli zostaje „wystarczająco dużo tak samo dobrego”, lub – w wersji Nozicka – zawłaszczenie nie pogarsza sytuacji innych) nie dotyczy możliwości zawłaszczania przez innych, lecz możliwości przeżycia przez innych. Mocniejszym *provisio* Locke’a byłby więc warunek mówiący, że żadne zawłaszczenie nie jest usprawiedliwione, jeśli czyni czyjeś możliwości przeżycia mniej prawdopodobnymi (zob. J. Waldron, *The Right to Private Property*, *op. cit.*, s. 216).

⁴⁹ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 36, s. 189-190. „Cokolwiek znajduje się już poza tym i przekracza jego udział, należy do innych” (*ibidem*, par. 31, s. 184.)

⁵⁰ Zob. J.O. Grunebaum, *op. cit.*, s. 63.

ktoś na kawałku ziemi zawłaszczonym przez siebie w sprawiedliwy sposób zajmuje się „produkcją” owoców, których smak jest na tyle dziwny, że tylko on znajduje w nich upodobanie, a ziemia, na której je uprawia nadaje się tylko do tego celu, to czy w przypadku nadmiernej „produkcji” owych owoców, które ulegną zepsuciu, można powiedzieć, iż krzywdzi on kogoś, postępuje nierozsądnie i nieuczciwie, czy też raczej, że grzeszy wobec Boga? Częściową odpowiedź na tę wątpliwość można znaleźć u Locke’a w zakończeniu paragrafu 37, kiedy pisze on o marnotrawstwie jako o „przestępstwie przeciw powszechnemu prawu natury”⁵¹. Zmarnowanie czegoś zasługuje na karę, gdyż takim postępowaniem człowiek: „Naruszałby bowiem udział swego sąsiada, gdyż nie był uprawniony do niczego więcej niż wymagało tego zużycie ich przez niego samego dla zapewnienia mu wygod życia”⁵². Locke zakłada, że ziemia i jej plony mają być wykorzystane także z pożytkiem dla innych, a z chwilą, gdy przestają one być przedmiotami użytecznymi, przestają też – na mocy definicji – stanowić czyjaś własność i stają się własnością wspólną. Interes własny nie może stać w sprzeczności z pierwotnym prawem każdego do tego, co mu się należy ze względu na utrzymanie się przy życiu i jego wygody. Wydaje się, że można zaproponować następującą hierarchizację, która oddaje intencję Locke’a w kwestii uzasadnionego zawłaszczenia. Ogólnie należałoby przyjąć, że przy zawłaszczeniu (zakładając oczywiście, że nie zostają naruszone wcześniej nabyte prawa innych osób), należy zważać na wolę Boga, który uczynił człowieka istotą racjonalną oraz odpowiedzialną za utrzymanie przy życiu siebie i innych. Oznacza to po pierwsze, że należy zawłaszczać tylko tyle, ile jest się w stanie racjonalnie wykorzystać. Jeśli w wyniku takiego zawłaszczenia inni nie mają się gorzej, to jest ono uzasadnione i doskonałe. Drugie co do doskonałości byłoby zawłaszczenie, w którym jednostka zawłaszcza więcej niż może wykorzystać (część rzeczy marnuje się), lecz w jego wyniku nie pogarsza się sytuacja innych. Trzecim rodzajem zawłaszczenia byłoby przejęcie czegoś na własność i racjonalne wykorzystanie tych zasobów, prowadzące jednak do pogorszenia

⁵¹ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 37, s. 189.

⁵² *Ibidem*, par. 37, s. 189. Locke zakazuje marnowania rzeczy, mając oczywiście świadomość, że niektóre z nich mogą ulec zepsuciu bez winy właściciela. Za marnowanie uważa Locke niewykorzystywanie czy bezmyślne niszczenie (zob. *ibidem*, par. 46, s. 195). Warunku dotyczącego zmarnowania dóbr nie należy interpretować w ten sposób, że każda widoczna nadwyżka czyichś dóbr staje się automatycznie dobrem wspólnym. Locke podkreśla, że dopóki jakieś dobro nie ulegnie faktycznie zmarnowaniu, dopóty jest ono czyjeś. Oznacza to, że niejako retrospektywnie (po zmarnowaniu jakiegoś dobra) można orzec, iż ktoś nie miał do niego prawa (zob. J. Waldron, *The Right to Private Property*, *op. cit.*, s. 219).

sytuacji innych. Wreszcie czwartym i najgorszym rodzajem wejścia w posiadanie czegoś byłoby zawłaszczenie, w którego wyniku z jednej strony dochodzi do zmarnowania zawłaszczonych rzeczy, a z drugiej do pogorszenia sytuacji innych.

Niejasności rodzi także samo sformułowanie „wystarczająca ilość równie dobrego”. Po pierwsze, w społeczeństwie o dużej liczbie ludności pozostawienie każdemu wystarczającej ilości równie dobrych zasobów może prowadzić do sytuacji, w której jednostki bardziej przedsiębiorcze dostaną proporcjonalnie mniej, a to z kolei odbije się na życiu całej społeczności. Nie jest bowiem bez znaczenia, czy zasoby trafiają do ludzi przedsiębiorczych, czy do nieudaczników. Po drugie, Locke nie precyzuje, o jakie zasoby chodzi. Problem ten dostrzega Becker, który uważa, że w sytuacji konkurencji zawłaszczanie ziemi spowoduje, iż niektórym nie pozostanie wystarczająco dużo odpowiednich zasobów. Proponuje więc, aby Locke’owski warunek rozciągnąć na „co najmniej główne środki produkcji”⁵³. Przy takim rozumieniu koncepcji Locke’a, jak argumentuje Becker: „Ziemia, inne naturalne zasoby, główne środki produkcji (źródła energii, transport, komunikacja, przemysł ciężki...) nie mogą być własnością prywatną. Jeśli są nabyte jako prywatne, to albo inni zostali ich pozbawieni, albo znaleźli się w gorszym położeniu”⁵⁴. Takie wnioski, do których może prowadzić teoria Locke’a, stanowią, jak zauważa Becker, podstawę dla socjalizmu⁵⁵.

Dla Rothbarda jakiegokolwiek ograniczenia nałożone na własność, a nie wynikające z aksjomatu nieagresji, są nie do przyjęcia. „Trudno pojąć – pisze Rothbard – dlaczego noworodek w Pakistanie miałby posiadać moralne prawo do częściowego udziału we własności kawałka ziemi w stanie Iowa, który ktoś właśnie przekształcił w pole zboża – i oczywiście *vice versa* w przypadku noworodka z Iowa i pola w Pakistanie. Ziemia w swoim pierwotnym stanie jest nieużywana i niczyja”⁵⁶. *Proviso* Locke’a ograniczające możliwość zawłaszczania prowadzi, zdaniem Rothbarda, do sytuacji, w której każde zawłaszczenie musiałby zostać poprzedzone kalkulacją dotyczącą sytuacji innych osób powstałej

⁵³ L.C. Becker, *op. cit.*, s. 43.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*. Także niektórzy współcześni libertarianie sytuują koncepcję własności Locke’a po lewej stronie politycznego spektrum. Tak czyni np. Peter Vallentyne w *Left Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate*, Palgrave 2000, s. 1. Z kolei B.H. Fried pisze wprost o lewicowym lockizmie (zob. B.H. Fried, *Left-Libertarianism: A Review Essay*, „Philosophy and Public Affairs” 2004, 32/1, s. 68). Christman jest przekonany, że jeśli na pierwotny akt zawłaszczenia nałożone zostają jakieś dystrybucyjne ograniczenia, to usprawiedliwione są także późniejsze dystrybucyjne restrykcje (J. Christman, *The Myth of Property, op. cit.*, s. 66).

⁵⁶ M.N. Rothbard, *O nową wolność, op. cit.*, s. 59.

w wyniku owego aktu. Po pierwsze, jest to jednak praktycznie niemożliwe – nikt bowiem nie jest w stanie oszacować wszelkich konsekwencji związanych z zawłaszczeniem czegoś, a po drugie, teoretycznie nieuzasadnione – aby bowiem wiedzieć, co oznacza pogorszenie sytuacji kogoś, musielibyśmy odwołać się do jakiegoś systemu wartości, na który nie wszyscy muszą się wszakże zgadzać⁵⁷. Poza tym, jeśli – jak utrzymuje Rothbard zgodnie z tradycją austriackiej szkoły ekonomicznej – wartość jest korelatem subiektywnych preferencji jednostek, to jakiegokolwiek porównywanie subiektywnych użyteczności nie jest możliwe.

Różnica w kwestii sprawiedliwego zawłaszczenia między Lockiem a Rothbardem wyraża się w założeniu Locke'a, że tylko permanentna praca na zawłaszczonej ziemi podtrzymuje niejako tytuł własności w stosunku do niej, podczas gdy Rothbard uważa, że pierwotny akt złączenia z czymś swojej pracy wystarczy do nabycia tej rzeczy na własność, bez względu na to, czy jest ona później używana, czy nie⁵⁸.

4. Locke przyjmuje laborystyczną koncepcję wartości, pisząc, że praca/wysiłek stanowi proporcję 9/10 wartości każdej rzeczy⁵⁹. Teoria ta jest potrzebna Lockowi do usprawiedliwienia prywatnej własności. Jeśli bowiem czyjś wysiłek powoduje zmianę w świecie na lepsze, to ma on prawo do rzeczy, którą wydobyl ze stanu natury. Locke zakłada tu, iż praca i wysiłek z nią związany stanowią konieczny choć niewystarczający warunek zawłaszczenia. Jeśli przekształcanie świata odbywałoby się w odwrotnych proporcjach (wkład człowieka wynosiłby jedną część na dziesięć, a pozostałą „pracę” wykonywałaby przyroda), to trudniej byłoby mu usprawiedliwić prywatne zawłaszczanie. Locke zwiększa stopniowo te proporcje na korzyść pracy (99/100 i 999/1000)⁶⁰, aby przyznać: „To, że jakkolwiek chleb jest więcej wart niż żółędzie, wino niż woda, a sukno i jedwabie niż skóry i mech, w całości wynika z pracy i pracowitości

⁵⁷ Na przykład co do tego, że życie jest największą wartością.

⁵⁸ Można by postawić zarzut, że czym innym jest nieużywany zegarek schowany do szuflady, a czym innym zawłaszczona, lecz leżąca obecnie odłogiem ziemia. W tym pierwszym wypadku brak nieużywanego zegarka na rynku nie pogarsza sytuacji innych, podczas gdy brak ziemi – tak. Ta argumentacja oddaje jedynie stanowisko Locke'a, a nie Rothbarda, według którego zawłaszczający w sprawiedliwy sposób ziemię nie ma żadnego pozytywnego obowiązku w stosunku do innych.

⁵⁹ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 40, s. 191. W teorii wartości opartej na pracy zakłada się, że o wartości wytworzonej rzeczy decyduje ilość włożonej w jej wytworzenie pracy. Zwolennikami takiej teorii byli m.in. Adam Smith i Karol Marks. Rothbard przypisuje Locke'owi nie tyle laborystyczną teorię wartości, co jedynie laborystyczną teorię dotyczącą pochodzenia własności (zob. M.N. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith*, op. cit., t. I, s. 57, 317). Wydaje się jednak, że w koncepcji Locke'a praca jest zarazem źródłem własności, jak i wartości rzeczy.

⁶⁰ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 41, s. 191; par. 43, s. 193.

[podkr. D.J.]”⁶¹. Locke nie wydaje się jednak w tej kwestii do końca konsekwentny. W *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money* pisze bowiem: „Naturalna wewnętrzna wartość każdej rzeczy polega na jej zdatności do zaspokojenia tego, co konieczne i odpowiednie dla ludzkiego życia, i oczywiście jest wyższa im wyższe są potrzeby, które zaspokaja”⁶². Dodaje też, że o wewnętrznej wartości rzeczy decyduje jej użyteczność dla życia człowieka⁶³, natomiast bycie danej rzeczy użyteczną nie powoduje wzrostu jej ceny⁶⁴. Z jednej więc strony wartość danej rzeczy zależy, według Locke’a, od włożonej w nią pracy, a z drugiej – od zdatności danej rzeczy do zaspokajania ludzkich potrzeb. To drugie rozumienie mogłoby wskazywać na subiektywistyczną – a więc zgodną z Rothbardowską – koncepcję wartości, gdyby nie to, że Locke pisze wyraźnie o „wewnętrznej wartości rzeczy”, co uniemożliwia konsekwentne rozumienie wartości w kategoriach subiektywnych⁶⁵.

Dla Rothbarda, wartość danej rzeczy mierzona jest wyłącznie subiektywną preferencją jednostki i nie ma nic wspólnego z włożoną w daną rzecz pracą.

O ile więc Rothbard byłby gotów przyznać, że praca stanowi warunek zawłaszczenia, o tyle nie zgodziłby się ze stwierdzeniem, iż praca stanowi o wartości rzeczy⁶⁶. Klasyczne teorie ekonomiczne głosiły, że „wartość dóbr wynika

⁶¹ *Ibidem*, par. 42, s. 192. Wydaje się, że przykłady nie są dość szczęśliwie dobrane przez Locke’a. W przypadku bowiem akurat wina i chleba sporą część pracy „wykonuje przyroda”. Locke przyznaje, że jest różnica między wytworzeniem chleba (liczba zaangażowanych osób i czynności) i zebraniem żołądki z ziemi. W tym drugim przypadku laborystyczna teoria wartości zdaje się sprawdzać w mniejszym stopniu. Dlatego, jak zauważa Waldron, paradoksalnie bardziej problematyczne staje się zawłaszczenie żołądki niż kawałka ziemi, którą się uprawia (zob. J. Waldron, *The Right to Private Property*, *op. cit.*, s. 193).

⁶² J. Locke, *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*, London 1692, s. 65, za: M. Grice-Hutchinson, *Early Economic Thought in Spain*, Londond 1978, s. 113-114.

⁶³ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 37, s. 188. Teorię tę Locke odnosi tylko do wartości użytkowej danej rzeczy, a nie do jej wartości wymiennej. Nie przesądza zatem, do jakich wymian będzie dochodziło na rynku, tzn. czy będą one miały jakiś proporcjonalny charakter (zob. J. Waldron, *The Right to Private Property*, *op. cit.*, s. 192). Wartość pochodząca z 9/10 pracy włożonej w zerwanie jabłka i wartość pochodząca z 9/10 pracy włożonej w wybudowanie domu to nie to samo.

⁶⁴ J. Locke, *Some Considerations...*, s. 62, za: M. Grice-Hutchinson, *Early Economic Thought in Spain*, *op. cit.*, s. 114.

⁶⁵ Laborystyczna teoria własności Locke’a napotyka na wszystkie trudności, z którymi nie potrafiła sobie poradzić dwa wieki później teoria Marksa. Na przykład w sytuacji, kiedy do powstania danego dobra przyczyniło się więcej osób i każda z nich „włożyła pracę swoich rąk” w jego wytworzenie, powstaje problem, jaka część danej rzeczy należy do poszczególnych osób. Jak pisze Day, o ile zasadne jest mówienie, że osoba A pracowała dwa razy dłużej niż osoba B przy wytworzeniu danej rzeczy, to nie ma sensu stwierdzenie, iż osoba A pracowała dwa razy ciężej niż osoba B (zob. J.P. Day, *op. cit.*, s. 211).

⁶⁶ Jeśli na zawłaszczonym przez siebie gruncie uprawiam rośliny, których nikt nie chce nabyć, a i ja sam nie mogę ich do niczego zużyć, to nie posiadają one żadnej wartości. Nie ma przy tym znaczenia, czy będziemy w tym wypadku mówić tylko o wartości wymiennej, a nie użytkowej. Wino nie posiada wartości użytkowej (i wymiennej) dlatego, że ktoś je wyprodukował (jeśli zawierałoby np. tyle garbników, że nie

z kosztów lub wyrzeczeń poniesionych w celu uzyskania tego dobra w przeszłości. „Tymczasem – jak pisze Rothbard – wartość dobra może wynikać tylko z terażniejszej chęci skorzystania z niego lub terażniejszych oczekiwań, że będzie to dobro można sprzedać w przyszłości”⁶⁷. Tak więc „człowiek może kupić ciastko, które okaże się dla niego niesmaczne. *Ex ante* (oczekiwana) użyteczność ciastka była wyższa niż użyteczność krańcowa pieniędzy na nie wydanych; *ex post* człowiek stwierdza, że pomylił się i gdyby miał to uczynić ponownie, nie kupiłby tego ciastka. Konsument ponosi odpowiedzialność za dokonanie zakupu i poniesie stratę, albo zyska, w wyniku dobrowolnej transakcji. Oczywiście, nikt nie może cofnąć się w czasie, ale może wykorzystać swą wiedzę, by np. uniknąć kupienia podobnego ciastka w przyszłości. Powinno być oczywiste, że ciastko, gdy już zostanie zakupione, może nie mieć żadnej wartości, choć jego posiadacz zapłacił za nie kilka granów złota. Ale koszt poniesiony w przeszłości nie przydaje żadnej wartości ciastku obecnie”⁶⁸. Według Rothbarda, rzecz czerpie swą wartość ze swej przydatności do zaspokojenia czyjegoś pragnienia w danym czasie. Gdyby o wartości danej rzeczy decydował wkład pracy w nią włożony, to jej wartość musiałaby być niezmienna. Wartość rzeczy jest jednak czymś zmiennym; ta sama rzecz w różnym czasie może mieć bowiem dla kogoś różną wartość⁶⁹.

5. Locke pisze, że naturalna wolność człowieka oznacza bycie wolnym „od jakiegokolwiek nadrzędnej władzy na ziemi i niepodleganie w zasadach swojego postępowania woli bądź władzy ustawodawczej żadnego człowieka, a tylko prawu natury”⁷⁰, sugerując tym samym możliwość istnienia systemu bezpieczeństwa. Jednocześnie dodaje, że wola, której nie powinien podlegać żaden człowiek, ma być „zmienna, niepewna, nieznaną i arbitralną”, co z kolei mogłoby prowadzić do, skądinąd Hayekowskiego, wniosku, iż podleganie „niezmiennej, znanej, pewnej i

nadawałoby się do picia, to nie posiadałoby żadnej wartości użytkowej), lecz dlatego, że nadaje się do użycia, co znaczy, że istnieją osoby, które je piją.

⁶⁷ M.N. Rothbard, *Ekonomia wolnego rynku*, *op. cit.*, t. I, s. 431.

⁶⁸ *Ibidem*, t. I, s. 430-431.

⁶⁹ Ramon M. Lemos uważa, że Locke’owska laborystyczna teoria wartości nie odnosi się do ekonomicznego wymiaru rzeczy, lecz jedynie moralnego czy religijnego. Wartość, którą rzecz posiadałaby dzięki włożonej w nią pracy, byłaby więc wartością moralną *resp.* religijną (zob. R.M. Lemos, *Locke’s Theory of Property*, [w:] *John Locke. Critical Assessments*, R. Ashcraft (ed.), *op. cit.*, s. 347). Interpretacja Lemosy dotyczy jedynie tego, jaki charakter posiada wartość rzeczy, którą nabyła ona dzięki pracy. Charakter tej wartości jest jednak w tym wypadku rzeczą drugorzędną; istotne jest to, że według Locke’a, rzecz nabywa wartości dzięki włożonej w nią pracy.

⁷⁰ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 22, s. 178.

niearbitralnej władzy” jest usprawiedliwione⁷¹. Wydaje się, że taka właśnie jest intencja Locke’a.

Zdaniem Locke’a, przejście od stanu natury do stanu społecznego, w którym pojawia się rząd, odbywa się przez zrzeczenie się naturalnych praw do zachowania siebie i innych oraz prawa do karania na rzecz władzy politycznej⁷². W stanie natury każdy może być sędzią we własnej sprawie, co prowadzi do niepożądanych konsekwencji. W interpretacji Tully’ego pierwotne, naturalne zasady i reguły własności obowiązujące w stanie natury mają być zastąpione w społeczeństwie obywatelskim pozytywnymi prawami. Zasady te nie mogą być jednak sprzeczne z zasadami prawa naturalnego, a tym samym z wolą Boga. Wejście do społeczności oznacza bowiem wyzbycie się naturalnej władzy egzekwowania praw, lecz nie oznacza wyzbycia się praw w ogóle. Locke przyznaje, że w tym wypadku „rząd obywatelski jest właściwym środkiem na niedogodności stanu natury...”⁷³. Nie tylko kwestie prawne, lecz także własnościowe znajdują się w społeczeństwie obywatelskim w gestii rządu. Pozytywne prawa ustanowione w społeczeństwie obywatelskim wymuszają jednak na jednostkach podporządkowanie swojej własności społeczności. Jak pisze Locke: „Pod władzą rządów zaś uprawnienia do własności regulują prawa, a posiadanie gruntu jest określone przez pozytywne konstytucje”⁷⁴. Cel społeczności jest, według Locke’a, tożsamy z celem ludzi w stanie natury, a jest nim zachowanie ludzkości. Taki jest też cel rządu, który przekłada się z kolei na

⁷¹ *Ibidem*, par. 22, s. 179. Zob. też F.A. Hayek, *Konstytucja wolności*, rozdz. 9: *Przymus i państwo*, s. 141-154.

⁷² Przyczyną zaś „dla której ludzie łączą się w społeczeństwa i opuszczają stan natury, jest uniknięcie stanu wojny” (J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 21, s. 177). Jak podkreśla Laslett, „stan natury jest już zarówno stanem społecznym, jak i politycznym. Stan społeczny nigdy nie wykracza całkowicie poza stan natury: przeciwieństwo to nie jest nigdy całkowite” (P. Laslett, *Introduction* [w:] J. Locke, *Two Treatises on Government*, Cambridge 1998, s. 100). Locke dopuszcza jednak możliwość pozostawania w zwykłym stanie natury. Są to relacje, w jakie wchodzi z sobą książęta i władcy niezależnych rządów, a także ludzie na bezludnej wyspie (zob. J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 14, s. 172-173). Właściwy stan natury ma miejsce wtedy, gdy „ludzie, kierując się rozumem, żyją razem na ziemi bez wspólnego zwierzchnika posiadającego autorytet sędziego” (*ibidem*, par. 19, s. 175). Locke czyni dystynkcję między zwykłym stanem natury, w którym występuje brak władzy politycznej i konflikt, a stanem właściwym idealnym, wzorcowym, który charakteryzuje brak konfliktu i panowanie rozumu. Rau wskazuje, że można odnieść wrażenie, iż „Locke, nie bacząc na własne rozróżnienie właściwego i zwykłego stanu natury, próbuje udowodnić historyczność właściwego stanu natury, którego koncepcja wyklucza istnienie jakiegokolwiek rządu. Zabieg ten ma jednak wyłącznie charakter polemiczny” (Z. Rau, *Umowa społeczna w doktrynie Johna Locke’a*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Z. Rau, M. Chmieliński (red.), Warszawa 2010, s. 135, przypis 77. Wydaje się jednak, że celem Locke’a, zawartym już w tytule jego pracy, jest ukazanie prawdziwej genezy rządu oraz zakresu jego działania.

⁷³ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 13, s. 171.

⁷⁴ *Ibidem*, par. 50, s. 197.

dobro publiczne i zachowanie własności⁷⁵. Ponieważ prawo natury, czyli wola boża obowiązuje także w stanie politycznym, wynika stąd wniosek, że rząd winien postępować zgodnie z nim, podporządkowując się tym samym obiektywnemu kryterium dobra moralnego⁷⁶.

Tully argumentuje, że w koncepcji Locke'a, pomimo iż jednostka staje się członkiem społeczeństwa w celu zachowania swojej własności (zagrożonej w wyniku pojawienia się pieniądza), warunkiem członkostwa jest zrzeczenie się przez nią naturalnej wolności, polegającej na czynieniu wszystkiego dla zachowania siebie i innych oraz zapewnieniu sobie i innym odpowiednich wygód⁷⁷. Jednostka, wstępując do społeczeństwa, wnosi do niego swoją własność, która staje się własnością wspólną, podlegającą konwencjonalnej dystrybucji⁷⁸. Zdaniem Tully'ego, własność w społeczeństwie jest traktowana inaczej niż w stanie natury – jest czymś konwencjonalnym i opartym na porozumieniu⁷⁹. Twierdzi on dalej, że według Locke'a moralnie uzasadniona forma własności w społeczeństwie obywatelskim jest prawnie regulowaną odmianą prywatnego właścicielstwa w stanie natury. Zadaniem legislatury jako instytucji powoływanej przez większość społeczeństwa jest, z jednej strony, egzekwowanie prawa natury, a z drugiej – regulacja własności. Regulowanie własności ma być środkiem do celu, którym jest dobro publiczne, czyli zachowanie ludzkości. W interpretacji Tully'ego dystrybucja własności w społeczeństwie obywatelskim przybiera konwencjonalny charakter⁸⁰.

Kluczowym momentem wyjaśniającym powstanie społeczeństwa i rządu wraz z jego kompetencjami jest pojawienie się pieniądza. Locke jest przekonany, że etap wymiany barterowej, charakterystyczny dla stanu natury, nie rodzi problemu nierówności (nie ma potrzeby gromadzenia dóbr ponad konieczną potrzebę)⁸¹. Problem nierówności powstaje w momencie, kiedy pojawia się możliwość gromadzenia dóbr ponad konieczną potrzebę. Taką możliwość stwarza nieniszczący i niepsujący się kruszec – pieniądz. Wraz z pojawieniem się

⁷⁵ *Ibidem*, par. 138, s. 262; par. 239, s. 335.

⁷⁶ Zob. J. Tully, *op. cit.*, s. 101.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 164.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 165. Locke pisze również: „(...) każdy człowiek wstępujący pierwszy raz do wspólnoty, łącząc się z nią, podporządkowuje jej również własność, którą dysponuje lub [którą – D.J.] dopiero zdobędzie (...)” (J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 120, s. 249). Z egalitarystycznymi interpretacjami Locke'a polemizuje G.A. Cohen, *Self-ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge 1995, rozdz. VII, s. 165-194.

⁷⁹ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 38, s. 189-190; par. 45, s. 194.

⁸⁰ J. Tully, *op. cit.*, s. 164.

⁸¹ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 36, s. 187; par. 48, s. 196-197.

pieniądza kruszcowego powstaje problem nierówności w bogactwie⁸². Locke uzasadnia pojawienie się pieniądza jako wynik przyjętej konwencji⁸³. Pieniądz, jego zdaniem, zostaje wprowadzony na mocy umowy w społeczeństwie przedpolitycznym i zaspokaja nienaturalne pragnienie gromadzenia dóbr ponad konieczną potrzebę⁸⁴. Fakt ten jest jednocześnie kluczowym elementem łączącym stan natury ze społeczeństwem obywatelskim. Przed wynalezieniem pieniądza człowiek pracował tylko dla zaspokojenia swoich potrzeb⁸⁵. W momencie kiedy pojawiają się pieniądze, niektórzy ludzie zaczynają uprawiać więcej ziemi niż to jest konieczne dla zaspokojenia ich naturalnych potrzeb, co prowadzi do nierówności w posiadanych zasobach⁸⁶. W wyniku wprowadzenia pieniądza rzeczy przestają mieć już wartość jedynie ze względu na swoją użyteczność, a nabierają ją przez wzgląd na możliwość wymiany na pieniądze⁸⁷. Pieniądze uzyskane w wyniku sprzedaży dóbr, niesłużące już jedynie do zaspokajania bieżących i koniecznych potrzeb, stają się przyczyną gromadzenia dóbr ponad konieczną potrzebę. Z argumentacji Locke'a wyłania się obraz, w którym przed wprowadzeniem pieniądza działanie człowieka motywowane było jedynie zaspokojeniem naturalnych potrzeb i wygod⁸⁸; po jego zaś wprowadzeniu motywacją stała się chęć posiadania więcej niż wynikałoby to z naturalnych potrzeb. Pojawienie się pieniądza powoduje zniesienie naturalnych ograniczeń dotyczących praw własności⁸⁹. W związku z tym, że „zmonetaryzowany” stan natury prowadzi do nierówności, muszą być one regulowane przez rząd *via*

⁸² Tully twierdzi, że nadrzędnym celem rozdziału o własności w *Drugim traktacie o rządzie* jest wskazanie na czynnik, którego pojawienie się zmotywuje ludzi do poszukiwania satysfakcjonującej ochrony w postaci instytucji rządu. Tym czynnikiem ma być pieniądz (zob. J. Tully, *op. cit.*, s. 146-147). „Problem” nierówności majątku pojawia się tam, gdzie mamy do czynienia z nierównością w ilości i jakości posiadanych dóbr. Pojawienie się pieniądza kruszcowego nie jest tu jednak niezbędne. Zauważmy, że bogactwo można pomnażać poprzez gromadzenie niepsujących się dóbr i wymianę ich na inne. Te niepsujące się dobra będą oczywiście pełniły rolę pieniądza, nie będąc jednak pieniądzem kruszcowym (zob. J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 46, s. 196). Z drugiej strony, gromadzone, ale nie inwestowane pieniądze, ulegając z czasem dewaluacji, także, w przerośni, ulegają zepsuciu.

⁸³ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 36, s. 188; par. 47, s. 196; par. 50, s. 197.

⁸⁴ *Ibidem*, par. 48, s. 196. Locke uważa, że pieniądz nie jest dobrem naturalnym, lecz sztucznym. „Zabrane pieniądze oraz inne podobne bogactwa i skarby nie są dobrami natury, mają wartość nadaną nie przez naturę, ale przypisaną przez ludzką fantazję i wyobraźnię” (J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 184, s. 297). Zob. także Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Wrocław 1953, 1257a, s. 21.

⁸⁵ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 48, s. 196. Locke zakłada tu racjonalność człowieka, który wie, że gromadzenie ponad konieczną potrzebę rzeczy, które i tak ulegną zniszczeniu, jest nieracjonalne.

⁸⁶ *Ibidem*, par. 50, s. 197.

⁸⁷ J. Tully, *op. cit.*, s. 148; J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 36-38, 40-41, 48-49.

⁸⁸ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 36, s. 187.

⁸⁹ Zob. C.B. Macpherson, *op. cit.*, s. 203-204.

stanowione prawo⁹⁰.

Waldron, broniąc tradycyjnej interpretacji Locke'a, a tym samym odrzucając interpretację Tully'ego, twierdzi, że jeśli wraz z wstąpieniem do społeczeństwa zmieniłby się status praw z naturalnych na konwencjonalne, to wtedy ograniczenia nałożone na rząd nie miałyby żadnej siły wiążącej; rząd nie byłby związany żadnym prawem naturalnym⁹¹. Waldron proponuje rozwiązanie nawiązujące do Kanta i mówiące, że prawa własności w stanie natury są prowizoryczne czy przechodnie (*provisional, transitional*) i jako takie wymagają potwierdzenia przez prawa ustanowione w społeczeństwie obywatelskim. Taka ratyfikacja nie może prowadzić jednak do unieważnienia tych praw⁹². Tully natomiast uważa, że w koncepcji Locke'a rząd ma prawo dysponowania własnością nabytą przez jednostki przed przystąpieniem do społeczeństwa. Z kolei Waldron podkreśla, że tekst Locke'a nie pozwala na taką interpretację. Po pierwsze, jak sugeruje Waldron, fragmenty, na które powołuje się Tully, nie mogą być interpretowane jako odnoszące się do relacji własnościowych pomiędzy jednostkami w społeczeństwie obywatelskim, lecz jedynie do relacji pomiędzy społeczeństwem obywatelskim a tym, co poza nim. Locke, według Waldrona, kiedy dopuszcza ingerencję rządu w kwestie własnościowe, ma na myśli tylko te zasoby, które jeszcze nie zostały przez nikogo zawłaszczone, a wchodzi czy też mogą zostać włączone w granice społeczeństwa obywatelskiego. Rząd decydowałby więc tu o własności, która jest niczyja, a nie o tej, z którą członkowie społeczeństwa obywatelskiego wchodzi do niego⁹³. Analiza Waldrona nie oddaje ani stanu faktycznego, znajdującego potwierdzenie w tekście Locke'a, ani intencji i ducha Locke'owskiej koncepcji własności. Locke, co stwierdza zresztą sam Waldron, używa terminu własność w dwóch znaczeniach: wąskim

⁹⁰ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 3, s. 164. Tully uważa, że według Locke'a pieniąż ma destruktywny wpływ na człowieka, gdyż wzmaga w nim chciwość. Z kolei Snyder, przyznając rację Tully'emu, twierdzi, że pieniąż w teorii Locke'a pełni również pozytywną rolę, gdyż – przyczyniając się do pomnażania bogactwa – pomaga w spełnieniu boskiego obowiązku zachowania ludzkości (Snyder D.C., *Locke on Natural Law and Property Rights*, [w:] *John Locke. Critical Assessments*, op. cit., s. 376-377).

⁹¹ J. Waldron, *The Right to Private Property*, op. cit., s. 235.

⁹² Waldron krytykuje Tully'ego, przypisując mu pogląd, że własność prywatna nie istnieje w stanie natury, a – będąc wytworem społeczeństwa obywatelskiego – może być zawsze redystrybuowana ze względu na dobro publiczne. Waldron utrzymuje, że własność prywatna nie służy przede wszystkim dobru publicznemu (choć Locke tego oczywiście nie neguje), lecz jest czymś, co wniesione przez każdą jednostkę do społeczeństwa jest przez to społeczeństwo chronione – dla tej ochrony zostało ono ustanowione (zob. J. Waldron, *The Right to Private Property*, op. cit., s. 137). Wydaje się, że Waldron niedokładnie interpretuje myśl Tully'ego. Tully pokazuje bowiem, jak w stanie natury dochodzi do prywatyzacji dobra wspólnego, a następnie – w wyniku pojawienia się pieniążka – do pomnażania własności prywatnej.

⁹³ J. Waldron, *The Right to Private Property*, op. cit., s. 236-237.

odnoszącym się jedynie do majątku i szerokim zawierającym także pojęcie życia i wolności⁹⁴. Jeśli więc, jak pisze Locke, społeczeństwo obywatelskie powstało w celu obrony własności, czyli także życia i wolności wszystkich jego członków, to oznacza to, że w połączeniu z obowiązkiem zachowania ludzkości, w szczególności, w sytuacji, w której czyjeś życie lub wolność są zagrożone, własność innych może być poświęcona.

Założmy, iż mamy do czynienia z sytuacją, w której społeczeństwo tworzy dziesięć osób, z czego trzy przystępują do niego ze znacznie większymi majątkami (prywatną własnością powstałą w stanie natury) niż pozostali. Przyjmijmy, że *A*, *B* i *C* są bardzo bogatymi ludźmi, *D*, *E*, *F* średnio zamożnymi, a pozostałe osoby żyją na krawędzi ubóstwa. Założmy dalej, że grunty posiadane przez *A*, *B* i *C* stanowią 75%, a *D*, *E* i *F* 25% całego obszaru tworzącego się społeczeństwa, pozostałe osoby zaś nie mają nic. Przypuśćmy, że owo społeczeństwo może zawłaszczyć jeszcze dla siebie obszar o wielkości 1% wszystkich gruntów należących uprzednio do niego. W myśl interpretacji Waldrona nowo powstały rząd będzie miał prawo decydowania jedynie o tym 1%, nie zważając na dysproporcje pomiędzy majątkiem członków społeczeństwa, uniemożliwiające niektórym z nich prowadzenie godnego życia. Wydaje się jednak, że obowiązek nałożony przez Boga na człowieka, mówiący o utrzymaniu przy życiu siebie i innych, wymagałby w tym wypadku nie tylko dystrybucji owego 1%, lecz jakiejś części własności należącej do *A*, *B*, *C*, a być może także *D*, *E* i *F*.

Drugi kontrargument wysuwany przeciwko interpretacji Tully'ego odwołuje się do terminologii używanej przez Locke'a. Zdaniem Waldrona, Locke nigdzie nie pisze o tym, że w społeczeństwach to rząd nadaje prawa własności. Utrzymuje on, że w cywilizowanych społeczeństwach posiadanie własności jest jedynie „określane”, „regulowane” czy „ustalane” przez prawo pozytywne⁹⁵. Tezę Waldrona ma potwierdzać zdanie Locke'a, w którym mówi on, że jeśli wraz ze wstąpieniem do społeczeństwa jednostki traciłyby prawa własności, to traciłyby

⁹⁴ Zob. J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 87, s. 222.

⁹⁵ J. Waldron, *The Right to Private Property*, *op. cit.*, s. 238; J. Locke, *The Second Treatise of Government*, [w:] idem, *Two Treatises of Government*, P. Laslett (ed.), Cambridge 1998, par. 30, s. 289. Czytamy tu: „the Civiliz'd part of Mankind (...) have made and multipl'd positive Laws to determin'd Property”. W przekładzie polskim fragment ten brzmi: „Także wśród tych, których zalicza się do cywilizowanej części rodzaju ludzkiego, którzy ustanowili i pomnożyli prawa pozytywne dotyczące własności” (J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, par. 30, s. 183).

coś, co miałyby być celem tego aktu⁹⁶. Skoro, argumentuje Waldron, podstawowym prawem, na którym Locke opiera swoją koncepcję, jest ogólne prawo (*general right*) każdego człowieka do utrzymania się przy życiu, to nie ma potrzeby czynienia praw konwencjonalnymi (tzn. ustalonymi przez rząd) w społeczeństwie po to, aby uchronić biednych przed wyzyskiem bogatych, jak pewnie chciałby tego Tully⁹⁷. Według Waldrona, prawo pozytywne nie kreuje więc nowych zasad czy uprawnień w kwestii własności, lecz jedynie „ustala” (*settle*)⁹⁸ prawa w stosunku do własności, która została zainicjowana przez pracę i przedsiębiorczość. To „ustalanie” oznacza, zdaniem Waldrona, ustanowienie precyzyjnych granic własności, systemu tytułów własności, który eliminowałby niepotrzebne dyskusje, oraz powołanie instytucji (prawnych, wykonawczych i administracyjnych) mających rozwiązywać problemy własnościowe. Także „regulacja”⁹⁹, o której pisze Locke, nie ma, zdaniem Waldrona, kreatywnego charakteru, a jedynie „reguluje” własność obywateli¹⁰⁰. Regulacja ta, jak twierdzi Waldron, nie polega jednak na konfiskacie ani na redystrybucji, do której rząd nie ma prawa¹⁰¹. Będąc precyzyjnym, należałoby stwierdzić, iż Locke w cytowanym przez Waldrona paragrafie 139. zakazuje faktycznie rządowi konfiskaty własności swoich obywateli, lecz nie redystrybucji. Pisze mianowicie: „Książę bądź senat, chociaż mogą mieć władzę stanowienia praw dla określenia własności wśród poddanych, nie mogą nigdy mieć żadnej władzy pozbawienia poddanych części lub całości ich własności bez ich zgody [podkr. D.J.]”¹⁰². Nie

⁹⁶ J. Waldron, *The Right to Private Property*, *op. cit.*, s. 239. Zob. też J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 138, s. 262. W paragrafie 120 pisze Locke, że każdy, „łącząc się ze wspólnotą, podporządkowuje jej również własność, którą dysponuje lub dopiero zdobędzie” (*ibidem*, s. 249).

⁹⁷ J. Waldron, *The Right to Private Property*, *op. cit.*, s. 232-241. Locke nie wydaje się jednak być obrońcą ubogich *resp.* klasy pracującej (*wage labourers*). Po pierwsze, uważa, że osłabienie dyscypliny i zepsucie obyczajów wśród tej klasy ludzi jest przyczyną wzrastającego bezrobocia (zob. H.R. Fox Bourne, *The Life of John Locke*, London 1876, vol. II, s. 378; M. Cranston *John Locke: a Biography*, s. 424-425, za: J. Waldron, *The Right to Private Property*, *op. cit.*, s. 139). Po drugie, Locke nie uważa tych ludzi za odpowiednio racjonalnych, aby sami mogli kierować swoim postępowaniem i uczestniczyć w życiu politycznym. Jedyną rzeczą, do której są zdolni samodzielnie, to bunt, w którym niszczą wszystko bez opamiętania (zob. *Some Considerations...*, za: C.B. Macpherson, *op. cit.*, s. 223, 230).

⁹⁸ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 38, s. 190; par. 45, s. 194. W przekładzie polskim raz występuje wyrażenie: „(...) określając własnymi prawami granice własności” (s. 190), raz „ustanawiały własność”, a jeszcze w innym miejscu: „ustanowili własność” (s. 194). W wydaniu angielskim mamy jeden termin – *settle* (zob. J. Locke, *Two Treatises of Government*, s. 295, 299).

⁹⁹ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 139, s. 263. W polskim tekście: „władza stanowienia praw dla określenia własności”, w tekście angielskim: „power to make laws for the regulating of Property” (J. Locke, *Two Treatises of Government*, s. 361).

¹⁰⁰ „Prawa regulowały własność prywatnych osób (...)” (*ibidem*, par. 45, s. 195).

¹⁰¹ J. Waldron, *The Right to Private Property*, s. 234. Zob. też J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 139, s. 263.

¹⁰² J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 139, s. 263. W oryginale: „...the Prince Or Senate, however it

zezwała bowiem rządowi na przywłaszczenie sobie własności obywateli bez ich zgody, ale nie zakazuje, przynajmniej wprost, przekazywania własności od jednych obywateli do drugich. W *Eseju o tolerancji* Locke pisze o tym wyraźnie: „Jako że rząd jest władny ustanowić sposoby przenoszenia własności od jednych do drugich, winien je tak ustanowić, aby były one powszechne, równe, pozbawione przemocy i prowadziły do dobrobytu społeczeństwa”¹⁰³. Z naszą interpretacją poglądów Locke’a zgadza się także Simmons, który przyznaje, że: „kiedy olbrzymie posiadłości jednych uniemożliwiają innym bycie niezależnym, wtedy są one czymś nieuzasadnionym; rządy muszą wtedy temu zaradzić (...) albo poprzez uczynienie pewnych posiadłości na powrót wspólnymi, albo poprzez restrukturyzację systemu zatrudnienia w taki sposób, który umożliwić każdej osobie prowadzenie niezależnego i umiarkowanie komfortowego (niekoniecznie w równym stopniu) życia”¹⁰⁴. Redystrybucyjne uprawnienia władzy przypisane jej przez Locke’a dostrzega także Rau, który pisze: „W sytuacji, kiedy własność przestaje wyrażać ideę naturalnej wspólnoty, zadaniem władzy politycznej jest ustanowienie takich konwencjonalnych zasad, które przywrócą poprzedni moralny wymiar własności jako środka zachowania rodzaju ludzkiego”¹⁰⁵. Również Nozick zauważa, powołując się na paragrafy: 116, 117 i 120 z *Drugiego traktatu o rządzie*, że „Locke w sposób nieuprawniony z tego, że ktoś pragnie, aby społeczeństwo gwarantowało i chroniło jego własność, wnosi, że człowiek ów godzi się, aby społeczeństwo sprawowało pełną jurysdykcję nad jego własnością [podkr. D.J.]”¹⁰⁶. Locke podkreśla wprawdzie, iż władza nie może pozbawić nikogo jego ziemskich rzeczy i przekazać je innym z powodu, który „nie ma związku z celem rządu obywatelskiego”¹⁰⁷. Jeśli jednak celem rządu jest zachowanie członków społeczeństwa przy życiu i zapewnienie im wygod, to logicznym byłoby wysunięcie wniosku, że w sytuacji, kiedy niemożliwe jest zapewnienie jednym obywatelom środków do wygodnego życia bez

May have Power to make Laws for the regulating of Property between the Subjects one amongst another, yet can never have a Power to Take to themselves the whole or any part of the Subjects Property, without their consent” (*Two Treatises on Government*, Cambridge 1998, s. 361).

¹⁰³ J. Locke, *An Essay Concerning Toleration*, [w:] idem, *Political Writings*, s. 196. Laslett w swoim komentarzu podkreśla, że Locke nigdy nie odwołał tej wypowiedzi (zob. P. Laslett, *Introduction*, [w:] J. Locke, *Two Treatises on Government*, s. 105).

¹⁰⁴ A.J. Simmons, *op. cit.*, s. 314.

¹⁰⁵ Z. Rau, *Wstęp*, [w:] J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, s. LVI.

¹⁰⁶ R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa 1999, s. 412, przypis 9.

¹⁰⁷ Zob. J. Locke, *A Letter Concerning Toleration*, [w:] idem, *Political Writings*, s. 394.

wykorzystania własności prywatnej innych (nie tylko ziemi), pozbawienie tych drugich części własności nie jest niczym złym, a wręcz wymaganym.

Wydaje się więc, że rząd w koncepcji Locke'a ma przed sobą większe zadanie niż tylko, tradycyjnie przypisywaną mu, ochronę własności. W *Liście o tolerancji* czytamy bowiem: „Moim zdaniem, państwo, jako społeczność ludzi, zostało ustanowione wyłącznie dla zachowania i pomnażania dóbr doczesnych. Dobrami doczesnymi nazywam życie, wolność, całość i nietykalność ciała, jak również posiadanie dóbr materialnych, do których należą włości, pieniądze, sprzęty itd.”¹⁰⁸. Z tego wynika, że jeśli państwo ma dbać o „pomnażanie dóbr materialnych” swoich obywateli, to musi zapewniać środki do wygodnego (*comfort*) życia, tak aby każdy był w stanie pracować i cieszyć się owocami swojej pracy¹⁰⁹. Temu też celowi, jak się wydaje, ma służyć m.in. „zdobycie przez rząd i właściwe wykorzystanie gruntu”¹¹⁰. W liście do Richarda Kinga z 15 sierpnia 1703 r. Locke pisze, że rząd winien zajmować się takimi kwestiami, jak wojna i pokój, handel, zatrudnienie biednych i wszystkimi rzeczami, które dotyczą zarządzania dobrami publicznymi¹¹¹.

Tully, komentując koncepcję Locke'a, stwierdza, że „rząd jest zobowiązany do zapewnienia każdemu członkowi obywatelskich praw do życia, wolności w zachowaniu siebie i innych i do odpowiednich dóbr mających temu służyć”¹¹². Potwierdzają to następujące słowa Locke'a: „każdy musi mieć co jeść, co pić, w co się ubrać i czym ogrzać izbę. Tyle też należy mu się z zapasów królestwa niezależnie, czy pracuje, czy nie. (...) rzeczywista i właściwa pomoc biednym (...) polega na znalezieniu im pracy”¹¹³. Jeśli ten Locke'owski postulat nie miałby pozostać jedynie deklaracją, to rozwiązaniem, przynajmniej w teorii, musiałby być jakiś rodzaj państwa opiekuńczego. Do podobnych konkluzji dochodzi także Simmons, pisząc: „(...) stanowisko Locke'a wydaje się wymagać jakiegoś programu opieki społecznej (*social welfare*), zakładając, że prywatne datki będą niewystarczające”¹¹⁴. Z taką interpretacją Locke'a zgadza się także Grunebaum,

¹⁰⁸ J. Locke, *List o tolerancji*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1963, s. 7.

¹⁰⁹ J. Tully, *op. cit.*, s. 169.

¹¹⁰ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 42, s. 192.

¹¹¹ J. Locke, *The Works of John Locke. A New Edition Corrected. In Ten Volumes*, Aallen 1963, s. 308-309.

¹¹² J. Tully, *op. cit.*, s. 166.

¹¹³ Zob. J. Locke, *Draft of a Representation Containing a Scheme of Methods for the Employment of the Poor. Proposed by Mr Locke, the 26th October 1697*, [w:] idem, *Political Writings*, s. 452.

¹¹⁴ A.J. Simmons, *op. cit.*, s. 333. Podobny pogląd głosi także Ingram, kiedy pisze, że libertarianinowi, w przeciwieństwie do ortodoksyjnego zwolennika Locke'a (*orthodox Lockian*), trudno pogodzić ideę

który zauważa, że jeżeliby przyjąć założenia Locke'a mówiące o tym, że w społeczeństwie obywatelskim mają być chronione „życie, wolność i własność”, to jest to, jak się wydaje, nawet do pogodzenia z jakimiś formami socjalizmu¹¹⁵. Podobny pogląd znajdujemy u Lasletta, który pisze, że jeśli nie całkowity komunizm, to na pewno redystrybutywne opodatkowanie i być może nacjonalizacja mogą być usprawiedliwione na bazie założeń Locke'a¹¹⁶.

Na wspólnotowe korzenie teorii własności Locke'a wskazuje także Matthew H. Kramer, argumentując, że Locke'owska koncepcja winna być rozumiana w kategoriach komunitariańskich, a prawa jednostki w stanie natury jako jedynie pochodne wspólnotowych ideałów i celów ludzkości. Zdaniem Kramera, indywidualizm koncepcji Locke'a, stanowiący część radykalnego komunitaryzmu, podaje w wątpliwość wszelkie prywatne tytuły własności¹¹⁷. Prawa indywidualne istnieją o tyle, o ile przyczyniają się do realizacji wspólnych celów¹¹⁸. Według Kramera, Locke, jako zwolennik kolektywizmu, staje w obronie indywidualizmu¹¹⁹.

Bez względu na to, którą z interpretacji uznamy za właściwą, czy konwencjonalistyczną Tully'ego, czy tradycyjną Waldrona, czy komunitariańską Kramera, w każdym z tych przypadków mamy do czynienia z ograniczonym prawem własności w społeczeństwie obywatelskim¹²⁰. Praca i przedsiębiorczość jednostek nie stanowią – bez względu na skutki społeczne – wystarczającego

samoposiadania z ideą państwa opiekuńczego (zob. A. Ingram, *A Political Theory of Rights*, Oxford 2002, s. 53).

¹¹⁵ Zob. J.O. Grunebaum, *op. cit.*, s. 68. Także Ramon M. Lemos określa stanowisko Locke'a jako „umiarkowany socjalizm” (*modest socialism*), a samą koncepcję państwa jako „kapitalistyczne państwo dobrobytu” (*social welfare capitalism*), *Locke's Theory of Property*, *op. cit.*, s. 344. Lemos uważa, że na gruncie teorii Locke'a uzasadniony byłby progresywny podatek dochodowy, płaca minimalna czy zasiłki dla bezrobotnych (*ibidem*, s. 353). Jakkolwiek mówienie o socjalizmie w przypadku Locke'a byłoby nadużyciem, to jednak ograniczenia nakładane przez niego na własność mogą prowadzić do pewnej formy egalitaryzmu, a w konsekwencji do państwa opiekuńczego. Tezę tę potwierdza stanowisko Tully'ego, który twierdzi, że według Locke'a wytwórca nie ma prawa do całego produktu swojej pracy, gdyż musi pozostawić wystarczającą ilość „rzeczy niezbędnych dla społeczeństwa” (*Necessities of the public*; zob. J. Tully, *op. cit.*, s. 168). W tym kontekście uzasadnione jest porównanie przez B. H. Fried Locke'owskich ograniczeń nałożonych na prawo własności do „konia trojańskiego” (w stosunku do prawnicowego libertarianizmu; zob. B.H. Fried, *Left-Libertarianism...*, s. 69).

¹¹⁶ Laslett, *op. cit.*, s. 105.

¹¹⁷ M. Kramer, *John Locke and the Origins of Private Property: Philosophical Explorations of Individualism, Community, and Equality*, Cambridge 2004, s. 94.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. x.

¹¹⁹ *Ibidem*, s. 318. Kramer argumentuje, że zasada dająca pierwszeństwo realizacji własnych planów wobec planów innych osób nie daje wystarczających podstaw do ustalenia, który rodzaj postępowania i działania byłby dozwolony i wymagany.

¹²⁰ Przyznaje to także sam Waldron, stwierdzając, że prawa w społeczeństwie obywatelskim, choć nie są absolutne, to nie są także, jak chce tego Tully, konwencjonalne (zob. J. Waldron, *The Right to Private Property*, *op. cit.*, s. 241).

tytułu własności w społeczeństwie politycznym¹²¹.

Z naszego punktu widzenia każda z tych interpretacji sprowadza się do tego samego – w społeczeństwie obywatelskim jednostka nie posiada absolutnego prawa własności w stosunku do rzeczy, które nabyła w stanie natury. Zmiana, jaka następuje wraz z utworzeniem przez jednostki społeczeństwa obywatelskiego, polega na tym, że od tej pory rząd przejmuje rolę egzekutora praw naturalnych. Rola rządu nie sprowadza się więc jedynie do ochrony praw własności, lecz do zapewnienia wszystkim członkom społeczeństwa odpowiednich warunków do życia. Aby to uczynić, rząd winien mieć pełną kontrolę nad własnością swoich obywateli, co nie znaczy, iż każda jego ingerencja w nią będzie uzasadniona.

Przeprowadzone rozważania prowadzą do oczywistego wniosku, że stanowisko Rothbarda, odrzucającego jakiegokolwiek ograniczenia dotyczące własności, a także ideę rządu (nawet minimalnego) i stanowisko Locke'a, są tu nie do pogodzenia. Także pogląd na genezę rządu dzieli tych dwóch myślicieli.

Rząd w koncepcji Locke'a, wywiązując się ze swoich zadań, realizuje jednocześnie boski zamysł w stosunku do człowieka. Nie dziwi więc to, że Locke przypisuje rządowi boski charakter. „Bóg zaś – pisze – z pewnością po to powołał rząd, by ten powstrzymał gwałt i stronnictwo wśród ludzi”¹²², i dodaje, iż nie można twierdzić, że „wszelki rząd na świecie jest wynikiem siły i gwałtu”¹²³.

Boska geneza rządu nie znajduje jednak uzasadnienia w koncepcji Rothbarda, który przyjmuje za Oppenheimerem tezę głoszącą, że rządy państwowe powstawały w wyniku podboju, a do ich natury należy przemoc¹²⁴. Zwycięzcy zamiast grabieży i mordowania podbitej ludności wymuszają na niej stałą daninę. Jedynym celem władzy jest zatem ekonomiczny wyzysk poddanych. Państwo, pisze Rothbard, „jest organizacją, która próbuje utrzymać w społeczeństwie monopol na użycie siły i przemocy na określonym terytorium, a w szczególności jest jedyną organizacją funkcjonującą w społeczeństwie, która uzyskuje dochody nie ze składek lub opłat za jej usługi, ale przez

¹²¹ A.J. Simmons, *op. cit.*, s. 318.

¹²² J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 13, s. 171.

¹²³ *Ibidem*, par. 1, s. 164. W innym miejscu pisze zaś, że „wszystkie społeczeństwa polityczne powstały jako dobrowolne związki w wyniku wzajemnej ugody ludzi swobodnie wybierających swych rządzących i formę rządu” (*ibidem*, par. 120, s. 235).

¹²⁴ Zob. M.N. Rothbard, *O nową wolność...*, s. 77.

wymuszenie”¹²⁵. Dla Rothbarda jakiegokolwiek „podleganie rządowi”, które ma miejsce w Locke’owskim społeczeństwie obywatelskim, prowadzi prędzej czy później do utraty własności.

6. Locke zakłada, że brak w stanie natury „ustanowionego sędziego” spowoduje, że ludzie będą – „kierując się namiętnościami i własnym interesem” – wypaczać i błędnie stosować prawo natury. Locke wyciąga z tego wniosek, że ustanowiony sędzia musi być sędzią rządowym. Jak podkreśla Simmons, jednym z głównych argumentów Locke’a przeciwko anarchizmowi jest teza, że jest to stan chaosu będący wynikiem braku sędziego rozstrzygającego spory. Píše: „(...) transfer prawa wykonawczego od obywatela do wspólnego sędziego (tj. państwa) jest tak ważny dla uzasadnienia przez Locke’a społeczeństwa obywatelskiego, iż wydaje się on czasem definiować społeczeństwo obywatelskie jako wynik takiego przekazania”¹²⁶.

Rothbard przyznaje, że aby rozstrzygać spory, potrzebna jest trzecia strona. Z tego natomiast, że do rozstrzygnięcia sporów potrzebna jest strona trzecia nie wynika, że (i) musi to być przedstawiciel rządu, oraz że (ii) taki przedstawiciel musi być jeden¹²⁷. Simmons i inni, zakładając monopol państwa w dziedzinie jurysdykcji, wydają się utożsamiać instytucję sędziego rozstrzygającego spory z instytucją państwa. Zgoda na procedurę rozstrzygnięcia sporów przez niezależnego sędziego nie oznacza jednak, że do rozstrzygnięcia każdego sporu musi być jeden i ten sam sędzia *resp.* jedna i ta sama instytucja. Może nią być dowolna, kompetentna, bezstronna osoba, reprezentująca siebie bądź instytucję, na którą zgadzają się strony. Oznacza to, że liczba i jakość takich sędziów-arbitrów jest uwarunkowana jedynie umowami pomiędzy stronami. W szczególności do rozstrzygnięcia sporów można powoływać indywidualnych sędziów posługujących się indywidualnymi kodeksami prawa¹²⁸.

¹²⁵ M.N. Rothbard, *Anatomia państwa*, [w:] *Egalitaryzm jako bunt przeciwko ludzkiej naturze*, przeł. K. Węgrzecki, Warszawa 2009, s. 97.

¹²⁶ A.J. Simmons, *op. cit.*, s. 127.

¹²⁷ Mówiąc o „jedyności”, nie mamy tu oczywiście na myśli sytuacji, w której jeden sędzia rozstrzyga wszystkie spory w kraju, lecz przypadek, w którym wszelkie spory rozstrzygane są na podstawie jednego systemu prawnego.

¹²⁸ Jako przykład niezależnych systemów jurysdykcji Rothbard podaje średniowieczną Irlandię, w której – do czasów inwazji anglo-normańskiej pod koniec XII w. – nie istniał jeden centralny system jurysdykcji. Kwestie prawne rozstrzygali wynajmowani do tego celu prywatni sędziowie tzw. *brehoni* (zob. Peden R.J., *Property Rights in Celtic Irish Law*, „Journal of Libertarian Studies” 1977, vol. 1, nr 2, s. 81-95; M.N. Rothbard, *O nową wolność*, s. 294-298). David Boaz przytacza dane świadczące o tym, że z roku na rok wzrasta w Stanach Zjednoczonych liczba osób i instytucji korzystających z usług firm arbitrażowych. „Na wokandy federalnej znajduje się co roku prawie 200 000 spraw, podczas gdy prywatna firma non profit Amerykańskie

Takie rozwiązanie stanowi istotę stanowiska Rothbarda. Locke nie bierze natomiast pod uwagę sytuacji, w której dochodzi do powstania wielu konkurujących ze sobą „instancji, do których można zaskarżyć czyny naruszające bezpieczeństwo innych”¹²⁹.

7. Kolejną różnicą pomiędzy stanowiskami Locke’a i Rothbarda jest kwestia kary. Koncepcja kary, którą spotykamy u Locke’a dopuszcza, jak się wydaje, dwie interpretacje. Według pierwszej, naturalne prawo do wymierzania kary przysługuje każdej jednostce w odniesieniu do każdego przestępcy. W wyniku przestępstwa krzywdy doznaje bowiem nie tylko ofiara i jej bliscy, lecz cała ludzkość. Jak pisze Locke, przestępca staje się „niebezpieczny dla rodzaju ludzkiego”¹³⁰. Według drugiej, przestępca traci swoje prawa tylko w stosunku do ofiary i tylko ta ostatnia ma prawo wymierzyć mu karę, lub w szczególności od niej odstąpić¹³¹.

Rothbard odrzuca pierwszą interpretację. Jego koncepcja kary odnosi się do relacji sprawca – ofiara. W tym przypadku, jeśli *A* krzywdzi *B*, to *C*, wyrządzając krzywdę *A* (zakładając, iż nie jest przez *A* o to poproszony) jako zadośćuczynienie za krzywdę *B*, postępuje w stosunku do *A* niesprawiedliwie i może być przez *A* ukarany niezależnie od tego, że zostanie ukarany przez *B* za krzywdę mu wyrządzoną.

Według Locke’a, prawo do wymierzania kary posiada każda rozumna istota niebędąca członkiem społeczeństwa obywatelskiego. Nie oznacza to jednak, choć z tego wynika, że racjonalne jednostki odmawiające wejścia do społeczeństwa obywatelskiego zachowują to prawo. Locke zdaje się twierdzić, że kiedy zostanie utworzone jakieś społeczeństwo obywatelskie, wtedy jego rząd ma prawo karać tych, którzy dopuścili się przestępstw, a nie są jego członkami¹³². Skoro, jak twierdzi Locke, jednostki żyją w stanie natury, nie tylko w przedpolitycznym społeczeństwie, lecz także pod rządami despotycznymi, to i w tym drugim przypadku są upoważnione do indywidualnego wymierzania kary. Ponieważ dla Rothbarda każdy rząd jest despotyczny, wynika z tego, że każda jednostka ma

Stowarzyszenie Arbitrażowe (American Arbitration Association) przeprowadza 60 000 mediacji i arbitraży. JAMS/Endispute, firma komercyjna, prowadziła w 1995 roku 20 000 spraw, dwukrotnie więcej niż trzy lata wcześniej” (D. Boaz, *Libertarianizm*, s. 347).

¹²⁹ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 94, s. 230.

¹³⁰ *Ibidem*, par. 8, s. 168.

¹³¹ *Ibidem*, par. 23, s. 179; par. 172, s. 286. Simmons odrzuca jednak taką interpretację jako niespójną z innymi wypowiedziami Locke’a (zob. A.J. Simmons, *op. cit.*, s. 151).

¹³² A.J. Simmons, *op. cit.*, s. 129. Locke odrzuciłby możliwość prywatnego karania przestępcy, nawet jeśli ten jest nieuchwytny dla władzy (*ibidem*, s. 126).

prawo do indywidualnego – co nie znaczy niezgodnego z prawem – wymierzania kary.

Locke przedstawia trzy rodzaje argumentacji w obronie naturalnego prawa do karania. Po pierwsze, twierdzi, że nie jest możliwe zrozumienie idei obowiązku i wszystkich innych idei moralnych bez założenia o naturalnym prawie do ich egzekucji¹³³. Po drugie, utrzymuje, że prawo do karania zawarte jest w prawie czy wręcz nakazie zachowania ludzkości. Po trzecie wreszcie, argumentuje, iż jeśli nie istniałoby naturalne prawo do karania, władcy nie mogliby ukarać przestępców obcokrajowców, którzy nie podlegają prawu danego kraju¹³⁴.

O ile Rothbard zgodziłby się na dwa pierwsze rodzaje argumentacji, to odrzuciłby trzeci. Twierdzi on bowiem, że państwo nie posiada żadnej władzy wymierzania kary jednostkom. Wina i kara są to pojęcia odniesione do sprawcy i ofiary lub jej bliskich (a nie osób trzecich, wyłączając sędziów). Ponieważ dla Rothbarda wszelkie wykroczenia mają charakter przestępstwa cywilnego, a nie karnego, proponuje on, aby całe prawo ograniczyć do prawa cywilnego. W tym przypadku kara byłaby zadośćuczynieniem dla ofiary (bądź jej bliskich), a nie dla społeczeństwa, czy państwa¹³⁵. Jedynymi czynami, które według Rothbarda powinny być traktowane jako nielegalne i jako takie karane, to te, w których została użyta siła fizyczna w stosunku do jego osoby lub własności¹³⁶.

8. Odmienne jest także rozumienie przez Locke'a i Rothbarda przymusu. Z jednej strony Locke pisze, że relacja pan-sługa musi być oparta na dobrowolności, podczas gdy z drugiej utrzymuje, że sytuacja przymusowa to taka, w której dochodzi do zagrożenia zdrowia czy życia. „Kiedy człowiek – uzasadnia Locke – nie udziela pomocy innemu, który zgodnie z nakazem miał być w potrzebie jego bratem, i zmusza go, by został jego poddanym, to jako silniejszy wykorzystuje on trudne położenie słabszego, zmusza go do uległości i

¹³³ „Prawo natury, jak wszystkie inne prawa, które dotyczą człowieka na tym świecie, istniałoby na próżno, gdyby nie było nikogo, kto w stanie natury nie posiadałby władzy jego wykonywania, a tym samym ochrony niewinnych i powściągnięcia przestępców” (J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 7, s. 167).

¹³⁴ Ten argument Locke'a wydaje się najmocniejszy. Pisze on: „(...) nie rozumiem, jak zwierzchnia władza jakiejś społeczności mogłaby ukarać kogoś z innego kraju, skoro w stosunku do niego nie może mieć ona więcej władzy, niż każdy człowiek posiada z natury nad innym” (*ibidem*, par. 9, s. 169). Jest to argument, który znajdujemy także u Grocjusza (*De Iure Praedae...*, s. 91, za: R. Tuck, *Natural rights theories*, Cambridge 1998, s. 63).

¹³⁵ Dla niektórych taka konstatacja jest nie do przyjęcia, gdyż uważają, że karanie ma charakter społeczny i jest reakcją społeczności na dokonane przestępstwo (zob. Postema G., *Nozick on Liberty, Compensation, and the Individual's Right to Punish*, “Social Theory and Practice Fall” 1980, nr 6, s. 326).

¹³⁶ M.N. Rothbard, *Law, Property Rights, and Air Pollution*, “Cato Journal”, 1982, t. 2, nr 1, s. 63.

przykłada nóż do gardła, proponując śmierć albo niewolę”¹³⁷. Locke definiuje więc przymus jako brak czy utratę możliwości. Ktoś, kto znalazł się w beznadziejnym położeniu i aby przetrwać, musi zgodzić się na służbę u kogoś innego, podlega, zdaniem Locke’a, przymusowi, a więc nie postępuje w sposób wolny. Dlatego ma on przede wszystkim prawo do dóbr innych osób, a nie prawo do bycia wynajętym do pracy. Inaczej mówiąc, komuś będącemu w potrzebie należy się pomoc (dobroczynność), a nie przymusowa praca u kogoś¹³⁸.

Według Rothbarda, ograniczeniem wolności człowieka nie jest sam fakt znalezienia się w sytuacji krytycznej, lecz fizyczna agresja bądź jej groźba ze strony kogoś innego¹³⁹. Brak możliwości nie oznacza więc braku wolności. Nawet sytuacja, w której nie można skorzystać z jedyne go źródła wody, nie jest aktem agresji ze strony jego prawowitego właściciela. Jeśli właściciel takiego źródła nie zatrął innych źródeł, nie można mówić o jego agresywnym postępowaniu, a tym samym o zmuszaniu innych do czegokolwiek. Właściciel źródła, jak podkreśla Rothbard, ma prawo odmówić sprzedaży wody lub sprzedać ją za cenę oferowaną przez nabywców i jest on odpowiedzialny jedynie za swoje postępowanie, a nie za sytuację, w jakiej znaleźli się inni¹⁴⁰. Pierwotny zawłaszczający ma pełne prawo do zawłaszczonej rzeczy¹⁴¹.

9. Odmiennosc poglądów Locke’a i Rothbarda ujawnia się również w ich rozważaniach dotyczących relacji rodzinnych i dziedziczenia¹⁴². Kwestie te także związane są z problematyką własności. Locke twierdzi, że ojciec ma prawo do

¹³⁷ J. Locke, *Pierwszy traktat o rządzie*, par. 42, s. 44. Taki człowiek staje się niewolnikiem, który, w przeciwieństwie do służącego utracił swoją wolność i dobra, nie posiada żadnej własności. Zob. także Tully, *op. cit.*, s. 138.

¹³⁸ W konsekwencji zawłaszczenie przez pracę nie może stanowić uzasadnienia dla prawa własności. Jeśli bowiem ma ono stanowić podstawę do wykluczenia innych z danej własności, to oznacza to także wykluczenie tych, którzy znaleźli się w ciężkim położeniu. To jednak, według Locke’a, jest sprzeczne z prawem natury, które nakazuje zachowanie każdego człowieka przy życiu. Stąd też, jak twierdzi Tully, zasada pierwszego zawłaszczenia musi być oparta na umowie zakładającej wyjątek od niej w przypadkach zagrażających życiu bądź zdrowiu jednostki. Locke musi więc odrzucić zasadę zawłaszczenia przez pracę jako uzasadnienie dla prywatnej własności (J. Tully, *op. cit.*, s. 87).

¹³⁹ Zob. M.N. Rothbard, *Interwencjonizm, czyli władza a rynek*, s. 312.

¹⁴⁰ Zob. M. N. Rothbard, *Etyka wolności*, s. 340. Podkreślmy po raz kolejny, że Rothbard nie pochwałaby odmowy sprzedaży wody, lecz sprzeciwiałby się istnieniu prawa/roszczenia innych w stosunku do wody z prywatnego źródła.

¹⁴¹ Nie ma więc mowy o użyciu przemocy przez pracodawcę zwalnającego (na wcześniej ustalonych warunkach) pracownika. Takie postępowanie to nic innego, jak odmowa przez pracodawcę sprzedaży pewnej sumy pieniędzy w zamian za usługi pracownika. Z przymusem *resp.* przemocą mielibyśmy do czynienia, kiedy pracodawca nie mógłby zrezygnować z zakupu usług pracownika, czyli *de facto* byłby zmuszony do zakupu towaru, którego nie chce.

¹⁴² Szczegółowo kwestie rodzinne w poglądach Locke’a omawia Simmons (zob. A.J. Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, s. 167-221). Sporo na temat poglądów Locke’a w kwestii relacji rodzinnych można dowiedzieć się także z jego *Myśli o wychowaniu*, przeł. F. Wnorowski, Warszawa 1959.

pozostawienia swego majątku tym, których uzna za najodpowiedniejszych, oraz że dzieci mają naturalne prawo do dziedziczenia majątku swoich rodziców, jeśli ojciec nie postanowił inaczej¹⁴³. Uzasadniając tę tezę, odwołuje się do zalecenia Boga, aby nie tylko utrzymywać się przy życiu, lecz aby się także rozmnażać i utrzymywać dzieci przy życiu jako kontynuację rodziców¹⁴⁴. „To zaś nadaje dzieciom roszczenie do udziału we *własności* rodziców i uprawnienie do dziedziczenia ich majątku”¹⁴⁵. Jego zdaniem ludzie „nie są wyłącznymi właścicielami tego, co mają dla siebie samych, albowiem ich dzieci dysponują roszczeniem do części tego, oraz posiadają pewien rodzaj uprawnienia, jakie łączy ich z rodzicami w posiadaniu, które będzie im w całości przysługiwało, gdy tylko śmierć położy kres korzystaniu z niego przez rodziców. To właśnie rozumiemy pod pojęciem dziedziczenia”¹⁴⁶. Locke utrzymuje, że własność jest własnością całej rodziny¹⁴⁷. Dzieci posiadają więc prawo do dóbr posiadanych przez rodziców i podobnie jak dzieci boże nie muszą uzyskać zgody ojca na otrzymanie czegoś z dóbr wspólnych, w tym wypadku rodzinnych¹⁴⁸. Powodem, dla którego Locke przypisuje prawo własności całej rodzinie, jest wzgląd na fundamentalne prawo natury, mówiące o zachowaniu całej ludzkości. Rodzina jako najmniejsza struktura społeczna musi być więc zachowywana w pierwszej kolejności¹⁴⁹.

Uprawnienie do dziedziczenia jest, według Locke’a, drugim uprawnieniem naturalnym (pierwszym jest uprawnienie do wolności własnej osoby)¹⁵⁰. Z jednej strony Locke zdaje się wyłączać kwestię dziedziczenia spod wpływu rządu. Píše bowiem: „Prawdą jest, że każdy, zaciągając zobowiązanie czy składając obietnicę

¹⁴³ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 72, s. 212; *Pierwszy traktat o rządzie*, par. 87, s. 87.

¹⁴⁴ Dzieci mają prawo do utrzymywania przy życiu nie tylko *in personam*, tj. w stosunku do swoich rodziców, lecz także *in rem*, tj. w stosunku do całego świata. Stąd też Locke utrzymuje, że przestępca, który posiada niewinne potomstwo, nie wolno pozbawiać majątku (zob. J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 182, s. 294).

¹⁴⁵ J. Locke, *Pierwszy traktat o rządzie*, par. 93, s. 92. Rodzice mają też prawo do dziedziczenia po swoich dzieciach, jeśli te są bezdziejne (*ibidem*, par. 90, s. 90).

¹⁴⁶ Zob. *ibidem*, par. 88, s. 88, a także par. 89-93, s. 89-92.

¹⁴⁷ Tully pisze wprost, że w przypadku rodziny indywidualne prawa własności tracą swoje podstawy (zob. J. Tully, *op. cit.*, s. 133). Własność nie jest więc, jak chciał np. Filmer, własnością głowy rodziny, czyli ojca. Władza ojca jest bowiem ograniczona w czasie i nie dotyczy życia i własności dzieci, czyli dóbr, „które zdobyły własną pracowitością lub za sprawą szczodrości innych” (J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 65, s. 207).

¹⁴⁸ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 29, s. 183.

¹⁴⁹ Obrona rodziny nie przeszkadza Locke’owi w wysunięciu propozycji, aby już trzyletnie dzieci były odbierane matkom (by te mogły spokojnie pracować) i umieszczane w szkołach zawodowych (*working school*) i tam karmione chlebem i kaszką na wodzie (zob. J. Locke, *Draft of a Representation...*, [w:] *idem, Political Writings*, s. 453-454).

¹⁵⁰ J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, par. 190, s. 300.

mu [tj. rządowi – D.J.], podlega, ale nie może nigdy przez umowę zobowiązać do tego własnych dzieci czy potomstwa. Syna, który jest już mężczyzną równie wolnym jak jego ojciec, żaden akt nie może pozbawić wolności w stopniu większym niż kogokolwiek innego¹⁵¹. Z drugiej jednakże strony Locke gotów jest twierdzić, że „gdyby zaś zrezygnował on z podległości prawowitemu rządowi kraju, w którym się urodził, musi również zrezygnować z uprawnień, jakie posiadał na mocy jego praw oraz majątku dziedziczonego przez niego po przodkach, skoro rząd ten został powołany za ich zgodą [podkr. D.J.]”¹⁵². Rząd ma także prawo zakazać pozbycia się ziemi przez członka społeczeństwa (w wyniku sprzedaży czy zapisu testamentowego) na korzyść kogoś, kto nie zgadza się podporządkować siebie i swojej (nabytej) ziemi danemu społeczeństwu¹⁵³. Niemożność sprzedania lub zapisania swojej ziemi komukolwiek oznacza ograniczenie prawa prywatnej własności na rzecz własności społecznej.

Locke, zakładając, że (i) majątek nie jest czymś wyłącznie prywatnym, lecz czymś, co wymaga usankcjonowania przez rząd, oraz (ii) umowa, która zawarta przez przodków jest wiążąca dla przyszłych pokoleń, przyznaje *de facto*, że własność prywatna zależna jest od rządu. Jeśli bowiem ojciec nie może, ale też i nie chce, w żaden sposób zobowiązać syna do podporządkowania się rządowi, i jeśli jednocześnie nie może przekazać spadku synowi, który nie chce się podporządkować rządowi, to prawo ojca do własności jest ograniczone.

Locke’owskie uprawnienie do dziedziczenia, mówiące, że każdy „wraz ze swymi braćmi, przed wszystkimi innymi ludźmi, ma prawo do dóbr własnego ojca”¹⁵⁴, może oznaczać, iż rodzina ma prawo do dziedziczenia przed wszystkimi innymi, co nie prowadzi do wniosku, że rodzina ma zawsze prawo do dziedziczenia. Przy takiej interpretacji myśl Locke’a mogłaby się wydawać bliska koncepcji Rothbarda – prawo do dziedziczenia zabezpieczałoby rodzinę przed ingerencją strony trzeciej. *De facto* jednak odmawiałoby właścicielowi, w tym wypadku ojcu, prawa do stanowienia o swojej własności. (Uczynienie spadkobiercami obcych osób musiałyby być bowiem uważane za wystąpienie przeciwko naturalnemu uprawnieniu).

¹⁵¹ *Ibidem*, par. 116, s. 246.

¹⁵² *Ibidem*, par. 191, s. 300.

¹⁵³ *Ibidem*, par. 73, s. 213; par. 117, s. 247; par. 191, s. 300.

¹⁵⁴ *Ibidem*, par. 190, s. 300.

Rothbard, odrzucając konieczność istnienia rządu, odrzuca tym samym Locke'owskie założenia i ograniczenia stawiane spadkodawcy. Jego zdaniem, właścicielem dóbr jest ten, kto je w sposób sprawiedliwy posiadał. W przypadku rodziny najczęściej będą to rodzice. Fakt bycia czymś potomkiem nie stanowi więc w koncepcji Rothbarda racji do posiadania czegoś, co stanowi własność rodzica bądź opiekuna. Według Rothbarda, dzieci są własnością rodziców, którzy nie mają wobec nich żadnych zobowiązań majątkowych; nie tylko nie mają więc obowiązku pozostawienia im czegoś w spadku (zakładając, iż sami coś posiadają), lecz mają prawo je oddać lub sprzedać¹⁵⁵. Takie stanowisko jest oczywiście nie do pogodzenia z poglądem Locke'a, że to Bóg jako prawdziwy stwórca jest też prawdziwym właścicielem dzieci¹⁵⁶.

10. Kwestią, do której stosunek różni Locke'a i Rothbarda, jest praca. Locke prezentuje tu bardziej purytańskie podejście i jest przekonany, że człowiek winien dziękować Bogu za to, iż ten sprawił, że jego życie jest nieodłącznie związane z pracą. Praca nie tylko odciąga człowieka od zła, które rodzi się w czasie wolnym od pracy, lecz także wzmacnia cnotę¹⁵⁷. Dla purytanina „praca doczesna staje się rodzajem sakramentu: jak człowiek, który przez nieustanną działalność stara się opanować prześladowającego go demona, purytanin w wysiłku zbawienia swej duszy porusza niebo i ziemię”¹⁵⁸. Wedle tej tradycji lenistwo i nieróbstwo są jednymi z najcięższych grzechów¹⁵⁹. Benedyktyńska maksyma *ora et labora* może stanowić motto purytańskiego podejścia do życia, a Locke'owski zakaz marnotrawstwa może stanowić jego egzemplifikację¹⁶⁰.

W stosunku Locke'a do pracy, która jest dla niego realizacją woli Boga, ujawniają się jego protestanckie przekonania¹⁶¹. Praca stanowi rdzeń jego teorii

¹⁵⁵ Rothbard faktycznie proponuje wolny rynek w tym zakresie. Oczywiście brzmi to odrażająco, lecz oznacza, że żadna trzecia osoba czy grupa osób nie ma prawa używać siły lub groźby w stosunku do rodziców sprzedających swoje dziecko komuś innemu. Z moralnego punktu widzenia winniśmy potępiać takich ludzi, nie wolno nam jednak używać w stosunku do nich siły. Co więcej, w niektórych przypadkach tzw. dobro dziecka może wymagać właśnie takiego postępowania.

¹⁵⁶ Zob. J. Locke, *Pierwszy traktat o rządzie*, par. 52 i dalsze, s. 53n.

¹⁵⁷ J. Locke, *Labour*, [w:] idem, *Political Writings*, s. 440. Wydaje się więc, że nie ma racji Waldron, który pisze, że praca jest dla Locke'a „przekleństwem” (zob. J. Waldron, *The Right to Private Property*, s. 147).

¹⁵⁸ R.H. Tawney, *Religia a powstanie kapitalizmu*, przeł. O. Wojtasiewicz, Warszawa 1963, s. 192.

¹⁵⁹ Stąd też, zgodnie z etyką protestancką, mnisi – bez względu na to jak bezgrzesznie by żyli i gorliwie się modlili – pozostawali próżniakami pasożytującymi na pracy innych (zob. R. Schlatter, *Private Property: The History of an Idea*, London 195, s. 83).

¹⁶⁰ Na zależność między Locke'owską koncepcją pracy a wyznawaną przez niego religią wskazuje E. Kauder w artykule *The Retarded Acceptance of the Marginal Utility Theory*, „Quarterly Journal of Economics” 1953, nr 4, s. 564-575.

¹⁶¹ Jeśli człowiek chce być bogaty, to, jak poucza Luter, „niech weźmie do ręki pług i czerpie bogactwo z ziemi (...). Nie jest bowiem słuszne, jeśli jeden pracuje, a drugi nie (...), jak to się dzieje obecnie. Jest to

własności¹⁶². Dla Rothbarda natomiast, któremu – mimo swego deklarowanego agnostycyzmu – bliżsi są scholastycy i tradycja katolicka niż protestancka, praca nie jest boskim powołaniem człowieka, lecz raczej konieczną i przykrą aktywnością mającą na celu podtrzymanie naturalnego porządku w społeczeństwie¹⁶³. Praca jest dla niego środkiem do zaspokajania potrzeb. Rothbard podkreśla charakterystyczną dla katolicyzmu konsumpcyjną stronę wymiany handlowej, co oznacza, że to nie praca i producenci decydują o charakterze wymian rynkowych, ale konsumpcja i klienci¹⁶⁴.

Porównanie poglądów Locke'a i Rothbarda, głównie w odniesieniu do kwestii własności, nie miało na celu wykazania wyższości jednej koncepcji w stosunku do drugiej, lecz podkreślenie ich odmienności. Wskazanie na istotne różnice ujawniające się przede wszystkim wobec własności miało stanowić argument przeciwko, prawie powszechnie przyjmowanej, tezie traktującej libertarianizm, rozumiany zarówno w szerokim jak i wąskim sensie, jako kontynuację klasycznego liberalizmu.

Różnica w stosunku do własności ujawnia się przede wszystkim w odniesieniu do rzeczy zewnętrznych¹⁶⁵. Choć zarówno Locke, jak i Rothbard uważają, że własność prywatna rodzi się w wyniku włożonej w coś pracy, to tylko Rothbard twierdzi, iż jednostka, która w prawowity sposób weszła w posiadanie czegoś, ma do tego absolutne prawo. Logiczna kolejność procesu nabywania i przekazywania dóbr jest, według Rothbarda, następująca: „człowiek posiada sam siebie; zagospodarowuje nieużytkowane czynniki naturalne, które stają się jego własnością; posługuje się tymi czynnikami, aby wyprodukować dobra kapitałowe i konsumpcyjne, których staje się właścicielem; konsumuje dobra konsumpcyjne i/lub daje je i dobra kapitałowe innym; wymienia niektóre z tych dóbr na inne

obraza słów św. Pawła: «Kto nie pracuje, niech nie je» (M. Luter, *Address to the German Nobility*, s. 71, za: R. Schlatter, *op. cit.*, s. 82).

¹⁶² Locke proponuje np. dwunastogodzinny dzień pracy w proporcjach 9:3 aktywności umysłowej i aktywności fizycznej dla „pracowników umysłowych” oraz 3:9 dla „pracowników fizycznych” (zob. J. Locke, *Labour*, [w:] idem, *Political Writings*, s. 442).

¹⁶³ Zob. M.N. Rothbard, *Interwencjonizm, czyli władza a rynek*, przeł. R. Rudowski, Warszawa 2009, s. 293.

¹⁶⁴ Ten pogląd zgodny jest zarówno ze stanowiskiem szkoły z Salamanki, jak i austriackiej szkoły ekonomicznej.

¹⁶⁵ Różnica w rozumieniu własności między Lockiem a Rothbardem dotyczy także podmiotu. Locke uważa, że człowiek jest posiadaczem swej osoby, lecz nie swojego ciała. To ostatnie jest bowiem dziełem Stwórcy, a nie człowieka (zob. J. Locke, *Pierwszy traktat o rządzie*, par. 53, s. 54-55). Osoba natomiast jest podmiotem działania, za które bierze całkowitą odpowiedzialność. Według Rothbarda człowiek, zarówno jako ciało, jak i podmiot działania należy do siebie samego. Ciało i osoba w aspekcie własności stanowią, zdaniem Rothbarda, integralną całość.

dobra, które na tej samej zasadzie stały się własnością innych ludzi”¹⁶⁶.

Dla Locke’a prywatna własność nie jest czymś, do czego jednostka ma prawo wynikające z natury, lecz jedynie czymś, do czego ma prawo w wyniku włożonej w to pracy. Prawo to jednak nie jest absolutne, ale ograniczone prawem do utrzymania przy życiu siebie i innych¹⁶⁷. Choć Locke traktuje pierwotne zasoby jako własność wspólną, to własność jednostki w stosunku do własnej osoby umożliwia jej, poprzez własność włożonej pracy, wejście w posiadanie tychże zasobów. Ograniczenia wynikające z teologicznych założeń autora *Dwóch traktatów o rządzie*, nałożone na indywidualną własność prywatną, sprawiają jednak, iż traci ona swój, na pozór, absolutny charakter¹⁶⁸. Własność prywatna nie jest więc u Locke’a absolutna i jak pisze Ryan, „(...) żaden rodzaj absolutnego właścicielstwa nie występuje w przypadku życia, wolności czy dóbr...”¹⁶⁹. Także Tully podkreśla, że jedną z przeszkód w zrozumieniu teorii Locke’a jest skłonność do rozumienia „własności” jako terminu oznaczającego bezwarunkowe prawo do ziemi i zrównywanie jej z „prywatną własnością”¹⁷⁰. Twierdzenie Locke’a, że trwała (*fixed*) własność ziemi nie posiada naturalnego, a tym samym absolutnego uzasadnienia, nazywa Tully główną ideologiczną konkluzją Locke’a¹⁷¹. Podkreśla on jednocześnie, że pytanie o własność musi być, w przypadku Locke’a, rozpatrywane w kontekście pozytywnych obowiązków w odniesieniu do innych i równych roszczeń w stosunku do dóbr wspólnych. Tylko tak rozumiana własność jest ugruntowana w prawie natury¹⁷². Także Simmons stwierdza, że „prawa własności według Locke’a nie są prawami absolutnymi w stosunku do rzeczy, gdyż Locke nakłada wiele ograniczeń na własność”¹⁷³. Prawo własności jest ograniczone u Locke’a przez trzy rzeczy: (i) zakaz marnowania dóbr, nakładający na właściciela obowiązek ciągłego korzystania z nich; (ii) nakaz sprawiedliwego udziału w dobrach danych ludzkości przez Boga; (iii) nakaz dobroczynności,

¹⁶⁶ M.N. Rothbard, *Ekonomia wolnego rynku*, *op. cit.*, t. I, s. 217.

¹⁶⁷ Zob. J. Locke, *Pierwszy traktat o rządzie*, par. 42, s. 43-44.

¹⁶⁸ Za absolutystyczną interpretacją teorii własności Locke’a opowiada się Macpherson (*op. cit.*, s. 231). Nie znajduje ona jednak, jak wykazaliśmy, potwierdzenia w tekstach Locke’a.

¹⁶⁹ A. Ryan, *Locke and Dictatorship of the Bourgeoisie*, [w:] *John Locke. Critical Assessments*, *op. cit.*, s. 429.

¹⁷⁰ J. Tully, *op. cit.*, s. 124. Jak zauważa Tully, radykałowie z początku XIX w. w wystąpieniach przeciwko własności prywatnej wykorzystywali nawet teorię Locke’a (*ibidem*, za: C. Driver, *John Locke*, [w:] *The Social & Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age 1650-1750*, F.J.C. Hearnshaw (ed.), London 1928, s. 91).

¹⁷¹ J. Tully, *op. cit.*, s. 122.

¹⁷² Pierwszeństwo prawa natury powoduje, że wszelkie prawa stają się środkami do tego celu i stąd, jak pisze Tully, koncepcja Locke’a jest ograniczoną koncepcją praw (J. Tully, *op. cit.*, s. 104).

¹⁷³ A.J. Simmons, *op. cit.*, s. 230, 324.

zmuszający do oddania potrzebującym nadwyżki, a być może nawet i tych rzeczy, które zapewniają komfort życia¹⁷⁴. Wszystkie te ograniczenia wynikają z fundamentalnego prawa, a jednocześnie obowiązku nałożonego na człowieka przez jego Stwórcę do podtrzymania życia. Locke zakłada, że obowiązki nałożone na człowieka przez Boga prowadzą z jednej strony do powstania rządu, który ma łagodzić skutki ludzkiej chciwości powstałej w wyniku pojawienia się pieniądza, a z drugiej – do instrumentalnego traktowania własności prywatnej, mającej służyć utrzymaniu przy życiu jak największej liczby ludzi¹⁷⁵.

Podstawowym założeniem teorii politycznej Locke'a jest bowiem, jak podkreśla Tully, rozumienie człowieka nie jako izolowanej jednostki, lecz jako istoty pozostającej w różnych relacjach z Bogiem i innymi¹⁷⁶. Własność prywatna ma więc w koncepcji Locke'a wyraźnie utylitarny charakter i stanowi środek do realizacji dwóch nadrzędnych celów człowieka: zachowania życia na ziemi oraz w niebie¹⁷⁷. Locke'owska nauka o własności ma na celu wpojenie ludziom, aby od najmłodszych lat dzielili się z innymi tym, co mają, i aby nie gromadzili dóbr ponad konieczną potrzebę¹⁷⁸. Celem, jaki stawia sobie Locke, nie jest przede wszystkim uzasadnienie prawa do własności prywatnej, ale pokazanie, w jaki sposób możliwa jest „partykularyzacja dobra wspólnego”, czyli jego naturalna dystrybucja¹⁷⁹.

Dla Rothbarda zasoby pierwotne mają charakter negatywny, co w połączeniu z zasadą autowłasności oznacza, że ich zawłaszczenie ustanawia w stosunku do nich prawo własności posiadające absolutny charakter. Rothbard, nie czyniąc teologicznych założeń, nie jest zmuszony do instrumentalnego

¹⁷⁴ *Ibidem*, s. 336.

¹⁷⁵ Jak pisze Laslett, w pewnym sensie teoria własności Locke'a stanowi pomost między abstrakcyjnym światem wolności i równości, opartym na relacji do Boga, a światem politycznej wolności gwarantowanej przez instytucje polityczne (P. Laslett, *Introduction*, [w:] J. Locke, *Two Treatises on Government*, s. 103).

¹⁷⁶ J. Tully, *op. cit.*, s. 49. Locke traktuje prawo jako korelat obowiązku, przy czym obowiązek jest pierwotny w stosunku do prawa (zob. D.C. Snyder, *op. cit.*, s. 367).

¹⁷⁷ J. Tully, *op. cit.*, s. 175. W liście do biskupa Worcester Locke pisze: „Wizje nieba i piekła doprowadzą do pogardzenia tymi krótkimi przyjemnościami obecnego stanu i skierują uwagę ku cnotcie, którą rozum i troska o samego siebie na pewno uznają i wybiorą” (zob. *Works of John Locke in Nine Volumes*, London 1824, t. III, s. 489, za: L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969, s. 188). Alasdair MacIntyre w swoich wykładach oxfordzkich zauważył, że koncepcja Locke'a być może nie powinna być, z powodu jej religijnego charakteru (co jest sprzeczne z I poprawką), nauczana w państwowych szkołach w Stanach Zjednoczonych (zob. J. Waldron, *The Right to Private Property*, *op. cit.*, s. 141, przypis 7).

¹⁷⁸ J. Tully, *op. cit.*, s. 176.

¹⁷⁹ *Ibidem*, s. 3. Jak podkreśla Laslett, głównym przedmiotem zainteresowania Locke'a była kwestia arbitralnego opodatkowania i nieprawości popełnianych przez rząd, a nie problematyka własności czy też ogólna teoria właścicielstwa (zob. P. Laslett, *Introduction* [w:] J. Locke, *Two Treatises on Government*, s. 107). Leo Strauss uważa natomiast, że to właśnie teoria własności stanowi główną część filozofii politycznej Locke'a (zob. L. Strauss, *op. cit.*, s. 215).

traktowania własności. Tak rozumiane prawo własności jest pierwotne w stosunku do innych, które mogą być z niego wyprowadzone. Koncepcja Locke'a nie umożliwia natomiast zredukowania praw przysługujących człowiekowi do prawa własności. Rothbard, odrzucając instytucję rządu, kwestionuje także wszelkie związane z jego istnieniem obowiązki. Ze swej natury mają one bowiem pozytywny charakter, a jako takie naruszają absolutne prawo własności. Nawet gdyby uznać metafizyczne założenia Locke'a co do relacji Boga i człowieka, to nie wynika z nich konieczność istnienia państwa, rozumianego jako aparat przymusu. Moralne obowiązki nałożone przez Boga na człowieka mogą być realizowane bez pomocy struktur państwowych, postrzeganych jako aparat przymusu. Jednocześnie cedowanie na państwo egzekucji obowiązków nałożonych przez Boga na człowieka oznacza przypisanie tej instytucji roli pośrednika w realizacji boskich planów¹⁸⁰.

To co łączy Locke'a i Rothbarda, to krytyka władzy – panującej, w przypadku Locke'a, i każdej niedobrowolnie wybranej, w przypadku Rothbarda. To też ich różni. Celem Locke'a jest wykazanie, że opór wobec autorytarnego rządu jest usprawiedliwiony i może się skończyć jego rozwiązaniem. Rothbard natomiast, uważając, iż każdy rząd jest zły, opowiada się za permanentnym oporem wobec niego.

Sam Rothbard wydaje się jednak nie dostrzegać wskazanych przez nas różnic między jego stanowiskiem a poglądami angielskiego filozofa i konsekwentnie broni Locke'a-libertarianina. W recenzji książki W. Kendalla pisał: „Powszechnie uważa się Locke'a za ojca indywidualizmu i teorii praw naturalnych. Z mojej własnej lektury Locke'a wynika, że ta «ortodoksyjna» interpretacja jest poprawna. (...) Książka Kendalla proponuje coś, co uważam za absolutnie błędną interpretację Locke'a, i jest niczym nieuzasadnioną próbą pozbawienia tradycji libertarianizmu jednej z jej najważniejszych postaci”¹⁸¹. W podobnym duchu krytykował poglądy Richarda H. Coxa przedstawione w książce *Locke on War and Peace*: „Cox pisze zgodnie ze współczesną tradycją, której czołowym

¹⁸⁰ Wydaje się, że dopóki traktujemy koncepcję Locke'a w kategoriach metafizycznego zobowiązania jednostki w stosunku do Boga, dopóty jest ona do pogodzenia ze stanowiskiem Rothbarda. Rothbard nie widziałby bowiem nic złego w moralnym nakazie pomagania innym, motywowanym wiarą w Boga. W momencie jednak, w którym Locke wprowadza państwo jako instytucję egzekwującą obowiązki naturalne, jego koncepcja różni się z koncepcją autora *Etyki wolności*.

¹⁸¹ Chodzi o książkę Kendalla *John Locke and the Doctrine of Majority Rule*, Urbana 1941. Zob. S.L. Richman, *Commentator on our Times: A Quest for the Historical Rothbard*, [w:] *Man, Economy, and Liberty: Essay in Honor of Murray N. Rothbard*, eds. W.R. Block, L.H. Rockwell, Auburn 1988, s. 370. Recenzja Rothbarda, o której wspomina Richman, ukazała się 16 maja 1961.

przedstawicielem jest Leo Strauss, i przedstawia Locke'a nie jako libertarianina, ale jako etatystę i następcę Hobbesa. Moim zdaniem jest to z gruntu błędna interpretacja Locke'a, który winien być raczej postrzegany jako niezbyt precyzyjny i spójny libertarianin, a nie jako zawzięty etatysta. Z pewnością z równie dobrym, lub nawet większym przekonaniem, można myśleć o Locke'u jako o krypto-libertarianinie, a nie krypto-zwolenniku Hobbesa"¹⁸².

Wnioski, do których doszliśmy zestawiając poglądy Locke'a i Rothbarda na własność, mają także, niebagatelne znaczenie dla kwestii definiowania libertarianizmu w ogóle. Jeśli bowiem stanowisko Locke'a jest, jak wykazaliśmy, nie do pogodzenia z koncepcją Rothbarda, a więc w powszechnie przyjętej terminologii, z anarchokapitalizmem, to problematyczne staje się mówienie o klasyczno-liberalnych korzeniach libertarianizmu i zaliczanie w jego poczet, jak to się nagminnie czyni, anarchokapitalizmu. Należy więc w tej sytuacji albo uznać Locke'owskie korzenie libertarianizmu i ograniczyć go do minarchizmu¹⁸³, albo, chcąc utrzymać anarchokapitalizm w granicach libertarianizmu, poszukać dla niego innych źródeł.

¹⁸² R.H. Cox, *Locke on War and Peace*, Oxford 1960, za: S.L. Richman, *op. cit.*, s. 370 – recenzja Rothbarda, 22 czerwca 1962. Widać wyraźnie, że w późniejszej recenzji Rothbard łagodzi swoją jednoznaczną ocenę Locke'a i nie nazywa go już „jednym z największych libertarian”. Z drugiej strony Rothbard, dostrzegając słabości klasycznego liberalizmu, nie łączy ich ze stanowiskiem autora *Listu o tolerancji*. Jak podkreśla, słabością klasycznego liberalizmu była przesadna wiara w demokrację i przesadna nienawiść w stosunku do instytucji religijnych, w szczególności w stosunku do Kościoła katolickiego. „Prawdziwy liberał, oceniając rząd, powinien stawiać na pierwszym miejscu politykę, jaką ten rząd prowadzi, kto natomiast rządzi ma drugorzędne i całkowicie instrumentalne znaczenie. Z pewnością *ceteris paribus*, demokratyczne wybory, w których opowiedziano by się za polityką libertariańską, byłyby czymś bardzo miłym, lecz ma to drugorzędne znaczenie. Demokracja jest tylko procesem i podniesiona do rangi celu samego w sobie staje się siłą napędzającą tyranie i popularny kolektywizm. Co więcej, demokracja, poprzez promowanie idei równości w głosowaniu dla wszystkich obywateli, przyznaje każdemu głos zanim na niego zasłuży i stąd prowadzi do nadmiernego i niebezpiecznego egalitaryzmu. (...) Libertarianie, sięgając do tradycji klasycznego liberalizmu, nie tylko że powinni porzucić utylitaryzm i pozytywizm, lecz także powinni zaprzestać uwielbiania demokracji i nieuzasadnionej nienawiści w stosunku do Kościoła katolickiego, która to prowadzi ich – oprócz innych fatalnych w skutkach rzeczy – do powstania instytucji etatystycznej i tyrańskiej, tzn. szkół publicznych. Czyniąc to, libertarianie zrobią jednocześnie krok w kierunku syntezy prawicowego Weltanschauung, który wszyscy uznajemy jako niesłychanie ważny we współczesnym świecie” (M.N. Rothbard, *Conservatism and Freedom: A Libertarian Comment*, „Modern Age” 1961, vol. 5, nr 2, s. 217-220).

¹⁸³ Ograniczenie libertarianizmu do minarchizmu byłoby zgodne z powszechnie przyjmowaną tezą, że libertarianizm jest radykalną odmianą klasycznego liberalizmu. Radykalizm byłby w tym wypadku rozumiany jako zredukowanie funkcji państwa do niezbędnego minimum.