

MICHAEL HUEMER

PROBLEM WŁADZY POLITYCZNEJ

O PRZYMUSIE I POSŁUSZEŃSTWIE



INSTYTUT EDUKACJI EKONOMICZNEJ IM. LUDWIGA VON MISESA

PROBLEM
WŁADZY POLITYCZNEJ

O PRZYMUSIE I POSŁUSZEŃSTWIE

MECENASI WYDANIA:

Michael Huemer Krzysztof Turowski

Bartosz Baranowski
Marek Górecki
Tomasz Hrycyna
Bartosz Jakusz
Mirosław Janisz

Łukasz Jasiński
Dariusz Szumiło
Tomasz Szumski
Dawid Topczewski
Michał Wodziański

Neil Abragimowicz
Kamil Becmer
Tomasz Czapla
Agnieszka i Janusz
Dutkiewiczowie
Bartosz Dziewa
Jakub Gniazdowski
Włodzimierz Gogłoza
Maciej Gorzelak
Mariusz Grzebielucha
Adrian Grzemski
Marceli Hązła
Sławomir Horbaczewski
Konrad Janiec
Dominik Jaskulski
Paweł Jurewicz
Michał Klich
Tomasz Kłosinski
Kamil Kopeć
Adam Korzeniak
Witold Kwaśnicki
Stanisław Kwiatkowski
Iwona Lange
Adrian Łazarski

Tomasz, Maria i Marcin
Malinowscy
Paweł Młynarek
Mateusz Musielak
Konrad Niemotko
Wojciech Peisert
Arkadiusz Pierowski
Iwo Pietrala
Jakub Piszczek
Bartłomiej Podolski
Michał Puszkarczuk
Radosław Radoń
Kamil Rozynek
Marcin Saar
Michał Sałaban
Aleksander Serwiński
Piotr Szewc
Szymon Szydełko
Tomasz Ślusarczyk
Marek Świerk
Rafał Trzeciakowski
Tomasz Wojtczak
Janusz Wójciak
Jakub Zaborowski

MICHAEL HUEMER

PROBLEM
WŁADZY POLITYCZNEJ

O PRZYMUSIE I POSŁUSZEŃSTWIE

Tłumaczenie: Jan Lewiński i Piotr Świercz

Instytut Ludwiga von Misesa
Wrocław 2019

[Kup książkę](#)

Tytuł oryginału:
*The Problem of Political Authority: An Examination
of the Right to Coerce and the Duty to Obey*

© Michael Huemer 2013

First published in English by Palgrave Macmillan, a division of Macmillan Publishers Limited under the title *The Problem of Political Authority* by Michael Huemer. This edition has been translated and published under licence from Palgrave Macmillan. The author has asserted his right to be identified as the author of this Work.

Copyright © 2019 Instytut Edukacji Ekonomicznej
im. Ludwiga von Misesa, Wrocław
www.mises.pl

Tłumaczenie: Jan Lewiński (JL; przedmowa, rozdz. 8–13)
i Piotr Świercz (PŚ; rozdz. 1–7)

Redakcja naukowa: Marcin Zieliński (MZ)

Przedmowa do wydania polskiego: Włodzimierz Gogłóza

Redakcja językowa: Helena Krajewska

Korekta: Mateusz Benedyk i Paweł Kot

Indeks: Anna Gruhn

Projekt okładki i stron tytułowych: Filip Walczak

ISBN 978-83-65086-20-4

Instytut Edukacji Ekonomicznej

im. Ludwiga von Misesa

pl. Strzelecki 20

50-224 Wrocław

Łamanie: PanDawer
pandawer@pandawer.pl
Wydanie pierwsze

[Kup książkę](#)

SPIS TREŚCI

Analityczny spis treści	VII
Spis rysunków	XXIV
Przedmowa do wydania polskiego (Włodzimierz Gogłóza)	XXV
Przedmowa	XXIX

CZĘŚĆ I. ZŁUDZENIE AUTORYTETU

Rozdział 1. Problem autorytetu politycznego	3
Rozdział 2. Tradycyjna teoria umowy społecznej	23
Rozdział 3. Teoria hipotetycznej umowy społecznej	41
Rozdział 4. Autorytet demokracji	65
Rozdział 5. Konsekwencjalizm i uczciwość	89
Rozdział 6. Psychologia autorytetu	113
Rozdział 7. A jeśli autorytetu nie ma?	153

CZĘŚĆ 2. SPOŁECZEŃSTWO BEZ WŁADZY

Rozdział 8. O ocenie teorii społecznych	203
Rozdział 9. Logika drapieżnictwa	221
Rozdział 10. Indywidualna ochrona w społeczeństwie bez państwa	257
Rozdział 11. Sądownictwo karne i rozstrzyganie sporów	293
Rozdział 12. Wojna i obrona społeczeństwa	317
Rozdział 13. Od demokracji do anarchii	353

Literatura	373
Indeks nazwisk	395
Indeks rzeczowy	397

ANALITYCZNY SPIS TREŚCI

CZĘŚĆ I. ZŁUDZENIE AUTORYTETU

Rozdział 1. Problem autorytetu politycznego	3
1.1. Polityczna przypowieść	3
Osoba prywatna, która podejmowałaby działania analogiczne do tych wykonywanych przez państwo, spotkałaby się z wielkim potępieniem. Państwo nie spotyka się z potępieniem, ponieważ uważa się, że posiada ono „autorytet”.	
1.2. Pojęcie autorytetu: pierwsza próba	5
Autorytet polityczny pociąga za sobą zarówno obowiązek polityczny, jak i polityczną legitymację.	
1.3. Działanie a podmiot sprawczy: potrzeba autorytetu	7
Różnica naszych postaw wobec państwa i wobec samowolnych strażników nie wynika z różnic pomiędzy ich działaniami, lecz z postrzeganej różnicy co do tego, który podmiot sprawczy te działania wykonuje.	
1.4. Znaczenie przymusu i zasięg autorytetu	9
Potrzeba wyjaśnienia autorytetu bierze się z etycznej wagi przymusu. Wiele działań państwa zależy od wiary w autorytet.	
1.5. Pojęcie autorytetu: druga próba	13
Typowa koncepcja autorytetu obejmuje pięć warunków: powszechność, partycularność, niezależność od treści, kompleksowość i zwierzchność.	
1.6. Komentarz na temat metodologii	15
Najlepszym podejściem do filozofii polityki jest wnioskowanie na podstawie zdroworozsądkowych sądów moralnych.	
1.7. Plan książki	19
Część I wyjaśnia, dlaczego państwo nie ma autorytetu. Część II wyjaśnia, jak mogłoby funkcjonować społeczeństwo pozbawione władzy. Czytelnicy nie powinni odrzucać tej książki tylko z powodu jej radykalnej tezy.	

Rozdział 2. Tradycyjna teoria umowy społecznej	23
2.1. Tradycja umowy społecznej	23
Teoria umowy społecznej stawia hipotezę, że istnieje umowa wymagająca od obywateli posłuszeństwa wobec państwa, a od państwa – ochrony obywateli.	
2.2. Teoria bezpośredniej umowy społecznej	24
Nie jest przekonujące twierdzenie, że kiedykolwiek taką umowę zaakceptowano bezpośrednio.	
2.3. Teoria domniemanej umowy społecznej	25
Niektórzy twierdzą, że akceptujemy umowę społeczną w sposób domniemany naszymi działaniami.	
2.4. Warunki ważności porozumień	28
O ważności umowy decydują cztery zasady: (1) ważna zgoda wymaga istnienia rozsądnego sposobu wycofania się; (2) bezpośredni sprzeciw ma większe znaczenie od rzekomo domniemanej zgody; (3) działanie można uznać za wyrażające zgodę na pewien układ tylko wtedy, gdy można założyć, że dana osoba jest przekonana, iż układ jej nie obejmuje, jeśli nie podejmie ona tego działania; (4) zobowiązanie umowne jest wzajemne i warunkowe.	
2.5. Czy umowa społeczna jest ważna?	31
2.5.1. Trudność wycofania się	31
Nie ma możliwości wycofania się z umowy społecznej bez poświęcenia rzeczy, do których ma się prawo.	
2.5.2. Nieuznanie bezpośredniego sprzeciwu	34
Państwo nie uznaje bezpośredniego odrzucenia umowy społecznej.	
2.5.3. Bezwarunkowe narzucenie	34
Rzekoma umowa społeczna jest obywatelom narzucana bez względu na to, co robią.	
2.5.4. Brak wzajemnego zobowiązania	35
Państwo oficjalnie odstępuje od obowiązków wobec jednostek.	
2.6. Podsumowanie	39
Tradycyjna teoria umowy społecznej upada.	
 Rozdział 3. Teoria hipotetycznej umowy społecznej	 41
3.1. Argumenty z hipotetycznej zgody	41
Niektórzy filozofowie próbują zasadzić autorytet polityczny na twierdzeniu, że w pewnym hipotetycznym scenariuszu obywatele zgodziliby się na umowę społeczną.	
3.2. Hipotetyczna zgoda w zwykłej etyce	42
Hipotetyczna zgoda jest ważna tylko wtedy, gdy uzyskanie faktycznej zgody jest niemożliwe, a zgoda hipotetyczna jest spójna z faktycznymi przekonaniem i wartościami strony.	

3.3. Hipotetyczna zgoda i rozsądnosc	44
3.3.1. Hipotetyczne porozumienie jako dowód rozsądnosci	44
Niektórzy twierdzą, że hipotetyczna zgoda świadczy o tym, że porządek polityczny jest rozsądny.	
3.3.2. Czy można osiągnąć porozumienie?	45
Nie ma powodu sądzić, że wszystkie rozsądne osoby mogłyby się zgodzić na umowę społeczną.	
3.3.3. Ważność hipotetycznej zgody	49
Rozsądnosc umowy nie sprawia, że strony są zobowiązane ją przyjąć, ani nie czyni dopuszczalnym zmuszenia ich do tego.	
3.4. Hipotetyczna zgoda i ograniczenia etyczne	51
3.4.1. Rawlowska teoria umowy jako wyjaśnienie autorytetu	51
John Rawls, najbardziej wpływowy filozof polityki, przedstawia teorię hipotetycznej umowy społecznej.	
3.4.2. Czy można osiągnąć porozumienie?	54
Nie ma powodu sądzić, że w hipotetycznym scenariuszu Rawlsa można by osiągnąć porozumienie.	
3.4.3. Ważność hipotetycznej zgody, część pierwsza: wskazanie na uczciwe rezultaty	56
Uczciwosc umowy nie sprawia, że strony są zobowiązane ją przyjmować, ani nie czyni dopuszczalnym zmuszenia ich do tego.	
3.4.4. Ważność hipotetycznej zgody, część druga: warunki wystarczające rzetelnego rozumowania moralnego	58
Scenariusz Rawlsa zawiera niektóre warunki konieczne, ale nie wystarczające, rzetelnego rozumowania moralnego. Warunki wystarczające wymagałyby posiadania kompletnych i słusznyc wartości.	
3.4.5. Ważność hipotetycznej umowy, część trzecia: warunki konieczne rzetelnego rozumowania moralnego	61
Rawls nie może wykazać, że jego warunków koniecznych dopuszczalnego rozumowania moralnego nie spełnia żadna konkurencyjna teoria.	
3.5. Podsumowanie	63
Hipotetyczna zgoda nie może uratować teorii umowy społecznej.	
 Rozdział 4. Autorytet demokracji	 65
4.1. Naiwny majorytaryzm	65
Według zdroworozsądkowej moralności wola większości nie tworzy obowiązku podporządkowania się ani upoważnienia do stosowania przymusu.	

4.2. Demokracja deliberatywna i legitymacja	66
4.2.1. Idea demokracji deliberatywnej	66
Joshua Cohen przedstawia warunki dla idealnej deliberacji w społeczeństwie demokratycznym.	
4.2.2. Demokracja deliberatywna jako fantazja	67
Żadne z istniejących społeczeństw nie spełnia warunków Cohena.	
4.2.3. Nieistotność deliberacji	71
Nawet gdyby warunki Cohena były spełnione, nie mogłyby ugruntować autorytetu. Żaden proces deliberacyjny nie wystarcza do wymazania indywidualnych praw do niebicia przymuszaniem.	
4.3. Równość i autorytet	72
4.3.1. Argument z równości	72
Thomas Christiano wywodzi obowiązek polityczny z obowiązku sprawiedliwości, aby wspierać równość i szanować osądy innych ludzi.	
4.3.2. Absurdalnie wymagająca teoria sprawiedliwości?	74
Przedstawiona przez Christiano koncepcja sprawiedliwości musi być albo absurdalnie wymagająca, albo zbyt słaba, aby tworzyć obowiązki polityczne.	
4.3.3. Wspieranie demokracji przez posłuszeństwo	77
Przestrzeganie przepisów nie jest znaczącym sposobem wspierania demokracji.	
4.3.4. Czy demokratyczna równość jest wyjątkowo publiczna?	78
Demokratyczna interpretacja wartości równości nie jest interpretacją dającą się wyjątkowo publicznie zrealizować. Albo publicznie zrealizować da się wiele interpretacji równości, albo nie da się publicznie zrealizować żadnej.	
4.3.5. Poszanowanie osądu innych ludzi	80
Nie istnieje powinność szanowania osądu innych ludzi, jeśli wie się, że ich osąd jest w rzeczywistości wadliwy.	
4.3.6. Przymus i traktowanie innych jako gorszych	82
Państwo traktuje obywateli jako gorszych, zmuszając ich do posłuszeństwa wobec swojej woli.	
4.3.7. Od zobowiązania do legitymacji?	84
Zobowiązania do wspierania równości i poszanowania osądów innych ludzi nie są obowiązkami tego rodzaju, by odpowiednie było ich przymusowe egzekwowanie.	
4.4. Podsumowanie	87
Demokratyczny proces nie nadaje autorytetu swoim rezultatom.	

Rozdział 5. Konsekwencjalizm i uczciwość	89
5.1. Konsekwencjalistyczne argumenty za obowiązkiem politycznym	89
Niektórzy twierdzą, że mamy powinność propagowania pewnych wielkich wartości, co jest możliwe tylko przez posłuszeństwo wobec państwa.	
5.1.1. Struktura konsekwencjalistycznych argumentów za obowiązkiem politycznym	89
Państwo chroni nas przed przestępcami i obcymi rządami oraz zapewnia spójne reguły społecznej koordynacji.	
5.1.2. Korzyści z państwa	90
Państwo chroni nas przed przestępcami i obcymi rządami oraz zapewnia spójne reguły społecznej koordynacji.	
5.1.3. Powinność czynienia dobra	91
Kiedy możemy to zrobić minimalnym kosztem, powinniśmy zapobiec zdarzeniu się czegoś bardzo złego.	
5.1.4. Problem indywidualnej zbędności	92
Posłuszeństwo jednostki nie ma wpływu na zdolność państwa do zapewniania kluczowych korzyści społecznych.	
5.2. Konsekwencjalizm reguł	94
Robienie czegoś nie jest niewłaściwe tylko dlatego, że byłoby złe, gdyby robili to wszyscy.	
5.3. Uczciwość	95
5.3.1. Uczciwościowa teoria obowiązku politycznego	95
Niektórzy twierdzą, że trzeba przestrzegać przepisów, ponieważ ich nieprzestrzeganie jest nieuczciwe wobec innych obywateli.	
5.3.2. Posłuszeństwo jako koszt dóbr politycznych	97
W przypadku wielu przepisów posłuszeństwo nie ma żadnego związku ze zdolnością państwa do zapewniania podstawowych korzyści, które mają rzekomo uzasadniać jego istnienie.	
5.3.3. Obowiązek polityczny dysydentów	101
Ci, którzy nie zgadzają się z jakimś działaniem politycznym, nie postępują nieuczciwie, odmawiając podporządkowania się mu.	
5.3.4. Partykularność i kwestia alternatywnych dóbr	102
Nie ma potrzeby przestrzegać przepisów, jeśli można zamiast tego zrobić coś bardziej społecznie korzystnego.	
5.4. Problem legitymacji	103
5.4.1. Konsekwencjalistyczne wyjaśnienie legitymacji	103
Niektórzy twierdzą, że państwo może przymuszać jednostki, ponieważ jest to konieczne dla osiągnięcia wielkich korzyści.	
5.4.2. Kompleksowość i niezależność od treści	104
Argumenty konsekwencjalistyczne mogą uzasadniać tylko wąski zakres słusznych działań politycznych.	
5.4.3. Zwierzchność	108

Argumenty konsekwencjalistyczne nie mogą wyjaśnić, dlaczego niepaństwowe osoby nie powinny być upoważnione do robienia tych samych rzeczy co państwa ani dlaczego nie mogą one użyć przeciwko państwu przymusu.

5.5. Podsumowanie 111

Argumenty konsekwencjalistyczne i oparte na uczciwości nie dowodzą autorytetu politycznego.

Rozdział 6. Psychologia autorytetu 113

6.1. Doniosłość psychologii 113

6.1.1. Czy ta książka jest niebezpieczna? 113

Niektórzy uważają, że podważanie autorytetu jest niebezpieczne.

6.1.2. Odwołanie do powszechnej opinii 114

Niektórzy uważają, że odrzucenie autorytetu jest posunięciem zbyt odległym od zdroworozsądkowych przekonań politycznych, by brać je na poważnie.

6.2. Eksperymenty Milgrama 118

6.2.1. Konstrukcja 118

Milgram zaprojektował eksperyment, w którym badanym nakazywano podawanie wstrząsów elektrycznych bezbronnym ofiarom.

6.2.2. Przewidywania 119

Większość ludzi spodziewa się, że badani odmówią wykonywania poleceń eksperymentatora.

6.2.3. Wyniki 120

Dwie trzecie badanych było w pełni posłusznych – do tego stopnia, że podawali przypuszczalnie śmiertelne wstrząsy.

6.2.4. Zagrożenia związane z posłuszeństwem 121

Eksperyment pokazuje, że wiara w autorytet jest bardzo niebezpieczna.

6.2.5. Zawodność opinii o autorytecie 122

Eksperyment pokazuje również, że ludzie wykazują silną skłonność do uznawania autorytetu.

6.3. Dysonans poznawczy 124

Ludzie mogą starać się racjonalizować swoje posłuszeństwo wobec państwa, tworząc teorie autorytetu.

6.4. Społeczny dowód słuszności i przywiązanie do *status quo* 127

Ludzie są przychylnie nastawieni do powszechnie wyznawanych przekonań i praktyk swojego społeczeństwa.

6.5. Siła politycznej estetyki 129

6.5.1. Symbole 129

Państwo wykorzystuje symbole, aby wywołać emocjonalne i estetyczne poczucie swojej władzy i autorytetu.

6.5.2. Rytuały 132

Podobną funkcję pełnią rytuały.

6.5.3. Autorytatywny język	133
Język stosowany przez prawników i niektórych filozofów polityki służy wzmacnianiu poczucia szacunku dla autorytetu.	
6.6. Syndrom sztokholmski i charyzma władzy	137
6.6.1. Zjawisko syndromu sztokholmskiego	137
Porwane ofiary czasami nawiązują emocjonalne więzi ze swoimi oprawcami, jak to było w przypadku napadu na bank w Sztokholmie.	
6.6.2. Dlaczego występuje syndrom sztokholmski?	139
Syndrom może być mechanizmem obronnym.	
6.6.3. Kiedy mamy do czynienia z syndromem sztokholmskim?	140
Wystąpienie syndromu jest najbardziej prawdopodobne wtedy, gdy osoba podlega komuś stanowiącemu dla niej poważne zagrożenie, nie może uciec ani obezwładnić agresora oraz jest izolowana od świata zewnętrznego, a oprawca wykazuje pewne oznaki litości.	
6.6.4. Czy zwykli obywatele są podatni na syndrom sztokholmski?	141
Warunki dla wystąpienia syndromu sztokholmskiego są spełnione w przypadku osób podlegających państwu, które również przejawiają niektóre z jego symptomów.	
6.7. Studium przypadków nadużycia władzy	144
6.7.1. Nowe spojrzenie na My Lai	144
Podczas masakry w My Lai żołnierze tylko wykonywali rozkazy. Pilot, który uratował mieszkańców wioski, został napiętnowany jako zdrajca.	
6.7.2. Stanfordzki eksperyment więzienny	145
Ochotnicy uczestniczyli w symulacji więzienia. Strażnicy stawali się wobec więźniów coraz bardziej okrutni.	
6.7.3. Lekcje płynące ze stanfordzkiego eksperymentu więziennego	146
Władza prowadzi ludzi do zadawania bólu innym osobom i upokarzania ich. Ci niezdeprowowani robią niewiele, by powstrzymać tych, których władza zepsuła.	
6.8. Podsumowanie: anatomia złudzenia	149
Powszechna wiara w autorytet jest wynikiem nieracjonalnych obciążeń poznawczych. Wiara w autorytet jest społecznie szkodliwa.	
Rozdział 7. A jeśli autorytetu nie ma?	153
7.1. Garść implikacji politycznych	154
7.1.1. Prostytucja i moralizm prawny	154
Jeśli nie ma autorytetu, moralizm prawny, przejawiający się w przepisach przeciwko prostytucji, jest nieuzasadniony.	

7.1.2. Narkotyki i paternalizm	155
Paternalizm prawny, przejawiający się w przepisach antynarkotykowych, jest nieuzasadniony.	
7.1.3. Pogoń za rentą	158
Przepisy motywowane pogonią za rentą są w oczywisty sposób nieuzasadnione.	
7.1.4. Imigracja	159
Ograniczenia imigracji są nieuzasadnione.	
7.1.5. Ochrona indywidualnych praw	160
Przepisy chroniące indywidualne prawa są uzasadnione.	
7.1.6. Podatki i finansowanie państwa	161
Opodatkowanie jest uzasadnione wtedy i tylko wtedy, gdy dobrowolne metody finansowania państwa okażą się niewykonalne.	
7.2. Sprawa pomocy ubogim	165
7.2.1. Pomoc społeczna i tonące dzieci	165
Czasami dopuszczalne jest zmuszenie innego człowieka, by pomógł osobie trzeciej w sytuacji kryzysowej. Tej zasady można by użyć do uzasadnienia państwowych programów opieki społecznej.	
7.2.2. Użyteczność programów walki z ubóstwem	166
Dyskusyjne pozostaje to, czy państwowe programy walki z ubóstwem są w sumie korzystne.	
7.2.3. Czy programy walki z ubóstwem są prawidłowo ukierunkowane?	170
Państwowe programy walki z ubóstwem ignorują interesy znajdujących się w skrajnej potrzebie ludzi z innych krajów i skupiają się na ludziach ze swojego kraju, którzy potrzebują niewielkiej pomocy.	
7.2.4. Starcie analogii: tonące dzieci a charytatywne rabunki	172
Państwowe programy społeczne wykazują większe podobieństwo do praktyki rabowania ludzi w celu zebrania pieniędzy na dobroczynność niż do przypadku, w którym zmusza się obcą osobę do uratowania tonącego dziecka.	
7.2.5. Jeśli powyższe jest błędne	178
Nawet jeśli powyższe argumenty są błędne, sprawa pomocy ubogim nie wspiera autorytetu politycznego, ponieważ państwo wciąż nie ma większych praw niż osoba prywatna.	
7.3. Implikacje dla przedstawicieli państwa	179
Pracownicy państwa powinni odmówić wdrażania niesprawiedliwych przepisów.	
7.4. Implikacje dla osób prywatnych	182
7.4.1. Pochwała nieposłusznych	182
Obywatelskie nieposłuszeństwo w reakcji na niesprawiedliwe przepisy jest uzasadnione.	
7.4.2. O akceptowaniu kary	183
Nieposłusznicy powinni unikać kary, kiedy jest to możliwe.	

7.4.3. O gwałtownym oporze	186
Gwałtowny opór jest zazwyczaj nieuzasadniony, gdyż z reguły nie pomaga osiągnąć celów, a krzywdzi niewinnych ludzi.	
7.4.4. W obronie unieważnienia przepisu przez przysięgłych (<i>jury nullification</i>)	187
Moralnie niewłaściwe jest skazanie oskarżonego na podstawie niesprawiedliwego przepisu.	
7.5. Zastrzeżenia wspierające kult reguł	189
7.5.1. Czy każdy może robić to, co chce?	189
Odrzucenie autorytetu nie oznacza, że ludzie mogą robić to, co chcą, albo to, co sami uważają za słuszne.	
7.5.2. Reguły proceduralne a zasady materialne	191
Nie potrzebujemy żadnego wyłącznie proceduralnego kryterium dla przestrzegania przepisów. Ocena stosowności nieposłuszeństwa wymaga odwołania się do materialnych zasad moralnych.	
7.5.3. Podważanie ładu społecznego?	193
Powszechny sceptycyzm wobec autorytetu, nie prowadząc wcale do upadku ładu społecznego, najprawdopodobniej przyniesie bardziej wolne i bardziej sprawiedliwe społeczeństwo.	
7.5.4. Konsekwencje doktryny niezależności od treści	195
Nie można oczekiwać, że jakaś wielka instytucja nie będzie popełniała żadnych błędów moralnych. Jednak takie błędy będą zdarzały się częściej, kiedy będziemy podzielali pogląd, że od czasu do czasu jest ona upoważniona do ich popełniania.	
7.6. Skromny libertariański fundament	197
Doszliśmy do libertariańskich wniosków, wychodząc od zdroworozsądkowej moralności zamiast od kontrowersyjnych założeń teoretycznych.	
CZĘŚĆ II. SPOŁECZEŃSTWO BEZ WŁADZY	
Rozdział 8. O ocenie teorii społecznych	203
8.1. Ogólne uwagi o racjonalnej ocenie teorii społecznych	203
8.1.1. Racjonalna ocena jest oceną porównawczą	203
Powinniśmy pytać nie o to, czy system społeczny jest dobry w ujęciu absolutnym, lecz o to, czy jest lepszy od innych opcji.	
8.1.2. Racjonalna ocena jest oceną kompleksową	204
Należy rozważać ogólne korzyści z systemu zamiast skupiać się na pojedynczej kwestii.	
8.1.3. Odmienne rodzaje państwa i anarchii	205
Powinniśmy porównywać najlepszą formę rządu z najlepszą formą anarchii.	
8.1.4. Przeciwno przywiązaniu do status quo	206
Powinniśmy unikać przywiązania do <i>status quo</i> .	
8.2. Uproszczona koncepcja ludzkiej natury	207
8.2.1. Istoty ludzkie są w przybliżeniu racjonalne	208
Istoty ludzkie zazwyczaj robią to, co ma sens przy danych celach i przekonaniach.	

8.2.2. Istoty ludzkie są świadome swojego otoczenia	209
Istoty ludzkie zazwyczaj znają oczywiste i praktyczne fakty na temat tego, jak działa świat.	
8.2.3. Istoty ludzkie są samolubne, ale nie są socjopatami	210
Ludzie są w dużej mierze samolubni, ale przyjmują pewne ograniczenia moralne i do pewnego stopnia troszczą się o swoją rodzinę, przyjaciół i sąsiadów.	
8.2.4. Na rzecz uproszczenia	212
Przydaje się rozważyć uproszczony opis ludzkiej natury, który pozwala wyróżnić niektóre nadrzędne czynniki ludzkiej motywacji.	
8.2.5. Zastosowanie historyczne	213
Opisana właśnie wizja ludzkiej natury wyjaśnia takie zdarzenia jak niepowodzenie pierwszego amerykańskiego eksperymentu z komunizmem.	
8.3. Utopizm i realizm	215
8.3.1. Zasada realizmu	215
Niektóre systemy społeczne, chociaż teoretycznie pożądane, są zbyt utopijne, by mogły nas zainteresować.	
8.3.2. Przepis na realistyczny anarchizm	216
Anarchiści, aby zachować odpowiedni realizm, muszą dowieść, że ich system nie wymagałby zmiany ludzkiej natury, byłby stabilny i mógłby działać na ograniczonym obszarze przy założeniu, iż ludzie przekonaliby się do anarchizmu. Nie muszą wykazywać, że ludzie prawdopodobnie przyjmą ich teorię.	
8.3.3. Przeciwno utopijnemu etatyzmowi	217
Umiarkowane teorie polityczne mogą być utopijne. Etatysty nie mogą ograniczać się do przyjęcia założenia, że rządy będą działały tak, jak powinny, a urzędników nie dotyczy opis ludzkiej natury.	
Rozdział 9. Logika drapieżnictwa	221
9.1. Hobbesowski argument za państwem	221
Hobbes twierdził, że anarchia byłaby stanem wojny wszystkich przeciwko wszystkim, ale pojedynczy absolutny władca zaprowadziłby pokój.	
9.2. Drapieżnictwo w stanie natury	223
9.2.1. Rozważania z zakresu teorii gier	223
Zwykle rozpoczynanie walki z innymi ludźmi, nawet w sytuacji braku państwa, jest pragmatycznie nieracjonalne.	
9.2.2. Uwarunkowania społeczne wpływające na powszechność przemocy	226
Na powszechność przemocy wpływają wartości kulturowe, dobrobyt i technologia.	
9.2.3. Przemoc między państwami	227
Państw od przemocy nie da się tak łatwo odstręczyć jak zwykłych ludzi.	

9.3. Drapieżnictwo w państwie totalitarnym	228
Władcy absolutni mają niewiele powodów, by troszczyć się o prawa czy dobrobyt swoich poddanych, i często swojej władzy w okropny sposób nadużywają.	
9.4. Drapieżnictwo w demokracji	231
9.4.1. Tyrania większości	232
W demokracji większość może uciskać mniejszość.	
9.4.2. Los niegłosujących	232
Rząd może lekceważyć prawa i interesy niegłosujących, w tym dotkniętych jego polityką cudzoziemców.	
9.4.3. Ignorancja i irracjonalność głosujących	233
Głosujący często są nieorientowani i irracjonalni, ponieważ wiedzą, że pojedynczy głos nie będzie miał żadnego wpływu.	
9.4.4. Aktywizm: rozwiązanie utopijne	238
Nie można realistycznie oczekiwać od obywatelskich aktywistów, że będą przyglądali się tysiącom codziennych działań państwa.	
9.4.5. Media informacyjne: śpiące psy stróżujące	239
W interesie mediów informacyjnych nie leży baczne obserwowanie rządu.	
9.4.6. Cud agregacji	242
W typowych wyborach powszechne obciążenia poznawcze zwykle przeważają nad niewielkim wpływem małej grupy zorientowanych i racjonalnych wyborców.	
9.4.7. Nagrody za porażki	244
W interesie rządu nie leży rozwiązywanie problemów społecznych, ponieważ zdobywa on więcej władzy i pieniędzy wtedy, gdy bolączki się zaostrzają.	
9.4.8. Ograniczenia konstytucyjne	246
Nie można ufać, że państwo będzie egzekwowało konstytucję przeciwko sobie.	
9.4.9. O podziale władz i o systemie hamulców i równowagi	252
Nie istnieją zachęty, które skłaniałyby różne gałęzie władzy do ograniczania siebie nawzajem.	
9.5. Podsumowanie	253
Demokracja konstytucyjna z podziałem władz jest o wiele lepsza od totalitaryzmu, ale nie eliminuje politycznego drapieżnictwa.	
Rozdział 10. Indywidualna ochrona w społeczeństwie bez państwa	257
10.1. Niepaństwowy system sprawiedliwości	257
10.1.1. Agencje ochrony	257
W społeczeństwie bez rządu ochronę zapewniałyby konkurujące ze sobą agencje.	

10.1.2. Firmy arbitrażowe	258
Spory byłyby rozstrzygane przez konkurujące ze sobą firmy arbitrażowe.	
10.2. Czy to anarchia?	259
Taki system różni się od tradycyjnego państwa tym, że opiera się na dobrowolnych relacjach i wymiernej konkurencji między dostawcami usług bezpieczeństwa.	
10.3. Spór między instytucjami ochronnymi	260
10.3.1. Koszty przemocy	260
Ponieważ przemoc jest bardzo kosztowna, to agencje ochrony poszukiwałyby pokojowych sposobów rozstrzygnięcia sporów.	
10.3.2. Niezgoda na morderstwo	261
Większość ludzi zdecydowanie sprzeciwia się zarówno mordowaniu, jak i wzięciu na siebie ryzyka bycia postrzelonym. Wojownicze agencje ochrony miałyby zatem problem z zatrzymaniem pracowników u siebie.	
10.3.3. Konflikt między państwami	264
Problem wojny między państwami jest o wiele poważniejszy od potencjalnego problemu wojny między agencjami, ponieważ rządy napotykają na o wiele słabsze przeszkody utrudniające wyprowadzenie wojny.	
10.4. Ochrona dla przestępców	266
10.4.1. Opłacalność egzekwowania praw	266
Chronienie zwykłych ludzi jest o wiele bardziej opłacalne od chronienia przestępców	
10.4.2. Państwowa ochrona przestępczości	267
Tymczasem niewiele jest rzeczy, które mogą powstrzymać państwo przed chronieniem przestępców zamiast ofiar.	
10.5. Sprawiedliwość na sprzedaż	268
10.5.1. Uprawnienie zastane	268
W pewnym sensie ludzie nie powinni musieć płacić za ochronę swoich praw. Ale wymaganie od tych, którzy zapewniają ochronę, by czynili to za darmo, nie byłoby sprawiedliwe, a oni sami za darmo tego nie zrobią.	
10.5.2. Oparcie prawa na sprawiedliwości	269
Przepisy powinny wynikać ze sprawiedliwości, a nie z opłacalności. Anarchiści są zdolni do przyjęcia takiej normy w nie mniejszym stopniu niż zwolennicy społeczeństwa państwowego.	
10.5.3. Kupowanie sprawiedliwości od państwa	270
Systemy państwowe również wymagają od ludzi płacenia za ochronę ich praw i także mogą opierać przepisy na rzeczach innych niż sprawiedliwość.	

10.6. Bezpieczeństwo dla ubogich	271
10.6.1. Czy biznes służy ubogim?	272
W większości branż dominuje produkcja dla klientów o niskich i średnich dochodach. Agencje ochrony będą dostarczały swoje usługi takim klientom.	
10.6.2. Jak dobrze państwo chroni biednych?	273
Państwo robi niewiele, by chronić ubogich.	
10.7. Jakość ochrony	274
Z tych samych powodów, dla których tak się dzieje w przypadku prywatnej produkcji większości innych dóbr, prywatne agencje ochrony dostarczałyby usługi o wyższej jakości i tańsze niż państwowe siły policyjne.	
10.8. Przestępczość zorganizowana	275
Legalizacja takich dóbr i usług jak hazard, prostytutka i narkotyki sparyalizowałaby finansowo organizacje przestępcze.	
10.9. Ochrona czy wymuszenie?	277
10.9.1. Dyscyplinująca rola konkurencji	278
Konkurencja powstrzymuje agencje ochrony przed nadużyciami.	
10.9.2. Wymuszenia państwowe	280
Działająca na rządy presja konkurencyjna jest znikoma, przez co uchodzą im płazem o wiele większe nadużycia niż prywatnym agencjom ochrony.	
10.10. Monopolizacja	281
10.10.1. Przewaga rozmiarów w walce	282
Nozick twierdzi, że branża bezpieczeństwa zostałaby zmonopolizowana na skutek pragnienia klientów, by chronić ich najpotężniejsza agencja. Błędnie zakłada, że zadaniem agencji ochrony jest walka z innymi agencjami.	
10.10.2. Określanie efektywnej wielkości firmy	283
W branży bezpieczeństwa najbardziej efektywna wielkość firmy jest dość mała. Pozwoliłoby to na współistnienie wielu firm.	
10.10.3. Monopol państwa	284
Ci, którzy sprzeciwiają się monopolom, powinni sprzeciwić się największemu spośród monopolów – monopolowi państwa.	
10.11. Zmowa i kartelizacja	285
10.11.1. Klasyczna bolączka trapiąca kartele	286
Istnieją zachęty skłaniające indywidualnych członków do zdradzenia kartelu.	
10.11.2. Kartelizacja przy użyciu gróźb przemocy	286
Nieprawdopodobne jest egzekwowanie kartelu w branży bezpieczeństwa siłą przez agencje ochrony.	
10.11.3. Kartelizacja przez uniemożliwienie ochrony rozszerzonej	288
Kartelu branżowego nie można by też egzekwować groźbą uniemożliwienia ochrony rozszerzonej.	

10.12. Wspólnoty mieszkaniowe a państwo	290
Wspólnoty mieszkaniowe mają przewagę nad (tradycyjnymi) państwami, gdyż członkostwo w nich jest dobrowolne, a konkurencja między nimi jest wymierna.	
10.13. Podsumowanie	291
W porównaniu z systemem państwowym prywatyzacja branży bezpieczeństwa przyniosłaby wyższą jakość, niższe koszty i mniejszą liczbę niepożądanych efektów ubocznych.	
Rozdział 11. Sądownictwo karne i rozstrzyganie sporów	293
11.1. Prawość arbitrów	293
Firmy arbitrażowe, aby zdobyć klientów, polegałyby na swojej renomie uczciwości i mądrości.	
11.2. Obchodzenie systemu przez firmy	295
Firmy nie osiągają wyższych zysków, wysuwając nierozsądne żądania w kwestii mechanizmów rozstrzygania sporów albo jakiejkolwiek innej sferze działalności.	
11.3. Odrzucenie arbitrażu	297
Agencje ochrony odmawiałyby chronienia klientów, którzy odrzucają arbitraż.	
11.4. Dlaczego podporządkowywać się arbitrom?	298
Agencje odmawiałyby chronienia klientów, którzy łamią postanowienia arbitrów.	
11.5. Źródło prawa	299
Najlepiej, by prawo było tworzone w ramach umów i przez sędziów, a nie przez ustawodawcę.	
11.6. Środki o charakterze represyjnym a odszkodowanie	301
Anarchistyczny system sprawiedliwości skupiałby się na raczej na odszkodowaniach niż na środkach o charakterze represyjnym.	
11.7. Przestępstwa nienaprawialne	302
Sędziowie musieliby zdecydować, co robić z przestępstwami, w przypadku których zadośćuczynienie nie jest możliwe.	
11.8. Nadmierne odszkodowanie	302
Przestępcy mogą spotkać się z nieco wyższymi żądaniem zadośćuczynienia, niż byłoby to faktycznie sprawiedliwe. Nie doprowadziłoby to do załamania się systemu ani nie byłoby w oczywisty sposób gorsze od problemu nadmiernych kar w istniejących systemach państwowych.	
11.9. Jakość prawa i sprawiedliwości w systemie z władzą centralną	306
11.9.1. Niesłuszne skazania	306
W obecnym systemie wiele jest osób niesłusznie skazanych.	
11.9.2. Nadprodukcja prawa	308
Tworzy się zbyt wiele przepisów.	

11.9.3. Cena sprawiedliwości	311
Mierzone pieniędzmi i czasem koszty działania państwowych systemów są absurdalnie wysokie.	
11.9.4. Fiasko więziennictwa	312
Konsekwencjami osadzania ludzi w więzieniach są przemoc więzienna i wysokie wskaźniki recydywy.	
11.9.5. Reforma czy anarchia?	313
Rządy wprowadzają reformy opieszale z powodów tkwiących w strukturach zachęt dla systemów państwowych. Ustanowienie wolnego rynku zwiększyłoby prawdopodobieństwo wprowadzenia licznych usprawnień.	
11.10. Podsumowanie	315
W porównaniu z systemem państwowym prywatyzacja systemu prawnego przyniosłaby wyższą jakość i niższe koszty oraz cechowałaby się mniejszą liczbą różnego rodzaju wad.	
Rozdział 12. Wojna i obrona społeczeństwa	317
12.1. Problem obrony społeczeństwa	317
Niektórzy twierdzą, że tylko państwo może chronić społeczeństwo przed innymi państwami.	
12.2. Obrona niepaństwowa	318
12.2.1. Wojna partyzancka	318
Wojna partyzancka okazała się zaskakująco skuteczną metodą przepędzenia obcych najeźdźców.	
12.2.2. Trudność podboju terytorium bez rządu	320
Armia najeźdźcza musiałaby ponieść ogromne koszty, aby podbić terytorium bez rządu i ustanowić na nim aparat władzy.	
12.2.3. Bierny opór	321
Bierny opór okazał się nadzwyczaj skuteczną metodą położenia kresu państwowemu uciskowi.	
12.2.4. Wnioski	324
Społeczeństwo anarchiczne dysponuje realistycznymi środkami obrony przed obcymi najeźdźcami.	
12.3. Unikanie konfliktu	325
12.3.1. Naturalna ludzka agresja	325
Niektórzy twierdzą, że z powodu naturalnej ludzkiej agresji wojna jest nieuchronna, lecz ta teoria jest nieprzekonująca.	
12.3.2. Ziemie i zasoby	327
Aby uniknąć wojny, należałoby ustanowić społeczeństwo anarchistyczne w regionie nieodznaczającym się nadzwyczaj wysoką koncentracją cennych zasobów czy historią sporów terytorialnych.	
12.3.3. Spirale konfliktu i spory międzypaństwowe	329
Większość wojen jest spowodowanych sporami między państwami. Można by tego uniknąć, nie mając państwa.	

12.3.4. Stosunki sił	331
Wiele wojen jest spowodowanych zmaganiem państw o międzynarodową dominację. Można by tego uniknąć, nie mając państwa.	
12.3.5. Pokój liberalnych demokracji	333
Społeczeństwo mogłoby uniknąć wojny, gdyby znalazło się w otoczeniu liberalnych demokracji.	
12.3.6. Jeśli chcesz wojny, gotuj się do wojny	336
Przygotowania wojskowe nie zapobiegają wojnie. Zwiększają jej ryzyko.	
12.4. Unikanie terroryzmu	341
12.4.1. Groźba terroryzmu	341
Z powodu możliwości dokonania ataku przy użyciu broni masowego rażenia groźba terroryzmu może stać się w przyszłości poważna.	
12.4.2. Korzenie terroryzmu	343
Terroryzm niemal zawsze stanowi odwet za działania państwa.	
12.4.3. Rozwiązania siłowe i pokojowe	346
Najlepszym sposobem na uniknięcie terroryzmu jest rezygnacja z działań politycznych, które go prowokują, a nie próba unieszkodliwienia wszystkich potencjalnych terrorystów.	
12.5. Niebezpieczeństwa „bezpieczeństwa narodowego”	348
12.5.1. Groźba niesprawiedliwej agresji	348
Utrzymywanie stałej armii stwarza ryzyko, że rząd dokona niesprawiedliwej agresji.	
12.5.2. Ryzyko globalnej katastrofy	349
Państwowe armie stanowią ryzyko zagłady gatunku ludzkiego.	
12.6. Podsumowanie	351
Państwowa armia nie jest konieczna dla bezpieczeństwa, a w rzeczywistości może nawet zwiększać zagrożenie.	
 Rozdział 13. Od demokracji do anarchii	 353
13.1. Przeciwno prezentyzmowi: perspektywy radykalnej zmiany	353
Radykalne zmiany zachodziły w przeszłości i będą zachodziły w przyszłości.	
13.2. Droga ku anarchii	357
13.2.1. Outsourcing obowiązków sądowych	357
Społeczeństwo może zbliżyć się do prywatnego systemu sprawiedliwości, zlecając niektóre sprawy sądowe prywatnym arbitrom. Ten proces już się rozpoczął.	
13.2.2. Outsourcing obowiązków policyjnych	358
Trwa również proces prywatyzowania funkcji policyjnych. Rządy przekazały już niektóre obowiązki policyjne prywatnym firmom ochroniarskim.	

13.2.3. Kres stałych armii	359
Kres stałych armii może nastąpić za sprawą globalnej zmiany kulturowej i stopniowego redukowania sił zbrojnych.	
13.2.4. Reszta drogi	361
Kiedy wojsko zostanie już zlikwidowane, a sądy i policja będą prywatne, ktoś prawdopodobnie wymyśli, jak doprowadzić do odejścia polityków.	
13.3. Geograficzne rozprzestrzenianie się anarchii	362
Najbardziej prawdopodobne jest to, że anarchia rozpocznie się w małym kraju albo w częściach kilku krajów. Jeśli wyniki okażą się obiecujące, idea rozprzestrzeni się.	
13.4. Waga idei	363
Ewentualne nadejście anarchii jest możliwe z powodu długookresowej tendencji do rozwoju ludzkiej wiedzy oraz wpływania przez idee na strukturę społeczeństwa.	
13.5. Podsumowanie	366
13.5.1. Rozumowanie z części I	366
Autorytet jest złudzeniem.	
13.5.2. Rozumowanie z części II	368
Społeczeństwo może funkcjonować bez państwa.	
13.5.3. Rozumowanie z tego rozdziału	369
Anarchia jest możliwa do osiągnięcia.	

SPIS RYSUNKÓW

<i>Rysunek 6.1.</i> Budynek legislatywy stanu Kolorado	130
<i>Rysunek 6.2.</i> Sala sądu w Kolorado	131
<i>Rysunek 10.1.</i> Częstość padania ofiarą przestępstw według dochodu	273
<i>Rysunek 10.2.</i> Odsetek przestępstw w USA zakończonych aresztowaniem	275
<i>Rysunek 10.3.</i> Krzywa kosztu przeciętnego dla firmy działającej w branży, w której występują zarówno korzyści skali, jak i niekorzyści skali. Najbardziej efektywnemu rozmiarowi odpowiada punkt A (wielkość produkcji o najniższym koszcie przeciętnym)	284
<i>Rysunek 11.1.</i> Na wykresie standardowej teorii cen ukazano konkurencyjną cenę rynkową dobra, która znajduje się na przecięciu krzywej podaży (określanej przez krańcowy koszt produkcji) i krzywej popytu (określanej przez krańcową użyteczność konsumpcji)	295
<i>Rysunek 13.1.</i> Liczba krajów demokratycznych na świecie w latach 1800–2010	354

PRZEDMOWA DO WYDANIA POLSKIEGO

„Państwu już dziękujemy”. Gdyby streścić przesłanie książki Huemera w jednym zdaniu, to zamknęłoby się ono w powyższym stwierdzeniu. Autorytet polityczny jest złudzeniem. Funkcjonariuszom publicznym nie przysługuje szczególny status moralny ani żadne specjalne uprawnienia, które dałoby się pogodzić ze zdroworozsądkową moralnością. Na obywatelach nie ciąży więc obowiązek bezwzględnego posłuszeństwa wobec przedstawicieli organów władzy, państwo zaś jest instytucją nieuprawnioną i – jak autor dowodzi w drugiej części swej pracy – niepotrzebną.

Powyższe konkluzje, choć być może wciąż dla wielu osób szokujące, nie są szczególnie oryginalne. Na gruncie zarówno filozofii politycznej, jak i nauk społecznych występuje wielu autorów, którzy już wcześniej doszli do podobnych wniosków co Huemer i których prace wciąż pozostają w obiegu i są szeroko komentowane. Dość wymienić w tym względzie kanoniczne publikacje Davida Friedmana, Murray’a Rothbarda, Bruce’a Bensona, Jana Narversona, Randy’ego Barnetta czy Anthony’ego de Jasaya¹. Dlaczego zatem ktokolwiek miałby sięgać po kolejną pozycję na ten

¹ Zob. David Friedman, *The Machinery of Freedom: Guide to a Radical Capitalism*, wyd. 3, CreateSpace 2015; Murray N. Rothbard, *O nową wolność. Manifest libertariański*, tłum. Witold Falkowski, Wydawnictwo Liber/Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2014; Bruce L. Benson, *The Enterprise of Law: Justice Without the State*, wyd. 2, The Independent Institute, Oakland 2011; Jan Narveson, *The Libertarian Idea*, wyd. 2, Broadview Press, Peterborough 2001; Randy E. Barnett, *The Structure of Liberty: Justice and the Rule of Law*, wyd. 2, Oxford University Press Oxford 2014; Anthony de Jasay, *Against Politics: On Government, Anarchy, and Order*, Routledge, New York 1997. Także w polskiej literaturze nie brakuje pozycji poświęconych libertariańskiej krytyce państwa. Zob. np. Tomasz Tulejski, *O tym, że Lewiatan jest jednak śmiertelny. Prywatny wymiar sprawiedliwości w doktrynie współczesnego libertarianizmu*, „Krytyka Prawa” 4 (1), 2012, s. 67–82; Stanisław Wójtowicz, *Anarchokapitalizm, czyli czy możemy obyć się bez państwa?*, „Nauka” 4, 2017, s. 141–166; oraz przywoływane tam pozycje innych polskich autorów.

temat (zwłaszcza jeśli wcześniej wymienione uznaje za nieprzekonujące)? Odpowiedź na to pytanie jest prosta. Książka Huemera jest najlepiej napisaną pracą spośród wszystkich dostępnych obecnie opracowań poświęconych libertariańskiej krytyce państwa i alternatywom dla niego.

W przeciwieństwie do dzieł większości swych znamienitych poprzedników autor *Problemu władzy politycznej* nie opiera się na kontrowersyjnych teoriach etycznych. Nie absolutyzuje żadnej wartości kosztem innych i nie wychodzi w swych rozważaniach poza główny nurt nauk społecznych. Przyznanie mu racji nie wiąże się zatem z koniecznością uprzedniej akceptacji założeń utilitaryzmu bądź koncepcji prawa naturalnego, przedkładaniem wolności ponad np. sprawiedliwość czy opowiedzeniem się za tezami niszowej szkoły w ekonomii. Jeśli libertarianizm propagowany na łamach *Problemu władzy politycznej* jest bardziej przekonujący, a sądzę, że taki właśnie jest, to dlatego, że opiera się na zdroworozsądkowych przesłankach i powszechnie podzielanych intuicyjnych przekonaniach moralnych².

Niewątpliwym atutem książki Huemera jest też bardzo precyzyjny język oraz klarowność wywodu. Duża część współczesnych publikacji z zakresu filozofii politycznej ma hermetyczny charakter i jest niemal zupełnie nieprzystępna dla osób spoza wąskiego kręgu akademików na co dzień zajmujących się poruszaną w nich tematyką. Ambicje wielu autorów z tego kręgu zdaje się wyrażać jeden z najbardziej wpływowych współczesnych filozofów Robert Nozick, który w swojej głośnej pracy *Philosophical Explanations* napisał: „Ja również szukam niestrawnej książki, gwałtownych myśli szczepionych z agitacją i podnieceniem, objawień przekształcających lub do przekształcenia, książki, której nie da się przeczytać jednym tchem, która wręcz zmusza czytelnika, by *odłożył ją na bok*”³.

Problem władzy politycznej Huemera nie jest „niestrawną książką”. Jej autor jest uznanym akademickim filozofem, regularnie publikującym na łamach najbardziej prestiżowych periodyków naukowych⁴. Jego wywód, choć z całą pewnością pobudzający do własnych rozważań, a dla niektórych osób być może również pełen objawień, pozostaje jednak jasny

² Autor jest jednym z najbardziej znanych współczesnych zwolenników intuicjonizmu etycznego. Zob. zwł. Michael Huemer, *Ethical Intuitionism*, Palgrave Macmillan, New York 2005.

³ Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge MA 1981, s. 1.

⁴ Aktualny wykaz publikacji autora, wraz z tekstem większości z nich, można znaleźć na stronie <https://spot.colorado.edu/~huemer/> (dostęp: 28 stycznia 2019).

i wciągający. Jest on również wolny od niedomówień, które wielu współczesnych filozofów zdaje się stosować jako furtkę umożliwiającą ucieczkę przed ewentualnymi polemistami.

Huemerowi zapewne nie uda się przekonać do swoich tez wszystkich czytelników i czytelniczek. Jak sam przyznaje, chociaż przesłanki, na których opiera swój wywód, nie są kontrowersyjne, wnioski, do których dochodzi, są skrajne. Ekstremizm zaś, nawet ten wznoszony na gruncie powszechnie podzielanych intuicji, ze swej natury przyjmowany jest zwykle ze sceptycyzmem (i słusznie, im bardziej dany pogląd odbiega od racjonalnego konsensusu, tym ostrożniej powinniśmy do niego podchodzić). Jestem jednak pewien, że jeśli któraś z czytających tę książkę osób odłoży ją na bok, to nie dlatego, że wyda się ona zbyt abstrakcyjna albo mało interesująca. Objawienia autora mogą nie okazać się przekształcające, ale nie powinny spotkać się z obojętnością.

Włodzimierz Gogłóza
styczeń 2019 roku

PRZEDMOWA

Książka ta jest poświęcona podstawowemu problemowi filozofii politycznej: problemowi wyjaśnienia autorytetu państwa. Zawsze uderzało mnie, jak zagadkowe i problematyczne jest to zagadnienie. Dlaczego 535 osób w Waszyngtonie miałyby być upoważnionych do wydawania poleceń 300 milionom innych ludzi? I dlaczego ci ostatni mieliby być posłuszni tym pierwszym? Jak wywodzę dalej, nie istnieją satysfakcjonujące odpowiedzi na te pytania.

Dlaczego jest to ważne? Dyskurs polityczny niemal w całości skupia się na tym, jakie działania polityczne powinno podejmować państwo, i – zarówno w filozofii politycznej, jak i na forum publicznym – zakłada, że przedstawiciele państwa mają wyjątkowe uprawnienie do wydawania poleceń pozostałym członkom społeczeństwa. Kiedy na przykład spieramy się na temat należytej polityki imigracyjnej państwa, zakładamy zwykle, że ma ono prawo kontrolować przepływ ludzi przez jego granice. Kiedy rozważamy najlepszą politykę podatkową, zakładamy, że państwo ma prawo odbierać mienie ludziom. Kiedy rozmawiamy o reformie opieki zdrowotnej, zakładamy, że państwo ma prawo przesądzać o sposobie jej świadczenia i finansowania. Jeśli te założenia są błędne (o czym mam nadzieję cię przekonać), to prawie cały toczący się dyskurs polityczny jest fałszywy i powinien zostać przemyślany od nowa.

Kto powinien przeczytać tę książkę? Zagadnienia, które tutaj poruszam, dotyczą każdej osoby żywotnie zainteresowanej polityką i państwem. Chociaż mam nadzieję, że moja praca przyda się moim kolegom filozofom, to pragnę dotrzeć również do osób spoza tej wąskiej grupy. Dlatego starałem się zredukować akademicki żargon w trosce o zachowanie możliwie jasnego i prostego przekazu. Nie wymagam od czytelnika żadnej specjalistycznej wiedzy.

Czy w książce tej popadam w skrajności ideologiczne? I tak, i nie. Gdziekolwiek zdarza mi się bronić skrajnych wniosków. Ale mimo że jestem ekstremistą, starałem się być ekstremistą umiarkowanym. Moje rozumowanie opiera się na zdroworozsądkowych w mojej opinii sądach etycznych. Nie przyjmuję kontrowersyjnej i wielkiej teorii filozoficznej, absolutystycznej interpretacji konkretnej wartości ani zestawu wątpliwych twierdzeń empirycznych. To znaczy, że chociaż moje *wnioski* są bardzo kontrowersyjne, to moje *przesłanki* wcale takimi nie są. Poza tym czytnie wszystko, aby podejść do odmiennych punktów widzenia uczciwie i rozsądnie. Dogłębnie badam najciekawsze i na pierwszy rzut oka wiarygodne próby uzasadnienia autorytetu państwa. Jeśli chodzi o moje poglądy polityczne, to odpowiadam na wszystkie istotne zastrzeżenia obecne w literaturze i w tradycji ustnej. Wiemy, jak wygląda polityka – dlatego nie oczekuję, że dotrę do oddanych zwolenników innych ideologii. Chciałbym jednak przekonać ludzi otwartych na rozmowę o problemie autorytetu politycznego.

Co obejmuje ta książka? W rozdziałach 2–5 poddaję dyskusji teorie filozoficzne dotyczące podstaw autorytetu państwa. W rozdziale 6 omawiam psychologiczne i historyczne dowody w kwestii naszego stosunku do autorytetu. W rozdziale 7 pytam o to, jak powinni się zachowywać obywatele i przedstawiciele państwa, jeśli autorytetu nie ma. Tutaj właśnie pojawiają się zalecenia, które można zastosować w sposób najbardziej bezpośredni i praktyczny. Część II książki przedstawia propozycję alternatywnej struktury społecznej, która nie bazuje na autorytecie. W rozdziałach 10–12 zajmuję się najoczywistszymi problemami praktycznymi leżącymi przed takim społeczeństwem. W ostatnim rozdziale omawiam to, czy i w jaki sposób zalecane przeze mnie zmiany mogą zaistnieć.

Pragnę podziękować niektórym znajomym i współpracownikom, którzy pomogli mi przy pracy nad tą książką. Dzięki nieocenionym komentarzom Bryana Caplana, Davida Boonina, Jasona Brennana, Gary’ego Chartiera, Kevina Valliera, Matta Skene’a, Davida Gordona i Erica Chwanga udało mi się w wielu miejscach usunąć błędy i poprawić tekst. Jestem im wdzięczny za ich życzliwość. Jeśli czytelnik natrafi na jakieś pomyłki, może odszukać wskazanych profesorów i domagać się wyjaśnień. Praca została ukończona dzięki grantowi z Center for the Humanities and the Arts przy Uniwersytecie Kolorado w roku akademickim 2011/2012, za który również winien jestem wdzięczność.

CZĘŚĆ I.

ZŁUDZENIE AUTORYTETU

Rozdział 1.

PROBLEM AUTORYTETU POLITYCZNEGO

1.1. POLITYCZNA PRZYPowieść

Zacznijmy od krótkiej politycznej historyjki. Żyjesz w małej wiosce, która ma problem z przestępczością. Włóczę się po niej bandyci kradnący i niszczący mienie innych ludzi. Nie zanosi się na to, by ktoś miał coś z tym zrobić. Zatem pewnego dnia postanawiasz wraz z rodziną zatamować przestępczość. Bierzesz swój pistolet i zaczynasz ścigać wandalów. Co jakiś czas łapiesz jednego z nich, pod bronią odstawiasz do swojego domu i zamykasz w piwnicy. Dostarczasz mu tyle jedzenia, by nie umarł z głodu, ale, chcąc dać mu nauczkę, planujesz trzymać go tam przez kilka lat.

Po kilku tygodniach takiej działalności postanawiasz przejść się po okolicy, zaczynając od najbliższego sąsiada. Kiedy ten otwiera ci drzwi, pytasz: „Czy zauważyłeś, że w ostatnich tygodniach zmalała przestępczość?”. Gdy sąsiad przytakuje, dodajesz „Cóż, to moja zasługa”. Tłumaczysz mu, na czym polega twój program zwalczania przestępczości. Dostrzegłszy nieufność rysującą się na jego twarzy, kontynuujesz: „W każdym razie przyszedłem, dlatego że nadszedł czas, byś dorzucił swoją cegiełkę do funduszu zwalczania przestępczości. Twój rachunek za ten miesiąc to 100 dolarów”.

Kiedy twój sąsiad gapie się na ciebie, nie wykazując chęci wręczenia ci pieniędzy, cierpliwie tłumaczysz mu, że jeśli odmówi zapłaty, to będziesz musiał niestety uznać go za przestępcę, a w takim wypadku zamkniesz go na dłuższy czas w swojej piwnicy razem z bandytami. Wskazując na pistolet przy biodrze, zauważasz, że jesteś przygotowany na to, by w razie konieczności zabrać tam sąsiada przy użyciu siły.

Zakładając, że użyjesz tej metody wobec wszystkich swoich sąsiadów, jakiej reakcji możesz się spodziewać? Czy większość z nich radośnie pokryje narzuconą na nich część kosztów zapobiegania przestępczości?

Wątpliwe. Według wszelkiego prawdopodobieństwa zaobserwowałbyś następujące wypadki. Po pierwsze, prawie nikt nie uznałby, że jest ci coś *winiem*. Chociaż niewykluczone, że niektórzy zapłaciliby ze strachu przed uwięzieniem w twojej piwnicy, a inni z powodu swojej niechęci do wandalii, to nikt nie uważałby, że taka jest jego powinność. Ci, którzy odmówiliby zapłaty, byłiby raczej podziwiani niż potępiani za to, że się tobie przeciwstawili.

Po drugie, większość uznałaby twoje działania za bulwersujące. Potępiłaby twoje żądanie opłaty jako jawne wymuszenie, a więzienie ludzi odmawiających płacenia uznałaby za porwanie. Wiele osób oburzonych twoim zachowaniem i zaskoczonych twoją złudną wiarą w to, że reszta wioski uzna swój obowiązek wspierania ciebie, zwątpiłoby w twoją poczytalność.

Co ta historia ma wspólnego z filozofią polityki? W opowieści zachowywałeś się jak szczytkowy rząd. Chociaż nie podjąłeś wszystkich funkcji typowego współczesnego państwa, to wziąłeś na siebie jego dwie podstawowe role: karałeś ludzi łamiących prawa innych osób bądź niestosujących się do twoich poleceń oraz pobierałeś niedobrowolne składki, by sfinansować swoją działalność. W przypadku państwa te działania określa się jako odpowiednio wymiar sprawiedliwości i system podatkowy. Natomiast w twoim przypadku nazywa się je porwaniem i wymuszeniem.

Twoje działania są na pozór takie same jak te podejmowane przez państwo. Większość ludzi jest jednak w swoich ocenach bardziej pobłażliwa dla działań państwa niż dla twojego zachowania z powyższej opowieści. Większość popiera więzienie przestępców przez państwo, czuje się zobowiązana płacić podatki i uważa, że karanie osób uchylających się od ich uiszczania zarówno jest pożądane, jak i należy do praw państwa.

Unaocznia to ogólną cechę naszej postawy wobec państwa. Uważa się, że państwa mają etyczne przyzwolenie na działania, których nie mogłaby podjąć żadna osoba czy organizacja niepaństwowa. Jednocześnie sądzi się, że ludzie mają wobec państwa zobowiązania, jakich nie mieliby wobec żadnych niepaństwowych osób czy organizacji, nawet jeśli te zachowywałyby się podobnie jak państwo. Nie chodzi tutaj o przepisy ani o to, jakie działania mogą komuś ująć na sucho. Chodzi o to, że w swoich *sądach etycznych* wyraźnie rozróżniamy między działaniami państwa a działaniami podmiotów niepaństwowych. Działania, które uznalibyśmy za niesprawiedliwe czy moralnie nie do przyjęcia, gdyby podejmowały je podmioty niepaństwowe, uważamy za dobre albo wręcz chwalebne, kiedy wykonują je przedstawiciele państwa. Od tej chwili będę używał pojęcia

„zobowiązań” w odniesieniu do zobowiązań etycznych, a nie legalnych; podobnie rzecz ma się z pojęciem „praw”¹.

Dlaczego przypisujemy państwu szczególny status moralny i czy jest to uzasadnione? Oto problem autorytetu politycznego.

1.2. POJĘCIE AUTORYTETU: PIERWSZA PRÓBA

Co sprawia, że w potocznym rozumieniu moralności rozróżnia się między twoimi działaniami z powyższej historii i działaniami państwa? Ogólnie rzecz ujmując, istnieją dwa rodzaje wyjaśnień. Według pierwszego z nich te dwa rodzaje *działań* są wbrew pozorom różne, a państwo nie robi tego samego co samozwańczy strażnik. Na przykład można by podnieść, że samozwańczy strażnik (ty z opowieści) nie zapewnia bandytom uczciwego rozpatrzenia sprawy przez sąd, co gwarantuje państwo (w niektórych krajach) tym, których chce ukarać. Mogłoby to tłumaczyć, dlaczego zachowanie samozwańczego strażnika jest widziane jako mniej słuszne od zachowania państwa.

Inne wyjaśnienie wskazuje na różnicę między tymi dwoma podmiotami sprawczymi². Oznaczałoby to, że chociaż państwo i samozwańczy strażnik robią to samo, to istotne jest, *kto* podejmuje dane działanie. W powyższej historii zostałbyś potępiony nie z tego powodu, że niezbyt wiernie naśladujesz państwo, lecz dlatego, że zachowujesz się jak państwo, chociaż *państwem nie jesteś*.

To drugie wyjaśnienie określam jako przywołanie *autorytetu politycznego*. Autorytet polityczny (od tej chwili po prostu „autorytet”) jest hipotetyczną własnością moralną, na mocy której państwo może przymuszać ludzi pewnymi niedozwolonymi dla innych sposobami, a obywatele muszą być mu posłuszni w sytuacjach, w których nie byłiby zobowiązani do posłuszeństwa nikomu innemu. Autorytet ma zatem dwa aspekty:

¹ Niektórzy myśliciele odróżniają zobowiązanie czy obowiązek (*obligation*) od powinności (*duty*) (Hart 1958, s. 100–104; Brandt 1964). Ja jednak używam terminów „zobowiązanie” czy „obowiązek” i „powinność” zamiennie na określenie jakiegokolwiek wymogu etycznego.

² W rozróżnieniu między charakterystyką działania i charakterystyką podmiotu sprawczego nie wychodzę poza poziom intuicyjny. „Charakterystykę działania” należy rozumieć w sposób wykluczający takie cechy jak to, że „zostało ono podjęte przez taki a taki podmiot sprawczy”. Podobnie „charakterystyka podmiotu sprawczego” nie może obejmować takich spraw jak to, że „podejmuje on takie a takie działania”.

- i) *Legitymację polityczną*: prawo po stronie państwa do tworzenia przepisów i egzekwowania ich przez stosowanie przymusu wobec członków społeczeństwa; krótko mówiąc, prawo do rządzenia³.
- ii) *Zobowiązanie polityczne*: zobowiązanie po stronie obywateli do posłuszeństwa wobec państwa nawet w okolicznościach, w których nie byłiby oni zobowiązani do posłuszeństwa wobec podobnych poleceń wydanych przez podmioty niepaństwowe.

Jeśli państwo ma „autorytet”, to spełnione są oba aspekty: państwo ma prawo do rządzenia, natomiast obywatele są zobowiązani do posłuszeństwa.

To, że ktoś ma zobowiązania polityczne, nie oznacza jedynie tego, że musi robić to, co nakazują mu przepisy czy inne polecenia państwa⁴. Na przykład przepisy zakazują dokonywania morderstw, a naszą moralną powinnością jest ich niepopelnianie. Nie wystarcza to jednak, by stwierdzić, że mamy „obowiązki polityczne”, ponieważ byłibyśmy moralnie zobowiązani do niemordowania również wtedy, gdyby nie było przepisów zakazujących dokonywania morderstw. Istnieją jednak inne przypadki, w których zgodnie z powszechną opinią jesteśmy zobowiązani do robienia pewnych rzeczy właśnie *dlatego*, że nakazują to przepisy, i nie musielibyśmy tego czynić, gdyby nie było to prawnie wymagane. Na przykład większość uważa, że mamy obowiązek płacenia podatków od swoich dochodów w krajach, które prawnie tego wymagają, oraz że naszym obowiązkiem jest płacić tyle, ile przewidują przepisy podatkowe. Ci, którzy twierdzą, że podatki są za wysokie, nie czują się upoważnieni do uchylania się od zapłacenia ich części, a ci, którzy uważają, że są one zbyt niskie, nie czują się zobowiązani do przekazywania państwu

³ Używam pojęć „autorytetu”, „legitymacji” i „zobowiązania politycznego” w projektującym, technicznym znaczeniu. Pojęć „autorytetu” i „legitymacji” używam z grubsza podobnie jak Buchanan (2002), lecz nie twierdzę, że zobowiązania polityczne można mieć tylko *wobec* państwa. Rzekome prawo państwa do rządzenia należy rozumieć raczej jako prawo z uzasadnienia (*justification right*) niż jako prawo z roszczenia (*claim right*) (Ladenson 1980, s. 137–139), co oznacza raczej przyzwolenie na robienie przez państwo różnych rzeczy niż nałożenie jakichś wymogów moralnych na inne podmioty. Pojęć „legitymacji” i „autorytetu” używam inaczej niż niektórzy teoretycy (Simmons 2001, s. 130; Edmundson 1998, rozdz. 2; Estlund 2008, s. 2).

⁴ Polityczne zobowiązanie może odnosić się nie tylko do przepisów, lecz także do innych państwowych poleceń, takich jak decyzje administracyjne i wyroki sądów. Należy je rozumieć szeroko, jeśli nawet będę często mówił po prostu o zobowiązaniu do przestrzegania przepisów.

dodatkowych kwot. A gdyby zmieniły się przepisy, przez co zniesiony zostałby prawny wymóg płacenia podatku dochodowego, nikt nie miałby już obowiązku oddawania państwu części swojego dochodu. Zatem w powszechnym przekonaniu obowiązek płacenia podatków jest obowiązkiem politycznym⁵.

Ci, którzy wierzą w autorytet polityczny, nie muszą utrzymywać, że jest on bezwarunkowy czy absolutny, nie muszą też twierdzić, iż *każde* państwo go posiada. Można na przykład twierdzić, że autorytet państwa zależy od tego, czy przestrzega ono podstawowych praw człowieka i pozwala obywatelom na pewien poziom uczestnictwa politycznego, a zatem autorytetu pozbawione są rządy tyrańskie. Można również utrzymywać, że nawet prawowity rząd nie może nakazać na przykład popełnienia morderstwa, a obywatel nie byłby zobowiązany do posłuszeństwa wobec takiego nakazu. Wierzący w autorytet może zatem uważać, że tylko określone państwa mają pewną ograniczoną sferę autorytetu.

Pomimo tych ograniczeń autorytet przypisywany niektórym państwom jest imponującą własnością moralną. Jak mogliśmy zobaczyć w punkcie 1.1, autorytet ten tłumaczyłby upoważnienie do podejmowania takich działań, które uznano by za bardzo niewłaściwe i niesprawiedliwe, gdyby dokonywał ich podmiot sprawczy takiego autorytetu nieposiadający.

1.3. DZIAŁANIE A PODMIOT SPRAWCZY: POTRZEBA AUTORYTETU

Czy potrzebujemy takiej koncepcji autorytetu, aby wyjaśnić moralną różnicę między samozwańczym strażnikiem z punktu 1.1 a państwem? Czy też da się ją wyjaśnić przez odwołanie tylko do różnic między zachowaniem państwa a zachowaniem samozwańczego strażnika?

W historii, którą opisałem, istniało wiele różnic między zachowaniem samozwańczego strażnika a zachowaniem typowego państwa, żadna z nich nie była jednak podstawowa. Dałoby się zmodyfikować ten przykład tak, żeby usunąć wszelkie różnice uważane potencjalnie za istotne, a jednak – gdyby tylko nie przekształcono samozwańczego strażnika w państwo – wciąż większość ludzi intuicyjnie oceniałaby go o wiele surowiej niż analogicznie postępujących przedstawicieli państwa.

⁵ Na słuszność tego wrażenia co do powszechnych przekonań wskazuje w pewnym stopniu zogniskowany wywiad grupowy Klosko (2005, rozdz. 9, zwł. s. 198, 212–218)

Rozważmy zatem to, że wiele państw zapewnia oskarżonym o popełnienie przestępstwa uczciwe rozpatrzenie sprawy przez sąd. Samozwańczy strażnik mógłby robić to samo. Przypuśćmy, że ilekroć złapiesz jakiegoś wandala, zbierasz kilku sąsiadów i zmuszasz ich, by wzięli udział w procesie. Po przedstawieniu materiału dowodowego każesz im głosować nad winą oskarżonego i na podstawie wyniku głosowania decydujesz, czy go ukarać. Czy twoje działania stałyby się przez to bardziej akceptowalne? Być może tym samym uczciwiej byś traktował przestępców, lecz nie wydaje się to legitymizować całości twojego programu. Właściwie to dodajesz w ten sposób kolejny występki do listy bulwersujących działań, gdyż okresowo zniewalas sąsiadów, by służyli twojemu „wymiarowi sprawiedliwości”.

Rozważmy inną propozycję. Przedstawiciele państwa na ogół aresztują ludzi tylko z powodu łamania wyrażonych wprost reguł (przepisów), podczas gdy samozwańczy strażnik karze ludzi jedynie ze względu na swoje wewnętrzne poczucie dobra i zła. Także tę różnicę można usunąć. Przypuśćmy, że spisujesz długą listę postępów, które uznajesz za nie do przyjęcia, wraz z opisem tego, co planujesz zrobić z ludźmi, którzy będą się nich dopuszczali. Umieszczasz kopie listy na tablicy ogłoszeniowej przed swoim domem. To również nie wystarcza do legitymizacji twojego zachowania.

Na pozór bardziej sensowne wydaje się to, że twoje zachowanie jest niedopuszczalne, gdyż nie wybrała cię do tej roli wspólnota. W krajach demokratycznych obywatele wybierają swoich przywódców. (Takie wyjaśnienie oznacza, że legitymację mają tylko demokratyczne rządy; tak więc większość rządów w dziejach takiej legitymacji nie posiadała, a większość ludzi nie miała politycznych zobowiązań. Samo to prawdopodobnie każe wziąć sporą poprawkę na stanowisko zdroworozsądkowe). Warto jednak zauważyć, że takie wyjaśnienie różnicy między państwem a samozwańczym strażnikiem odwołuje się do *autorytetu*. Nie twierdzi się tutaj, że samozwańczy strażnik robi coś innego niż państwo; uznaje się, że omawiane działania jeden podmiot sprawczy może podejmować, a inny już nie. Samozwańczy strażnik nie ma autorytetu, by karać przestępców i pobierać podatki, ponieważ nie został do tego upoważniony przez społeczeństwo. Później dokonam analizy tej teorii. Na razie wystarczy, że zauważę, iż potrzebne jest *jakieś* wyjaśnienie autorytetu.

1.4. ZNACZENIE PRZYMUSU I ZASIĘG AUTORYTETU

Potrzeba wyjaśnienia legitymacji politycznej wynika z moralnego znaczenia *przymusu* i z przymusowej natury państwa. Wyrażne skupienie się na tych zasadach jest o tyle istotne, że musimy mieć jednoznaczny obraz tego, co wymaga wyjaśnienia, zanim spróbujemy to wyjaśnić.

Przede wszystkim, czym jest przymus? Od tej chwili terminem „przymus” będę określał użycie siły fizycznej bądź groźbę jej użycia przez jedną osobę wobec drugiej. Kiedy będę mówił o przymuszaniu kogoś do czegoś, będę miał na myśli użycie siły fizycznej bądź groźbę jej użycia w celu skłonienia go, by dokonał on pożądanego czynu. Terminów „siła fizyczna” i „przemoc” używam zamiennie. Nie będę tutaj definiował „siły fizycznej”, gdyż nasze intuicyjne rozumienie tego pojęcia jest wystarczające dla dalszego wyводу; nie będę również opierał się na jakichkolwiek kontrowersyjnych sądach na temat tego, co kwalifikuje się jako siła fizyczna.

Moja definicja „przymusu” nie służy analizie tego, jak zazwyczaj używa się tego terminu w języku angielskim. Jest to definicja projektująca (*stipulative definition*), służąca temu, by unikać powtarzania zwrotu „użycie bądź groźba użycia siły fizycznej”. Używam tego terminu inaczej, niż to się zwykle czyni, pod co najmniej dwoma względami. Po pierwsze, w *zwyczajowym* znaczeniu tego terminu, kiedy *A przymusza B*, to *A* skłania *B* do zachowania się w sposób pożądaný przez *A*. Jednak w *moim* rozumieniu *A* może przymuszać *B*, krzywdząc fizycznie *B*, niezależnie od tego, czy wpływa na zachowanie *B*. Po drugie, zwyczajowe rozumienie przymusu obejmuje szerszy wachlarz grózb: w zwyczajowym rozumieniu *A* może „przymuszać” *B*, grożąc rozsianiem złośliwych plotek o *B*. W moim rozumieniu nie jest to przymus, gdyż nie grozi się tutaj przemocą. Zwyczajowe pojmowanie „przymusu” jest w wielu kontekstach przydatne; mimo to wprowadzam swoją definicję projektującą, ponieważ pozwala to na rozważenie pewnych istotnych i interesujących argumentów dotyczących autorytetu politycznego, a jednocześnie na uniknięcie zbędnych debat semantycznych⁶.

⁶ Edmundson (1998, rozdz. 4) twierdzi, że przepisy zazwyczaj *nie* są przymusowe w typowym rozumieniu tego pojęcia. Używając terminu „przymus” w podanym przez siebie znaczeniu technicznym, wystrzegam się argumentu Edmundsona, a jednocześnie utrzymuję w mocy moralne domniemanie przeciwko przymusowi.

Państwo jest instytucją przymusową. Ogólnie rzecz ujmując, kiedy państwo wprowadza przepisy, to przewiduje kary dla tych, którzy je naruszają. Możliwe są przepisy bez określonych kar za ich złamanie, jednak wszystkie istniejące państwa przewidują kary w niemal każdym akcie prawnym⁷. Nie każdego, kto łamie przepisy, dosięga kara, jednak państwo na ogół dokłada odpowiednich starań, by naruszcycieli ukarać, i na ogół karze ich dość wielu – zazwyczaj grzywną bądź pozbawieniem wolności. Kary te mają osobom niestosującym się do przepisów zaszkodzić, co zwykle udaje się osiągnąć.

Rzadko jako karę stosuje się bezpośrednią przemoc fizyczną. Niemniej przemoc odgrywa kluczową rolę w systemie, gdyż bez groźby przemocy osoby łamiące przepisy mogłyby po prostu nie poddawać się karze. Przykładowo państwo nakazuje kierowcom zatrzymywać się przed czerwonym światłem, a za niezastosowanie się do tej reguły grozi grzywna w wysokości 200 dolarów. Jest to jednak tylko kolejny nakaz. Jeśli kierowca nie zastosował się do nakazu zatrzymania się przed czerwonym światłem, to dlaczego miałby zastosować się do nakazu zapłacenia państwu 200 dolarów? Być może ów drugi nakaz jest egzekwowany trzecim: jeśli kierowca nie zapłaci grzywny, zostanie mu odebrane prawo jazdy. Innymi słowy, państwo nakaże mu zaprzestać prowadzenia pojazdów. Skoro jednak nie zastosował się on do dwóch pierwszych nakazów, to dlaczego miałby przestrzegać trzeciego? Nakaz zaprzestania prowadzenia pojazdów może być egzekwowany wobec tych, którzy prowadzą samochód bez prawa jazdy, groźbą pozbawienia wolności. Jak pokazuje ten przykład, nakazy są egzekwowane groźbą wydania kolejnych nakazów. Ale to nie wszystko: zazwyczaj na końcu łańcucha musi pojawić się groźba, której żaden naruszciciel dosłownie nie może się przeciwstawić. Cały system musi być zakontraktowany w niedobrowolnej interwencji, w szkodzie, jaką państwo może wyrządzić bez względu na wybór danej osoby.

Kotwicę stanowi tutaj siła fizyczna. Nawet groźbę pozbawienia wolności trzeba wyegzekwować: w jaki sposób państwo ma doprowadzić do uwięzienia przestępcy? Odpowiedzią jest przymus, obejmujący faktyczne uszkodzenie ciała bądź groźbę jego uszkodzenia albo przynajmniej fizyczne przeniesienie ciała danej osoby do miejsca uwięzienia. Jest to ostateczna interwencja, której ta osoba nie może się przeciwstawić. Można nie zapłacić grzywny, można prowadzić samochód bez prawa jazdy, można

⁷ Wyjątek stanowią przepisy dotyczące samobójstwa, niektóre traktaty międzynarodowe i konstytucja państwa.

nawet nie podejść do radiowozu, by dać się zatrzymać. Nie można jednak nie poddać się fizycznej sile funkcjonariuszy państwa, gdy ci zdecydują się jej użyć.

System prawny opiera się zatem na *zamierzonym i niosącym szkodę przymusie*. Aby uzasadnić przepis, trzeba uzasadnić narzucenie tego przepisu ludności groźbą wyrządzenia szkody, w tym przymusowe wyrządzenie faktycznej szkody osobom przyłapanym na jego łamaniu. Według zdroworozsądkowej moralności groźba albo faktyczne przymusowe wyrządzenie szkody są zwykle czymś złym. Nie oznacza to, że przymusu nie da się uzasadnić, lecz to, że przymus wymaga uzasadnienia. Przymus jest zwykle czymś złym, gdyż oznacza nieposzanowanie ludzi, pominięcie ich racji i manipulowanie nimi przez strach albo wydaje się zaprzeczać autonomii i równości innych osób.

Nie będę tutaj dokładnie określał sytuacji, w których przymus jest uzasadniony. Opieram się na intuicyjnym sądzie, że niosący szkodę przymus wymaga uzasadnienia, oraz na pewnych intuicyjnych przekonaniach co do tego, jakie warunki stanowią wystarczające uzasadnienie, a jakie nie. Przykładowo, słusznym uzasadnieniem jest samoobrona bądź obrona niewinnej osoby postronnej – możemy wyrządzić komuś szkodę przymusem, jeśli w ten sposób powstrzymamy go przed skrzywdzeniem kogoś innego. Innym uzasadnieniem dla niosącego szkodę przymusu może być zgoda. Jeśli zatem ktoś uczestniczy w zawodach bokserskich, na które zgodziły się obie strony, to może uderzyć przeciwnika w twarz.

Z drugiej strony, wiele możliwych powodów dla użycia przymusu jest nieadekwatnych. Jeśli masz przyjaciela, który spożywa zbyt dużo chipsów, to możesz spróbować przekonać go, by przestał to robić. Jeśli jednak nie posłucha ciebie, to nie możesz go *zmusić* do tego, by ich nie jadł. Jeśli bardzo podoba ci się samochód sąsiada, to możesz zaproponować, że kupisz od niego ten pojazd; jeśli jednak sąsiad się nie zgodzi, to nie wolno ci grozić mu przemocą. Jeśli twój współpracownik wyznaje inną religię, to możesz próbować go nawrócić; jeśli jednak nie posłucha ciebie, to nie wolno ci uderzyć go w nos. I tak dalej. Według zdroworozsądkowej etyki przytłaczająca większość powodów dla zastosowania przymusu nie nadaje się na uzasadnienie.

Współczesne państwa potrzebują wyjaśnienia swojej legitymacji politycznej, gdyż powszechnie stosują one przymus i szkodzą ludziom z powodów, które uznano by za nieodpowiednie, gdyby czynił to podmiot niepaństwowy. Można pokazać to w oparciu o wariacje na temat historii z punktu 1.1.

Wyobraź sobie, że ogłaszasz, iż według twojej wiedzy w sąsiednim miasteczku ludzie konstruuja niszczycielską broń, której później będą mogli używać do terroryzowania innych wiosek. Aby temu zapobiec, zbierasz kilku podobnie myślących sąsiadów i wyruszasz do wspomnianego miasteczka, gdzie siłą usuwasz burmistrza ze stanowiska, wysadzasz w powietrze kilka budynków i przy okazji zabijasz kilka niewinnych osób.

Gdybyś zachował się w ten sposób, zostałbyś nazwany terrorystą i mordercą, a także prawdopodobnie domagano by się osadzenia ciebie dożywotnio w więzieniu bądź wykonania na tobie egzekucji. Kiedy jednak w ten sposób zachowuje się państwo, to mówi się o „wojnie” i takie zachowanie znajduje szerokie poparcie. Z pewnością wielu ludzi odrzuca ideę wojny uprzedzającej, lecz tylko polityczni ekstremiści nazywają żołnierzy czy przywódców, którzy wysyłają ich do walki, mordercami i terrorystami. Na przykład niewielu spośród przeciwników wojny w Iraku w 2003 roku posunęło się do nazwania George’a W. Busha masowym mordercą albo wzywało do wykonania na nim kary śmierci czy do pozbawienia go wolności. Znajduje tutaj zastosowanie pojęcie autorytetu politycznego: poczucie, że niezależnie od tego, czy jego wybór jest dobry, czy zły, państwo jest podmiotem mającym autorytet, by decydować o tym, czy rozpocząć wojnę. Żaden inny podmiot nie ma prawa w podobnych okolicznościach stosować przemocy na wielką skalę dla osiągnięcia swoich celów.

Wyobraź sobie, że – poza wszystkimi swoimi niezwykłymi zajęciami – angażujesz się również w dobroczynność. Znajdujesz organizację charytatywną, która pomaga biednym. Uważasz jednak, że twoja wioska niestety nie wspiera jej w wystarczającym stopniu z własnej woli, więc zaczynasz siłą zabierać pieniądze swoim sąsiadom i przekazywać je organizacji.

Gdybyś postąpił w taki sposób, zostałbyś nazwany złodziejem i reketierem, powszechnie wzywano by do uwięzienia ciebie i domagano by się, abyś osobiście spłacił tych, których wywłaszczyłeś. Kiedy jednak w ten sposób zachowuje się państwo, to mówi się o realizowaniu programów opieki społecznej, co większość ludzi popiera. Zapewne znajdują się ludzie, którzy sprzeciwiają się opiece społecznej, jednak nawet oni z rzadka postrzegają przedstawicieli państwa zarządzających jej programami czy ustawodawców, którzy za nimi głosują, jako złodziei i reketierów. Niewielu wzywa do ich uwięzienia czy zmuszenia, by osobiście zwrócili pieniądze podatnikom. Tutaj znowu zastosowanie ma pojęcie autorytetu: wydaje nam się, że państwo ma autorytet, by redystrybuować bogactwo, którego to autorytetu nie mają organizacje niepaństwowe.

Powyższy wywód powinien dać pewne wskazówki co do zakresu działań państwa, których uzasadnienie opiera się na pojęciu autorytetu politycznego. W rozdziale 7 bardziej szczegółowo omówię to, jak wielki jest to zakres. Nawet teraz możemy jednak zauważyć, że bez wiary w autorytet musielibyśmy potępić wiele działań, które uznajemy za słuszne.

1.5. POJĘCIE AUTORYTETU: DRUGA PRÓBA

W tym punkcie doprecyzuję pojęcia „autorytetu politycznego”, „legitymacji politycznej” i „zobowiązań politycznych”. Z typowej koncepcji autorytetu państwa da się wyprowadzić następujące pięć zasad; to zasady, których chcieliby bronić zwolennicy autorytetu:

1. *Powszechność*. Autorytet państwa stosuje się do ogółu obywateli. Oznacza to, że państwo jest upoważnione do przymusowego narzucania reguł przynajmniej zdecydowanej większości swoich obywateli oraz że zdecydowana większość jego obywateli ma zobowiązania polityczne⁸.
2. *Partykularność*. Autorytet państwa dotyczy tylko jego obywateli i osób przebywających na jego terytorium. Oznacza to, że państwo jest upoważnione do narzucania reguł osobom znajdującym się na jego terytorium w sposób, w jaki zwykle nie jest upoważnione do narzucania reguł tym, którzy są poza jego granicami, a obywatele mają wobec swojego państwa zobowiązania, jakich nie mają wobec innych państw⁹.
3. *Niezależność od treści*. Autorytet państwa nie jest związany z konkretną treścią jego przepisów czy innych nakazów¹⁰. Oznacza to, że istnieje szeroki wachlarz możliwych przepisów, spośród których państwo może wybrać te, które przymusowo narzuci i do przestrzegania których będą zobowiązani obywatele. Wachlarz możliwych przepisów nie musi być nieograniczony – państwo może nie być upoważnione do tworzenia i egzekwowania przepisów rażąco niesprawiedliwych, takich jak przepisy wprowadzające niewolnictwo. Niemniej państwo często jest upoważnione do egzekwowania

⁸ Warunek ten jest wyrażony przez Simmonsa (1979, s. 55–56).

⁹ Simmons 1979, s. 31–35.

¹⁰ Hart 1958, s. 104; Raz 1986, s. 35–77, 76–77; Green 1988, s. 225–226; Christiano 2008, s. 250; Rawls 1964, s. 5.

przepisów nawet wtedy, gdy te są złe lub niewłaściwe, a obywatele są zobowiązani do ich przestrzegania.

4. *Kompleksowość*. Państwo jest upoważnione do regulowania szerokiego zakresu ludzkiej działalności, a ludzie muszą w tej szerokiej sferze przestrzegać wytycznych państwa¹¹. Zakres ten nie musi być nieograniczony; przykładowo państwo może nie regulować prywatnych praktyk religijnych obywateli. Jednak współczesne państwa zazwyczaj regulują – i uważa się, że są do tego upoważnione – takie sprawy jak warunki umów o pracę, obrót papierami wartościowymi, zabiegi medyczne, sposób przygotowywania posiłków w restauracjach, używanie narkotyków, posiadanie broni przez osoby prywatne, wjeżdżanie na teren kraju i jego opuszczanie, loty samolotów, handel zagraniczny i tak dalej.
5. *Zwierzchność*. W sferze działań, które państwo jest upoważnione do regulowania, to państwo stanowi najwyższą ludzką władzę¹². Żaden podmiot niepaństwowy nie może niczego państwu nakazać ani nie ma takiego samego jak państwo prawa do nakazywania cokolwiek innym ludziom.

Przedstawiając warunki 1–5, staram się wiernie scharakteryzować typowe, zdroworozsądkowe rozumienie autorytetu politycznego. Zadowalające wyjaśnienie autorytetu powinno uwzględniać i tłumaczyć te pięć zasad. Jeśli żadna teoria nie jest bliska wyjaśnienia zasad 1–5, należy dojść do wniosku, że tak naprawdę żadne państwo autorytetu nie ma.

Zasady te są niejasne przez to, że odwołują się do takich pojęć jak „szeroki zakres” czy „zdecydowana większość”. Nie będę próbował doprecyzować pojęcia politycznego autorytetu pod tymi względami. Ta koncepcja jest wystarczająco klarowna do oceny argumentów w dalszej części książki. Niejasne jest również to, jak dalece dana teoria powinna powyższym zasadom wychodzić naprzeciw. Tego także nie będę próbował precyzować. Powinniśmy po prostu zauważyć, że jeśli teoria jest daleka od uwzględnienia intuicyjnej koncepcji autorytetu, to w pewnym momencie przestaje być obroną autorytetu.

Kilka słów o tym, do czego obrońcy autorytetu *nie* są przywiązani: Z koncepcji zobowiązań politycznych nie wynika to, że nakaz państwa jest sam w sobie *wystarczający* do zaistnienia obowiązku wykonania tego, co państwo nakazuje. Ci, którzy wierzą w autorytet, mogą utrzymywać,

¹¹ Klosko 2005, s. 11–12.

¹² Green 1988, s. 1, 78–83.

że muszą zostać spełnione dalsze warunki, aby nakazy państwa były wiążące; chociażby takie, że przepisy powinny być wprowadzane w sposób uczciwy i demokratyczny, że obecny rząd nie obalił poprzedniego prawowitego rządu i tak dalej. Mogą oni również utrzymywać, że istnieją granice dla autorytetu; chociażby takie, że przepisy nie mogą być rażąco niesprawiedliwe, że nie mogą one ingerować w pewne chronione sfery prywatności i tak dalej. A zatem idea, że człowiek musi dokonać jakiegoś działania, „bo przepisy tego wymagają”, może w rzeczywistości oznaczać, że musi on dokonać tego działania, gdyż wymagają tego przepisy, które zostały w odpowiedni sposób uchwalone przez prawowity rząd, nie są rażąco niesprawiedliwe i nie wychodzą poza obszar, jaki rząd może prawowicie regulować.

Żeby zobrazować powyższe zasady, rozważmy sprawę opodatkowania. Według obiegowej opinii państwo może nakładać podatki na wszystkie osoby znajdujące się na jego terytorium, które z kolei na ogół są zobowiązane do płacenia nałożonych na nie podatków (warunek powszechności). Państwo nie jest upoważnione do nakładania podatków na osoby z innych krajów, a osoby te nie musiałyby płacić podatków, gdyby obce państwo próbowało je na nie nałożyć (warunek partykularności)¹³. Państwo co do zasady jest upoważnione do decydowania, jakie działania na jego terytorium będą opodatkowane i w jakiej wysokości, a osoby przebywające na jego terytorium są zobowiązane płacić podatki w określonej kwocie, nawet jeśli są one absurdalnie wysokie albo niskie (warunek niezależności od treści). Żadna niepaństwowa osoba ani organizacja nie jest upoważniona do opodatkowania państwa ani innych osób (warunek zwierzchności). Jeśli zatem obiegowe poglądy są poprawne, to przypadek opodatkowania obrazuje autorytet polityczny państwa.

1.6. KOMENTARZ NA TEMAT METODOLOGII

Część I stanowi ćwiczenie z zastosowania filozofii moralności do polityki. Głównym problemem jest ocena naszej moralnej postawy wobec państwa. Czy państwo rzeczywiście jest upoważnione do robienia tego, co zwykle uważamy za jego prerogatywy? Czy faktycznie jesteśmy zobowiązani do posłuszeństwa wobec państwa w sposób, w jaki zazwyczaj uważamy, że jesteśmy?

¹³ Wyjątkiem są cła, które uważa się za dopuszczalne, gdyż państwo może narzucać warunki interakcji między swoim ludem i obcokrajowcami.

Pytania tego rodzaju są oczywiście trudne. Jak powinno się do nich podchodzić? Jednym sposobem byłoby oparcie się na jakiejś całościowej teorii moralności – przykładowo na utilitaryzmie albo deontologii Kanta – i spróbowanie wyprowadzenia z niej właściwych wniosków co do politycznych praw i zobowiązań. Niestety nie mogę tego zrobić. Nie znam żadnej poprawnej ogólnej teorii moralności i nie sądzę, by ktokolwiek inny takową znał. Powody mojego sceptycyzmu są trudne do przekazania, lecz mają źródło w refleksji nad problemami filozofii moralności oraz nad złożoną, zagmatwaną i wciąż sporną literaturą dotyczącą tych problemów. W literaturze kolejne teorie grzęzną w gąszczu łamigłówek i problemów, które stają się tym bardziej zawiłe, im więcej filozofów się nimi zajmuje. Nie jestem w stanie przedstawić tutaj pełnego obrazu tej sytuacji; najlepszym sposobem na zrozumienie mojego sceptycyzmu wobec teorii moralności byłoby samodzielne zapoznanie się z literaturą przez czytelnika. Tutaj po prostu zawiadamiam, że nie przyjmuję żadnej całościowej teorii moralności. Uważam, że należy być bardzo sceptycznym wobec wszelkich prób wyprowadzania prawidłowych wniosków w filozofii polityki w oparciu o tego rodzaju teorię. Z podobnych powodów nie zaczynam również od przyjęcia żadnej ogólnej teorii polityki, aczkolwiek na koniec do takowej dochodzę.

Jaka jest alternatywa? Wyjdę od stwierdzeń moralnych, które są na wstępie względnie niekontrowersyjne¹⁴. Taki plan wydaje się oczywisty. Filozofia polityki to dziedzina trudna i pełna sporów. Chcąc mieć nadzieję na dokonanie jakiegokolwiek postępu, nie można wyjść od dyskusyjnej teorii moralności, a tym bardziej od dyskusyjnej ideologii politycznej. Przesłankami powinny być takie stwierdzenia, które przykładowo zarówno liberałowie, jak i konserwatyści zwykle uznaliby na pierwszy rzut oka za oczywiste. Następnie z tych przesłanek należy spróbować wyprowadzić wnioski co do spornych zagadnień, które stanowią przedmiot zainteresowania. Jakkolwiek naturalne nie wydawałoby się to podejście, jest ono rzadko stosowane. Filozofowie polityki znacznie częściej argumentują za jakąś kontrowersyjną kwestią, wychodząc z kontrowersyjnej teorii ogólnej – na przykład to, czy imigrację powinno się ograniczyć, próbując stwierdzić, odwołując się do Rawlowskiej teorii hipotetycznej umowy społecznej¹⁵.

¹⁴ W filozofii niemal każde stwierdzenie jest przez kogoś podważane, a zatem nie możemy opierać się na *zupełnie* niekontrowersyjnych przesłankach, jeśli mamy dojść do jakichkolwiek interesujących wniosków.

¹⁵ Carens 1987, s. 255–262; Blake 2002.

Większość moralnych przesłanek, na których się opieram, to moralne oceny konkretnych zachowań we względnie specyficznych scenariuszach. Tak było z historią samozwańczego strażnika z punktu 1.1. Rozsądnie jest przyjąć jako przesłankę to, że bohater tej opowieści postępuje w sposób niedopuszczalny. Przypadek ten nie jest dylematem (jak chociażby dylemat wagonika¹⁶) ani nie jest moralnie kontrowersyjny (jak przypadek osoby dokonującej aborcji). Z perspektywy zdrowego rozsądku negatywna ocena jest oczywista i bezsporna¹⁷.

Niektórzy filozofowie uważają, że, uprawiając filozofię moralności, należy opierać się wyłącznie na abstrakcyjnych zasadach etycznych i odrzucać intuicyjne oceny specyficznych przypadków¹⁸. Inni w mniejszym bądź większym stopniu wierzą w to, że należy opierać się jedynie na sądach o konkretnych sprawach¹⁹. Jeszcze inni myślą, że nie można bazować na żadnych sądach etycznych i że nie istnieje wiedza moralna²⁰. Według mnie wszystkie te poglądy są błędne. Trafne wydaje się twierdzenie, że nie należy polegać na *kontrowersyjnych* sądach, ale na ogół można polegać na *oczywistych* i *niekontrowersyjnych* sądach etycznych – zarówno szczególnych, jak i ogólnych. Przyjmuję, że mamy pewną wiedzę moralną i że przykład takiej wiedzy stanowią nasze najoczywistsze i najszerzej podzielane sądy etyczne²¹.

Mimo że moje etyczne przesłanki są względnie niekontrowersyjne, to tego samego nie można powiedzieć o moich wnioskach. Wręcz przeciwnie, wnioski, do których dojdę, są tak odległe od wstępnych opinii większości ludzi, że być może żadne argumenty nie są w stanie owych ludzi przekonać. Ostatecznym wnioskiem jest to, że autorytet polityczny to złudzenie: nikt nie ma prawa rządzić oraz nikt nie ma obowiązku być posłusznym nakazowi tylko dlatego, że ów nakaz został wydany przez jego rząd. O ile jednak może to być sprzeczne z intuicją większości ludzi, o tyle nie sądzę, bym popełnił tutaj jakiegokolwiek błąd. Bertrand Russell

¹⁶ Zob. Foot 1967.

¹⁷ Używam tutaj pojęcia „zdrowego rozsądku” na określenie tego, co jest skłonna zaakceptować znaczna większość ludzi, zwłaszcza w moim społeczeństwie i w społeczeństwach, do których zapewne należą czytelnicy tej książki. Nie należy mylić go z technicznym terminem „przekonania zdroworozsądkowe” (*common sense beliefs*), którego używałem w swojej wcześniejszej pracy (Huemer 2001, s. 18–19).

¹⁸ Singer 2005.

¹⁹ Dancy 1993, rozdz. 4.

²⁰ Mackie 1977.

²¹ Zob. wyjaśnienie wiedzy moralnej i odpowiedź na moralny sceptycyzm w: Huemer 2005, zwł. rozdz. 5.

powiedział: „Istotą filozofii jest to, by, wychodząc od rzeczy tak prostej, że niewartej wypowiedzenia, dojść do czegoś tak paradoksalnego, że nikt w to nie uwierzy”²². Nie uważam, że taka jest istota filozofii, ale tak samo nie zgadzam się, że wyprowadzenie zaskakujących wniosków z intuicyjnych przesłanek musi świadczyć o błędnej filozofii.

Moje podejście do zdrowego rozsądku może wydawać się niekonsekwentne. Z jednej strony, uważam większość szeroko podzielanych intuicyjnych przekonań etycznych za przesłanki, na których można sensownie bazować. Z drugiej strony, twierdzę, że niektóre bardzo szeroko podzielane przekonania polityczne są z gruntu błędne. Twierdzenie, że istnieją pewne prawowite rządy, nie jest zbyt kontrowersyjne; niemal każdy, bez względu na to, czy znajduje się po lewej, czy po prawej stronie politycznego spektrum, uważa to za rzecz oczywistą. Dlaczego zatem za wyjściową przesłankę nie przyjmuję tego, że istnieją prawowite państwa, a jednocześnie akceptuję zdroworozsądkowe przekonania na temat osobistej etyki?

Jednym z powodów jest to, że nigdy nie podzielałem tego rodzaju intuicyjnych przekonań politycznych innych ludzi. Podzielam normatywne przekonania intuicyjne mojego społeczeństwa, takie jak to, że nie wolno okradać, zabijać ani w jakikolwiek inny sposób krzywdzić innych osób (poza pewnymi szczególnymi przypadkami jak samoobrona), że na ogół należy mówić prawdę i dotrzymywać obietnic i tak dalej. Nigdy jednak nie uważałem, że niektóre osoby mają prawo rządzić innymi ludźmi ani że ktokolwiek jest zobowiązany przestrzegać przepisów tylko dlatego, że są przepisami.

Moje intuicyjne przekonania nie są aż tak bardzo osobliwe. We współczesnym dyskursie politycznym głośna mniejszość wzywa do ograniczenia rozmiarów państwa. Często broni ona swoich poglądów, wskazując na sprawy praktyczne (państwowe programy nie działają) albo odwołując się do absolutystycznych twierdzeń o prawach jednostki. Sądzę jednak, że takie argumenty pomijają sedno sprawy. Uważam, że właściwym i podstawowym motywem jest wyraźny sceptycyzm wobec autorytetu politycznego: w rzeczywistości zwolennicy mniejszego rządu po prostu nie zgadzają się z tym, że należy pozwolić państwu na robienie tak wielu rzeczy, których nie wolno robić nikomu innemu. Nawet jeśli nie podzielasz tego sceptycznego podejścia, odradzam pośpieszne odrzucenie intuicyjnych przekonań tych, którzy wyznają odmienne ideologie. Istoty ludzkie popełniają wiele błędów w dziedzinie filozofii polityki, a intuicyjne

²² Russell 1985, s. 53.

przekonania często okazują się ze sobą sprzeczne. Obiektywność od każdego z nas wymaga poważnego rozważenia możliwości, że jego intuicyjne przekonania są błędne.

Ci, którzy wychodzą od intuicyjnego przekonania, że niektóre państwa posiadają autorytet, mogliby je porzucić, gdyby okazało się, co zamierzam wykazać, że wiary w autorytet polityczny nie da się pogodzić ze zdroworozsądkowymi przekonaniem moralnymi. Istnieją trzy powody, dla których należałoby trzymać się zdroworozsądkowej moralności, a nie zdroworozsądkowej filozofii polityki. Po pierwsze, jak już sugerowałem, zdroworozsądkowa filozofia polityki jest bardziej kontrowersyjna od zdroworozsądkowej moralności. Po drugie, nawet ci, którzy akceptują ortodoksyjne poglądy polityczne, zazwyczaj są mocniej przekonani do zdroworozsądkowej moralności niż do zdroworozsądkowej filozofii polityki. Po trzecie, nawet ci, którzy intuicyjnie akceptują autorytet, mogą jednocześnie mieć poczucie, że jest on niezrozumiały – że trzeba jakoś wyjaśnić to, dlaczego niektórzy ludzie powinni cieszyć się szczególnym statusem moralnym – w takim sensie, w jakim nie jest niezrozumiałe chociażby to, że za coś złego należy uznać niesprowokowany atak na inne osoby. Tym samym niemożność przedstawienia jakiegokolwiek zadowalającego wyjaśnienia autorytetu politycznego może skłonić kogoś do porzucenia wiary w autorytet, a nie zdroworozsądkowych przekonań moralnych.

1.7. PLAN KSIĄŻKI

Podstawową tezę części I jest to, że autorytet polityczny jest moralnym złudzeniem. Ukazuję to przez krytykę wiodących filozoficznych wyjaśnień autorytetu (rozdziały 2–5). Po omówieniu tych teorii rozważam psychologię naszych postaw wobec autorytetu (rozdział 6), sugerując, że filozoficzne wyjaśnienia autorytetu są racjonalizacją postaw o nieracjonalnych źródłach, którym nie powinniśmy zbyt ufać.

Większość ludzi uważa, że państwo jest czymś niezwykle korzystnym, że bez niego społeczeństwo popadłoby w stan chaosu, w którym nie dałoby się żyć. Proszę czytelnika, by na razie porzucił to przekonanie. Sprawą, jaką zajmuję się w części I, jest nie to, czy państwo jest dobre, czy złe, lecz to, czy ma ono pewne szczególne prawa, których nie mamy ty i ja, oraz to, czy mamy pewne szczególne powinności wobec państwa, których nie mamy wobec nikogo innego. Państwo, tak jak prywatny samozwańczy strażnik, może być bardzo pożyteczne, a mimo to nie mieć autorytetu w sensie przeze mnie zdefiniowanym. Większość wyjaśnień autorytetu

opiera się na czymś więcej niż na twierdzeniu, że podmiot mający autorytet zapewnia duże korzyści. Przykładowo teoria umowy społecznej twierdzi, że obywatele niektórych państw *zgodzili się* na swój system polityczny. Istnienie i ważność tej zgody można zbadać niezależnie od rozmiarów korzyści zapewnianych przez państwo. Oczywiście można by pomyśleć, że owe wielkie korzyści odgrywają kluczową rolę dla stwierdzenia, czy państwo ma legitymację. Temat ten zostanie poruszony w rozdziale 5 oraz szerzej w części II. Proszę czytelnika, by odłożył tę kwestię do czasu, gdy zajmiemy się nią bezpośrednio.

Pytania o to, czy państwo jest konieczne, oraz o to, jak społeczeństwo mogłoby funkcjonować bez wiary w autorytet, są ważne. Rozważę je w części II, gdzie zajmę się praktycznymi konsekwencjami odrzucenia złudzenia autorytetu politycznego. Podstawową tezę części II będzie to, że społeczeństwo może funkcjonować i rozwijać się bez powszechnej akceptacji autorytetu.

Moja filozofia polityki jest odmianą anarchizmu. Z mojego doświadczenia wynika, że większość ludzi jest przekonana o oczywistej niedorzeczności anarchizmu – idei, którą można obalić w 30 sekund przy minimalnym namyśle. Z grubsza twierdziłem to samo, zanim nie dowiedziałem się o tej teorii więcej. Z doświadczenia wiem również, że ludzie o takim podejściu nie mają żadnego pojęcia, co tak naprawdę myślą anarchiści – jak według nich powinno funkcjonować społeczeństwo czy jak odpowiadają na najprostsze obiekcje. Anarchiści stają przed paragrafem 22: większość ludzi nie traktuje poważnie anarchizmu, ponieważ jest przekonana, że jest to stanowisko szaleńcze; jest przekonana, że jest to stanowisko szaleńcze, ponieważ go nie rozumie; a nie rozumie go, ponieważ nie traktuje go poważnie. Proszę zatem czytelnika, by nie przestał czytać tej książki tylko z powodu przedstawionych w niej wniosków. Autor nie jest ani głupi, ani szalony, ani zły; przedstawia zasadny opis tego, jak bezpaństwowe społeczeństwo mogłoby funkcjonować. Niezależnie od tego, czy ostatecznie się z nim zgodzisz, czy nie, zapewne uznasz, że warto się było z jego stanowiskiem zapoznać.

W ostatnich latach często kwestionowano w literaturze prawdziwość zobowiązań politycznych. Obecnie dominuje prawdopodobnie sceptycyzm wobec takich obowiązków. Ten zaskakujący rozwój wypadków zawdzięczamy głównie wyrazistej pracy A. Johna Simmonsa, który zburzył kilka wiodących wyjaśnień zobowiązań politycznych w swojej książce *Moral Principles and Political Obligation* (Zasady moralne a zobowiązanie polityczne). Popieram większość argumentów Simmonsa. Niektórzy

czytelnicy już je znają, jednak wielu jeszcze się z nimi nie zapoznało, dlatego w kolejnych rozdziałach przedstawię najważniejsze argumenty przeciwko zobowiązaniom politycznym, nawet jeśli zaprezentowano je już wcześniej. Jednocześnie uważam, że współcześni filozofowie nie posunęli się wystarczająco daleko. Filozofowie zajmujący się zobowiązaniami politycznymi przeważnie zgadzają się, że istniejące wyjaśnienia zobowiązań politycznych są niewystarczające, lecz wciąż nie pogodzili się z nieadekwatnością wyjaśnień politycznej legitymacji²³. I wciąż bardzo niewielu filozofów poważnie traktuje polityczny anarchizm. Zazwyczaj w argumentach w sprawie zobowiązań politycznych za rzecz oczywistą przyjmuje się to, że państwo jest żywotnie potrzebne. Przeważa pogląd, że chociaż potrzebujemy państwa, a większość typowych działań współczesnych państw jest uzasadniona, to nie jesteśmy zobowiązani do przestrzegania przepisów tylko dlatego, że są przepisami. Mam nadzieję, że moja książka skłoni czytelników do głębszej refleksji zarówno nad założeniem o politycznej legitymacji, jak i nad założeniem o konieczności istnienia państwa.

²³ Simmons (1979, s. 196) zaprzecza temu, że istnieją jakiegokolwiek „prawowite” rządy albo że jakieś rządy mają „prawo” przymuszać bądź karać swoich obywateli. Jednak zdaje się on używać tych terminów w mocniejszym znaczeniu niż ja, ponieważ zgadza się, że takie rządy mogą mieć *moralne uzasadnienie* dla swoich działań (s. 199). Potwierdza to jego późniejsza praca: Simmons 2001, s. 130–131. A zatem pozorna zgodność stanowiska mojego i Simmons’a jest wyłącznie werbalna; według mojej terminologii Simmons akceptuje polityczną legitymację, podczas gdy ja ją odrzucam.