

Dariusz JURUS 

Uniwersytet Jagielloński

dariusz.jurus@uj.edu.pl

CZŁOWIEK JEDNOWYMIAROWY – ETYKA AYN RAND I HANSA-HERMANNA HOPPEGO

ABSTRACT**One-dimensional Man – Ethics of Ayn Rand and Hans Hermann Hoppe**

The article presents the ethical theories of Ayn Rand and Hans-Herman Hoppe, pointing out their – seemingly non-obvious – similarity. Both, stemming from different traditions, Aristotelian and Kantian, respectively, accept reason as their ethical foundation. In Rand's case, reason is the opposite of emotion and whim, while for Hoppe reason is a tool of rational argumentation. Behind the ethical views of Rand and Hoppe stands a certain vision of man – in our opinion, wrong, or at least one-sided. In the article, we will try to indicate what this error, or the one-sidedness of both theories, consists of. In both cases, conflict, which according to Rand and Hoppe is inherently solvable, is the core of human life and the axis of both ethics; emotions in ethics are either reduced to whims (Rand) or completely eliminated (Hoppe); and the space in which the individual realizes himself is mainly the economic sphere and the free market. The last section criticizes Hoppe's position, and partly Rand's, from the point of view of virtue ethics; in conclusion, it points to the possibility of redirecting libertarianism towards this very ethics.

Keywords: Rand, objectivism, reason, rationality, emotions, conflict, Hoppe, argumentation ethics

Słowa kluczowe: Rand, obiektywizm, rozum, racjonalność, emocje, konflikt, Hoppe, etyka argumentacji

WSTĘP

W artykule przedstawiono koncepcje etyczne Ayn Rand i Hansa-Hermana Hoppego, wskazując na ich nieoczywiste – jak się wydaje – podobieństwo. Obie bowiem, wychodząc z odmiennych tradycji, odpowiednio Arystotelesowskiej i Kantowskiej, jako swój etyczny fundament przyjmują rozum. W ujęciu Rand rozum stanowi przeciwieństwo emocji i kaprysu, dla Hoppego natomiast jest narzędziem racjonalnej argumentacji. Za etycznymi poglądami obu autorów stoi pewna wizja człowieka – naszym zdaniem błędna, a co najmniej jednostronna. W artykule postaramy się wskazać, na czym ów błąd *resp.* jednostronność obu koncepcji polega. W jednym i drugim przypadku konflikt, który według Rand i Hoppego jest z natury rozwiązywalny, stanowi rdzeń ludzkiego życia i oś obu etyk (w przypadku Rand jest to konflikt między racjonalnością a irracjonalnością, a w przypadku Hoppego – konflikt o rzadkie zasoby); emocje w etyce są bądź to sprowadzone do kapryśków (Rand), bądź całkowicie wyeliminowane (Hoppe); a przestrzenią ludzkiej aktywności jest głównie sfera ekonomiczna i wolny rynek. W ostatnim podrozdziale krytyce poddano stanowisko Hoppego, a częściowo i Rand z punktu widzenia etyki cnoty, wskazując w konkluzji na możliwość przekierowania libertarianizmu w stronę tej właśnie etyki.

1. AYN RAND – HIPERTROFIA ROZUMU

1.1. Racjonalność

Rozum – jak zawsze podkreślała Rand – był głównym tematem jej zainteresowań¹. Rand postrzegała człowieka jako istotę racjonalną, dla której etyka miała stanowić naukę dobrego postępowania. Taka etyka miała być obiektywna, to znaczy pozbawiona emocji, utrudniających czy wręcz uniemożliwiających właściwe rozpoznanie rzeczywistości, a w konsekwencji – właściwe postępowanie. Ubolewała też, że: *większość ludzi ma szczególne trudności z uznaniem etyki za naukę i uchwyceniem koncepcji etyki racjonalnej, obiektywnej, która nie pozostawia miejsca na czyjąkolwiek arbitralną „decyzję”*². Jak wskazuje G.S. Nyquist, etyka według Rand miała być obiektywną nauką (taką jak fizyka czy chemia) i jako taka miała dostarczać konkluzji, które każdy racjonalny człowiek, bez względu na zasadnicze różnice charakteru, będzie musiał zaakceptować³. Zdaniem Rand, to nie emocje, lecz rozum łączy ludzi, umożliwia wspólne działanie i stanowi kryterium postępowania, a także *jedyny uniwersalny punkt odniesienia i kryterium sprawiedliwości*⁴ i *pewnik niedopuszczający kompromisu*⁵.

¹ *The Ayn Rand Lexicon: Objectivism from A to Z*, red. H. Binswanger, New York 1986, s. 410.

² A. Rand, *Who is Final Authority in Ethics*, [w:] *The Voice of Reason: Essay in Objectivist Thought*, red. L. Peikoff, New York 1988, s. 19.

³ G.S. Nyquist, *Ayn Rand Contra Human Nature*, Lincoln 2001, s. xxiv.

⁴ A. Rand, *Who is Final Authority...*, s. 20.

⁵ A. Rand, *Atlas zbuntowany*, przeł. I. Michałowska, Poznań 2004, s. 1155.

Rozum był dla Rand archimedesowym punktem ludzkiej egzystencji, a fundamentalnym faktem w dziejach ludzkości – konflikt między racjonalnością a irracjonalnością. Jak pisała w jednym z listów: *Czy wiesz, że moja osobista kruczata (w sensie filozoficznym) nie polega jedynie na walce z kolektywizmem, ani też z altruizmem? To są tylko konsekwencje, efekty, nie przyczyny. Walczę z prawdziwą przyczyną, z prawdziwym źródłem zła na świecie – z irracjonalnością*⁶. Dla Rand istniała jedynie alternatywa *być istotą racjonalną lub samobójczym zwierzęciem*⁷. Rozum był dla niej *drogą życia*⁸ i podstawowym sposobem przetrwania człowieka jako człowieka⁹. Racjonalizm oznaczał dla Rand *totalne oddanie się stanowi pełnej, świadomej czujności, zachowywanie pełnej, świadomej koncentracji umysłu na wszystkich problemach i wyborach w ciągu godzin czuwania*¹⁰; był to *rozsądek przez dwadzieścia cztery godziny na dobę, bez wytchnienia, bez możliwości ucieczki*¹¹.

Rand opierała całą swoją teorię ludzkiej natury na błędnym założeniu głoszącym, że skoro człowiek jest „z natury” racjonalnym stworzeniem, to zło nie może z niej wynikać, lecz musi być kwestią posiadanych przez niego idei. Wpływając na idee, możemy więc, jak wierzyła Rand, zmieniać zachowanie człowieka. Idee traktowała jak abstrakcyjne zasady, którymi każdy racjonalny człowiek miał się w życiu kierować. *Twoim jedynym wyborem* – stwierdziła Rand – *jest to, czy te zasady są prawdziwe, czy fałszywe, czy reprezentują twoje świadome, racjonalne przekonania – czy też jedynie worek przypadkowych pomysłów, których źródeł, słuszności, kontekstu i konsekwencji nie znasz*¹². Była przekonana, że zachowanie oraz charakter człowieka są kwestią posiadanych przekonań i zasad i że w związku z tym nie istnieją żadne wrodzone predyspozycje. Zdawała się proponować każdemu swego rodzaju medytacje kartezjańskie, w których to jednostka miała oczyszczać swoje przekonania z wszelkich irracjonalizmów. Człowiek z perspektywy Rand *jest bytem stworzonym przez siebie (self-made soul)*¹³.

Według Rand nieodłącznym składnikiem ludzkiego życia, a właściwe jego esencją jest konflikt. Pisała, że w zasadzie istnieją *jedynie dwa środki, za pomocą których osoba może radzić sobie z innymi ludźmi: spluwa lub logika; siła lub perswazja. Ci, którzy wiedzą, że nie są w stanie wygrać, posługując się logiką, zawsze sięgają po broń*¹⁴. Kontakty

⁶ List Ayn Rand do R.W. Lane z grudnia 1946 r., [w:] *Letters of Ayn Rand*, red. M.S. Berliner, New York 2005, s. 356.

⁷ A. Rand, *Etyka absolutna*, [w:] *też*, *Cnota egoizmu*, przeł. J. Łoziński, Poznań 2000, s. 24.

⁸ *Tamże*, s. 29.

⁹ *Tamże*, s. 26.

¹⁰ *Tamże*, s. 28.

¹¹ A. Rand, *Atlas zbuntowany...*, s. 1268. Stanowisko Rand łagodzi nieco jej uczeń N. Branden, który pisze: *Bycie racjonalnym przez cały czas nie oznacza zaangażowania w proces, którego celem jest nieustanne rozwiązywanie problemów* – zob. N. Branden, *The Vision of Ayn Rand: The Basic Principles of Objectivism*, Gilbert 2009, s. 256.

¹² A. Rand, *Philosophy: Who Needs It*, [w:] *też*, *Philosophy: Who Needs It*, New York 1984, s. 5.

¹³ *Taż*, *The Methaphysical Versus the Man-Made*, [w:] *też*, *Philosophy...*, s. 27.

¹⁴ *Taż*, *Faith and Force*, [w:] *też*, *Philosophy...*, s. 68. Rand naiwnie zakłada tu, że jeśli racjonalne względy zawiodą, to jedynym wyjściem jest siła fizyczna. Tak, oczywiście, nie jest, o czym świadczy współczesny panemotywizm. To właśnie do emocji odwołują się współcześni politycy, aby pozyskać głosy

międzyludzkie miały więc – zdaniem Rand – być oparte na rozumie odwołującym się do dyskusji i perswazji, które to z kolei miały prowadzić do obopólnej zgody¹⁵. Wierząc w potęgę rozumu, autorka twierdziła, że w przypadku każdej racjonalnej osoby konflikty wewnętrzne nie istnieją. Charakteryzując etykę obiektywistyczną, utrzymywała, że w niej *racjonalne interesy nie kolidują ze sobą – nie ma żadnego konfliktu interesów między ludźmi, którzy nie pragną niezastuszonego, którzy nie poświęcają się i nie akceptują takiej postawy; którzy są ze sobą w stosunkach „handlowych”, dając wartość za wartość*¹⁶. Stąd – jak się wydaje – płynął optymizm Rand co do rozwiązywania ludzkich konfliktów i przekonanie, że dobro człowieka *nie daje się osiągnąć na drodze szkody komukolwiek*¹⁷. Wiara w bezkonfliktowe współzycie ludzi brała się – jak można podejrzewać – z przekonania Rand o dobroczynnym działaniu wolnego rynku, gdzie obowiązywała zasada *win-win*, a zasada wymiany stanowiła jedyną racjonalną zasadę etyczną w sferze stosunków międzyludzkich¹⁸.

Wiara Rand w koncyliacyjną wszechmoc rozumu wydaje się bezpodstawną¹⁹. Jak zauważa bowiem Nyquist: *Koncepcja głosząca, że jeśli tylko każdy będzie realizował swój rzeczywisty „prawdziwy” czy „wyższy” interes, nie będzie żadnych autentycznych konfliktów między ludźmi, jest tylko mrzonką, w którą tylko ten, kto jest ślepy na fakty, może wierzyć*²⁰.

1.2. Emocje

Rewersem stosunku Rand do rozumu była jej redukcjonistyczna postawa wobec emocji. Wydaje się, że błędna wizja człowieka u Rand była oparta na jej stosunku do emocji,

wyborców i zohydzić swojego przeciwnika politycznego; to właśnie emocje stanowią dziś główną siłę napędową wszelkich zmian, począwszy od ekologii, a skończywszy na podatkach. Jak zauważa Max Tegmark: *Należy jednak pamiętać, że najwyższą władzę sprawują teraz uczucia, a nie geny. Oznacza to, że zachowanie człowieka nie jest ściśle zoptymalizowane pod kątem przetrwania gatunku. Rzeczywiście, ponieważ uczucia wdrażają jedynie zasady oparte na doświadczeniu, które nie są właściwe we wszystkich sytuacjach, ludzkie zachowanie, ściśle mówiąc, nie ma ani jednego dobrze zdefiniowanego celu* – zob. M. Tegmark, *Życie 3.0*, przeł. T. Krzysztoń, Warszawa 2019, s. 330.

¹⁵ A. Rand, *Natura rzędu*, [w:] tejże, *Cnota egoizmu...*, s. 130 (przekład zmodyfikowany).

¹⁶ A. Rand, *Etyka absolutna...*, s. 35.

¹⁷ *Tamże*.

¹⁸ *Tamże*. Podobnie stwierdzała w innym dziele: *zasada wymiany jest jedyną racjonalną etyczną zasadą we wszystkich ludzkich relacjach* – zob. A. Rand, *Capitalism: The Unknown Ideal*, New York 1967, s. 38.

¹⁹ Zob. s. 4 i n. w niniejszej pracy.

²⁰ G.S. Nyquist, *Ayn Rand Contra...*, s. 26. W podobnie optymistycznym duchu wypowiadał się N. Branden: *Jeśli człowiek uważa życie doczesne za dobro, jeśli wartości ocenia wedle ich przydatności dla istnienia istoty racjonalnej, to niemożliwy jest konflikt między byciem zdolnym do życia a byciem wartym życia: to drugie uzyskuje się za sprawą realizacji pierwszego* – zob. N. Branden, *Zdrowie umysłowe versus mistycyzm i samopoświęcenie*, [w:] A. Rand, *Cnota egoizmu...*, s. 48. W innym miejscu stwierdził: *Ponieważ rzetelny egoista cele swe wybiera pod kierunkiem rozumu – i ponieważ cele ludzi racjonalnych nie popadają ze sobą w konflikt – więc jego działania często mogą być korzystne także dla innych ludzi* – zob. N. Branden, *Czy nie każdy jest samolubem?*, [w:] A. Rand, *Cnota egoizmu...*, s. 69.

które zdawała się konsekwentnie ignorować. Pisała bowiem, iż *człowiek złożony jest z dwóch nierozłącznych atrybutów: materii i świadomości*²¹ oraz że *zasady moralności stanowią produkt nie uczuć, a poznania*²². Rand utrzymywała, że emocje są wtórne w stosunku do rozumu i że są jego wytworem; *wszystkie emocje człowieka są zdeterminowane przez myślenie, w szczególności przez jego podstawowe zasady*²³. Była przekonana, że emocjonalne predyspozycje *resp.* charakter są wytworem idei. Racjonalizm Rand prowadził ją do stwierdzenia, że tylko pod wpływem rozumu emocje mogą z nim harmonijnie współdziałać. Zakładała oczywiście możliwość takiej perfekcyjnej harmonii u każdego człowieka, który będzie zawsze gotów odwołać się do zasad, jakie mu dyktuje rozum²⁴. Jednak jak pisał Ellis, polemizując z Rand: *Właśnie dla tego*²⁵, *że jesteśmy omylnymi ludźmi, w wszystkie nasze behawioralne zdolności – w tym uczucia, percepcje, myślenie, emocje i działania – są niedoskonałe i ograniczone. Taka doskonała, jeden-do-jeden relacja między myślą a emocjami, którą zakłada obiektywizm, jest z tego powodu niemożliwa*²⁶.

Zdaniem Rand rozum zawsze jest przeciwieństwem uczuć jako chimerycznej i stąd irracjonalnej władzy człowieka. *Kierowanie się rozumem – pisała Rand – zakłada panowanie nad emocjami i nieuleganie własnemu widzimisię*²⁷. *Czy etyka jest dziedziną kaprysów: ludzkich emocji, społecznych zrzędzeń lub mistycznych objawień, czy dziedziną rozumu?*²⁸ – pytała retorycznie.

Wydaje się, że Rand, dość naiwnie utożsamiając emocje z kaprysami (pisała, że *moralność to nie konkurs zachcianek*²⁹), a etykę ze sferą wyłącznie racjonalną, deprecjonowała całą etykę Arystotelesa – za którego kontynuatorkę się uważała³⁰. Zauważmy, że istotą

²¹ A. Rand, *Atlas zbuntowany...*, s. 1155.

²² L. Peikoff, *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*, New York 1991, s. 207.

²³ *Journals of Ayn Rand*, red. D. Harriman, New York 1999, s. 475.

²⁴ *Racjonalny człowiek zna – lub może to odkryć – źródło swoich emocji, podstawowe przesłanki, z których one wynikają; jeśli są one błędne, poprawia je... Nie ma on żadnych wewnętrznych konfliktów, jego umysł i emocje są zjednoczone, a jego świadomość jest w doskonałej harmonii* – zob. *The Ayn Rand Lexicon...*, s. 142.

²⁵ Tu i dalej: rozstrzelone fragmenty w oryginalnych zapisach poszczególnych cytatów zostały wyróżnione kursywą.

²⁶ A. Ellis, *Is Objectivism and Religion?*, New York 1968, s. 39, za: G.S. Nyquist, *Ayn Rand Contra...*, s. 32.

²⁷ *Ayn Rand Answers: The Best of Her Q&A*, red. R. Mayhew, New York 2005, s. 115, za: G. Szewczyk, *Filozofia obiektywizmu A. Rand jako etyka racjonalnego egoizmu*, Katowice 2020 (niepublikowana rozprawa doktorska), s. 150.

²⁸ A. Rand, *Etyka absolutna...*, s. 12. Rand, jak często się zdarza, i tu błędnie diagnozuje stan współczesnej jej i przeszłej etyki, pisząc: *Dzisiaj, tak jak w przeszłości, większość filozofów zgadza się, że ultimatywnym wzorem etycznym jest kaprys...* – zob. *tamże*, s. 13-14.

²⁹ *Tamże*, s. 9.

³⁰ Znamienne jest to, że Rand, nie rozumiejąc, jak się zdaje, Arystotelesa, na którego się skądinąd powołuje, czyni rozum każdego człowieka najwyższym kryterium działania: *Najbardziej niemoralnym pytaniem, jakie możecie teraz zadać, jest pytanie: czy rozum? Odpowiedź brzmi: twój* – zob. A. Rand, *Atlas zbuntowany...*, s. 1153; zob. także: *taż*, *The Methaphysical Versus the Man-Made*, [w:] *też*, *Philosophy...*, s. 27. Nie zważa przy tym na fakt, że dla Arystotelesa to rozum człowieka rozsądnego (gr. *fronimos*) jest tym, według czego powinien postępować każdy (dopóki sam nie stanie się mądrym).

Arystotelesowskiej etyki jest rozwój orektycznej (emocjonalnej) części duszy. Zgodnie z poglądami Stagiryty, *emocje [to] złożone stany psychiczne, w których przejawiają się silnie ze sobą powiązane elementy afektywne, poznawcze, wartościujące i motywujące*³¹. Jak podkreśla Jaśtał, komentując koncepcję Arystotelesa, *w przypadku normalnych stanów uczuciowych można mówić o kognitywnym komponencie emocji*³² i *kognitywnej teorii emocji*³³. Emocje nie są irracjonalnymi „kaprysami” jednostki, lecz konstytutywnymi dla poznania i działania elementami. Odnosząc się do emocji, Rand zdawała się natomiast zakładać, że są one bardziej prymitywne i niebezpieczne dla człowieka niż rozum i jako takie powinny być eliminowane z życia człowieka, gdyż *sama ich obecność stanowi już zagrożenie dla realizacji prawdziwej ludzkiej natury czy też prawdziwie dobrego życia*³⁴. Emocje w swoim wymiarze kognitywnym nie są więc, jak pisze Jaśtał, *zasadniczo błędną z punktu widzenia istoty myślącej, atawistyczną pozostałością psychocieleśnych więzi ze światem przyrody*³⁵. W tej perspektywie nie może być więc mowy – jak chciała-by Rand – o przeciwstawieniu rozumu i emocji. Emocje nie są bowiem irracjonalnymi kaprysami, które prowadzą do ciągłych konfliktów, lecz konsekwencją relacji zachodzącej między jednostką a światem. Nie są one także jednowymiarowe, jak wynikałoby to z charakteru, jaki przypisywała im Rand, lecz złożone – z elementów poznawczych, afektywnych i wartościujących³⁶. Rand zdawała się przeceniać zarówno moc rozumu w kształtowaniu naszego życia, jak i zniewalającą moc irracjonalnych emocji w stosunku do rozumu. Nie dopuszczała istnienia racjonalnych emocji, których istota nie sprowadzałaby się jedynie do bycia zakładnikiem rozumu. Wiązała racjonalność wyłącznie z przekonaniami i nie brała pod uwagę możliwości występowania obok siebie racjonalnych i nieracjonalnych emocji. W tym przypadku kryterium racjonalności byłoby *możliwie najszybsze wskazanie schematu działania w sytuacji wymagającej szybkiej reakcji, w warunkach presji czasu i braku możliwości analizy wszystkich możliwych konsekwencji wszystkich potencjalnych reakcji*³⁷.

Arystoteles pisał: *A więc dzielność etyczna jest trwałą dyspozycją do pewnego rodzaju postanowień, polegającą na zachowaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, którą określa rozum, i to w sposób, w jaki by ją określił człowiek rozsądny* – zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1982, 1107 a.

³¹ J. Jaśtał, *Natura cnoty*, Kraków 2009, s. 125.

³² *Tamże*, s. 129.

³³ *Tamże*, s. 43. Taki charakter przypisuje emocjom m.in. Martha Nussbaum. Zob. M.C. Nussbaum, *Aristotle on Emotions and Rational Persuasions*, [w:] *Essays on Aristotle's „Rhetoric”*, red. A.O. Rorty, Berkeley–Los Angeles–London 1996, s. 309–311.

³⁴ J. Jaśtał, *Natura cnoty...*, s. 35.

³⁵ *Tamże*, s. 41.

³⁶ Jak zauważa Jaśtał: *Ich podstawowa funkcja polega na ukierunkowywaniu procesów poznawczych poprzez dostarczanie bodźców do przesunięcia uwagi podmiotu z jednego obiektu na inny, umożliwienie uprzywilejowanego dostępu do ważnych elementów utrwalonych w pamięci i oddziaływanie na procesy myślenia, a także dostarczanie informacji na temat aktualnego stanu podmiotu zarówno jemu samemu, jak i poprzez ekspresję emocji – jego otoczeniu* – zob. *tamże*, s. 42.

³⁷ *Tamże*, s. 47.

Rand zakładała, że emocje mają jedynie funkcję „sygnalizacyjną”, która polega na ocenie korzyści i strat dla jednostki wynikających z danego postępowania³⁸. W takim merkantylnym duchu wypowiadała się też Rand o miłości, kiedy stwierdzała: *W kwestiach duchowych kupcem jest człowiek, który nie chce być kochany za swoje słabości czy wady, lecz jedynie za cnoty, a także człowiek, który nie oddaje swej miłości za wady czy słabości innych, lecz jedynie za cnoty*³⁹.

Miłość była dla Rand z jednej strony korelatem rozumu: *Kochać to znaczy oceniać. Jedynie racjonalnie egoistyczny człowiek, mający poczucie własnej godności, zdolny jest kochać, ponieważ tylko taki człowiek formułuje mocne, stałe, bezkompromisowe, niezamienne oceny*⁴⁰; z drugiej – adekwatną, tj. racjonalną odpowiedzią na wartość drugiego człowieka: *Miłość, przyjaźń, szacunek, podziw to emocjonalne reakcje jednego człowieka wobec cnót drugiego, duchowa zapłata za osobistą, egoistyczną przyjemność, którą czerpie się z cnót charakteru innej osoby*⁴¹. Według Rand miłość nie była bezwarunkowym daniem siebie innym, lecz wyłącznie wyrazem egoizmu: *I tylko własnego, osobistego i egoistycznego szczęścia w miłości szukamy, takie tylko szczęście w miłości odnajdujemy i z miłości czerpiemy*⁴². Nie istniała więc – zdaniem Rand – miłość oparta wyłącznie na uczuciach i emocjach, miłość „ślepa”, bezwarunkowa czy altruistyczna. Ta ostatnia to dla Rand jedynie *ofiarny czek in blanco wystawiony na nazwisko osoby kochanej*⁴³.

Także pomaganie i poświęcanie się dla innych nie było – według Rand – sprawą spontanicznego odruchu czy naturalnej troski, lecz kwestią racjonalnej kalkulacji, której jedynym kryterium jest własna korzyść. *Prawidłową metodą osądu – pisała – czy i kiedy należy pomóc innej osobie, jest odniesienie się do własnego racjonalnego interesu i własnej hierarchii wartości; czas, pieniądze i wysiłek bądź podjęte ryzyko powinny być proporcjonalne do wartości tej osoby w relacji do osobistego szczęścia*⁴⁴. Obowiązki względem innych brały się – zdaniem Rand – wyłącznie z osobistych przyrzeczeń, umów czy zgód⁴⁵. Człowiek – jak pisała – *jest zwierzęciem kontraktowym*⁴⁶. W takiej perspektywie osoba jawiła się jako przedmiot transakcji, która musi być opłacalna, a wartość człowieka wynikała z jego kompetencji intelektualnych przełożonych na wymierne korzyści materialne.

³⁸ A. Rand, *Etyka absolutna...*, s. 30 (przekł. własny).

³⁹ *Tamże*, s. 36.

⁴⁰ *Tamże*.

⁴¹ *Tamże*. Trudno nie oprzeć się wrażeniu, że taki sąd może wypowiedzieć jedynie kobieta, która nie była matką. Na miłość trzeba bowiem, zdaniem Rand, zasłużyć: *Jak każda inna wartość, miłość nie jest stałą wielkością, którą można dzielić, ale nieograniczonym w rozmiarach odzewem, na który trzeba zasłużyć* – zob. A. Rand, „Konflikty” ludzkich interesów, [w:] tejsze, *Cnota egoizmu...*, s. 66.

⁴² *Taż*, *Etyka sytuacji krytycznych*, [w:] tejsze, *Cnota egoizmu...*, s. 52.

⁴³ *Tamże*, s. 51.

⁴⁴ *Tamże*, s. 53.

⁴⁵ A. Rand, *Causality Versus Duty*, [w:] tejsze, *Philosophy...*, s. 101.

⁴⁶ *Taż*, *A Nation's Unity (Part III)*, [w:] *The Ayn Rand Letters*, red. A. Rand, vol. II, no. 2, October 23, 1972, s. 3, za: G. Szewczyk, *Filozofia obiektywizmu...*, s. 164, przypis 8.

Rand krytykowała altruizm, nazywając go *moralnością dla niemoralnych*⁴⁷; jednocześnie deprecjonowała tak postępujących ludzi, nazywała ich pasożytami i niewolnikami: *Człowiek, który usiłuje żyć dla innych, jest zależny. Jego motywami są motywami pasożyta. Czyni pasożytami tych, którym służy. Taki związek nie wytwarza nic poza wazymnym zepsuciem. Jest zasadniczo niemożliwy. Najbliższe mu jest niewolnictwo. Niewolnik to człowiek, który żyje by służyć innym. Jeśli fizyczne niewolnictwo jest odrażające, to o ileż bardziej jest odrażająca koncepcja służalczości ducha? Człowiek wzięty do niewoli posiada resztki honoru. Można zapisać mu na plus to, że się opierał i że uważa swą obecną pozycję za złą. Ale człowiek, który z własnej woli czyni z siebie niewolnika i czyni to w imię miłości, jest najpodlejszym ze stworzeń*⁴⁸. Na pytanie, kto winien odnosić korzyści z moralnego postępowania, Rand odpowiadała: *ty sam*⁴⁹. Przeciwnieństwem takiego człowieka miał być przedsiębiorca; człowiek ambitny⁵⁰, racjonalny i skuteczny, a co więcej: dumny. Trzema kardynalnymi cnotami Randowskiej etyki, które miały służyć realizacji dobrego życia, były *racjonalność, skuteczność i duma*⁵¹. Z kolei takie wartości jak miłość, urok, życzliwość czy dobroczynność były dla Rand „łatwe” i banalne, w przeciwnieństwie do „kompetencji”, która nie ma żadnego substytutu⁵². Stąd też, jak stwierdzała: *U ludzi kierujących się uczuciami, ani miłość, ani żadne inne uczucie nie mają najmniejszego znaczenia*⁵³. Zarówno miłość, jak i altruizm Rand traktowała niezwykle powierzchownie, nie dostrzegając ich subtelności i wielowymiarowości⁵⁴. Ta ślepotą na wielo-

⁴⁷ A. Rand, *Atlas zbuntowany...*, s. 1167. W nim też upatrywała Rand źródło porażki współczesnych jej intelektualistów, którzy sprzeniewierzając się sojusznikowi z biznesmenami, przyjęli altruizm jako swoją nową filozofię. Zob. też, *For the New Intellectual*, New York 1968.

⁴⁸ Taż, *Źródło*, przeł. I. Michałowska, Poznań 2002, s. 923-924. Czy matka lub ojciec kochający swoje dzieci bezwarunkowo i poświęcający siebie dla nich są też niewolnikami? Ci „pasożyty” i „powielacze” *nie troszczą się o fakty, idee, pracę. Troszczą się jedynie o ludzi* – taż, *Źródło...*, s. 821. Rand uznaje wprawdzie poświęcenie dla ukochanej osoby za racjonalne, lecz stwierdza, że w ostateczności czyni się to ze względu na własne szczęście. (Przykład męża wydającego fortunę na lekarstwo dla swojej chorej żony, zob. taż, *Etyka sytuacji krytycznych...*, s. 52). W podobnym duchu na temat altruizmu wypowiadał się Leo Strauss, kiedy pisał: *Życie poświęcone cywilnemu społeczeństwu i służbie dla innych nie jest życiem według natury* – zob. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969, s. 108.

⁴⁹ L. Peikoff, *Objectivism...*, s. 206. Przysięga zbuntowanych Atlasów brzmiała: *Przysięgam na swoje życie i swoją miłość do niego, że nigdy nie będę żył dla innego człowieka, ani prosił go, by żył dla mnie* – zob. A. Rand, *Atlas zbuntowany...*, s. 840.

⁵⁰ *Młody człowiek, który porzuca karierę, by pomóc swoim rodzicom, i nigdy nie wzniesie się ponad poziom sprzedawcy warzyw, uważany jest za wyższego moralnie od młodego człowieka, który przetrwał wyczerpującą batalię i zaspokoił swe osobiste ambicje* – zob. *Wstęp*, [w:] A. Rand, *Cnota egoizmu...*, s. 6.

⁵¹ A. Rand, *Etyka absolutna...*, s. 27.

⁵² Taż, *Źródło...*, s. 821.

⁵³ Taż, *„Konflikty” ludzkich interesów...*, s. 66.

⁵⁴ Emocje mogą jednak być – jak podkreśla Ronald de Sousa – racjonalne i są wielopłaszczyznowe. Według tego autora, emocja jest racjonalna, jeśli prowadzi do realizacji pewnego stanu rzeczy, jest stosowana (pojawiała się w sytuacji podobnej do sytuacji, w której okazałaby się całkowicie stosowna), intencjonalna, spójna z innymi emocjami i adekwatna do okoliczności. Zob. R. de Sousa, *The Rationality of Emotion*, Cambridge–London 1987, s. 184-187.

wymiarowość uczuć i emocji oraz na możliwość bycia racjonalnym stanowi poważny defekt etycznej koncepcji Rand⁵⁵.

⁵⁵ Można zarzykować twierdzenie, że przypadek obiektywizmu *resp.* randyzmu jest analogiczny do historii emotywizmu; choć oba te kierunki zostały poddane gruntownej krytyce na gruncie teoretycznym – w sferze przekonań, to przetrwały w praktyce – w sferze postaw. Prace Rand były tłumaczone na 25 języków, a jej *opus magnum* z 1957 r. *Atlas zbuntowany* rozszedł się w nakładzie 7 mln egzemplarzy. O wpływie Rand na Amerykanów może świadczyć fakt, że w wyniku przeprowadzonej w 1991 r. przez Book of the Month Club i Bibliotekę Kongresu USA ankiety okazało się, iż *Atlas zbuntowany* był drugą po Biblii książką, która wywarła na życie Amerykanów największy wpływ. Jak pisał Greg S. Nyquist: *miliony ludzi* [w Ameryce], *którzy nie uważają siebie za „Obiektywistów”, są pomimo to pod wielkim wpływem jej idei* – zob. G.S. Nyquist, *Ayn Rand Contra...*, s. x. Warto w tym miejscu przywołać badania amerykańskich psychologów analizujących moralność libertariańską, która – jak się wydaje – w znaczącym stopniu została ukształtowana przez obiektywistyczną etykę Ayn Rand. W 2012 r. pięcioro badaczy: Iyer Ravi, Koleva Spassena, Graham Jesse, Ditto Peter, Haidt Jonathan przeprowadziło w Stanach Zjednoczonych badania wśród 11 994 uczestników, których celem była odpowiedź na pytanie o moralną charakterystykę osób identyfikujących się jako libertarianie. Raport z badań ukazał się pt. *Zrozumień libertariańską moralność. Psychologiczne dyspozycje osób identyfikujących się jako libertarianie*. Badania miały charakter porównawczy i z jednej strony zestawiały osoby o poglądach libertariańskich, a z drugiej – o poglądach liberalnych i konserwatywnych. Uzyskane wyniki pozwalają na zidentyfikowanie kilku cech libertariańskiej moralności.

1. Libertarianie w porównaniu z konserwatystami i liberałami bardziej cenią wolność niż inne wartości moralne. Tylko libertarianie, w przeciwieństwie do konserwatystów i liberałów, traktują wolność nie jako środek do celu, lecz cel sam w sobie.

2. Libertarianie bardziej polegają na rozumie niż emocjach. Preferują oni intelektualnie stymulujące doświadczenia w stosunku do emocjonalnie stymulujących doświadczeń. Jak wskazują autorzy badań, tylko w przypadku obrony wolności libertarianie są w stanie okazać emocje. Przedkładają logikę i rozumowanie ponad emocje i mają większą skłonność niż konserwatyści i liberałowie do zajmowania się abstrakcyjnymi systemami. Wykazują bardziej systematyczne niż empatyczne podejście do rzeczywistości, co charakterystyczne jest bardziej dla mężczyzn niż kobiet i co tłumaczy mniejsze zainteresowanie libertarianizmem wśród kobiet niż mężczyzn. (Libertarianie to głównie mężczyźni – 79,6%; konserwatyści – 63%; liberałowie – 50,6%). Libertarianie mają większą skłonność do systematyzacji, z którą mamy do czynienia w przypadku analizowania obiektów nieożywionych i przyrody, a mniejszą do empatii, która odnosi się do rozumienia świata społecznego. Ogólnie prezentują mniejszą wrażliwość emocjonalną. Jak podkreślają autorzy raportu, libertariańscy myśliciele są dumni, że korzenie ich stanowiska mają charakter racjonalny, a nie emocjonalny.

3. Libertarianie cenią bardziej indywidualizm niż kolektywizm i domagają się prawa do *pozostawienia ich samym sobie*. Ich kodeks moralny zakazuje narzucenia innym siłą swoich przekonań moralnych. W związku z tym niechętnie odnoszą się do wszelkiej presji społecznej nakładającej na nich obowiązki, których sami nie wybrali; uważają, że jedynymi obowiązkami są te wynikające z umowy. Nie respektują więc nie-umownych obowiązków. Przypisują większą wartość autonomii (ang. *self-direction*) i mogą odczuwać potrzeby innych jako zagrożenie dla własnej wolności. Posiadają silną dyspozycję do bycia niezależnym, a nawet życia w samotności, co utrudnia im nawiązywanie relacji z innymi.

4. Według autorów raportu libertarianie odczuwają mniejsze zainteresowanie kwestiami moralnymi niż inni ludzie. Są mniej uwrażliwieni na apele ze strony pokrzywdzonych, ofiar czy traktowanych niesprawiedliwie (lecz raczej nie przez państwo) – wykazują mniej życzliwości, rozumianej jak utrzymywanie i podnoszenie jakości życia osób, z którymi pozostają w częstym bliskim kontakcie. Uważają, w przeciwieństwie do konserwatystów i liberałów, iż uwrażliwienie na pewne kwestie moralne może stanowić zagrożenie dla indywidualnych wolności, które są dla libertarian świętymi wartościami. (Ci „pokrzywdzeni”, „ofiary” czy „niesprawiedliwie traktowani” postrzegani są z perspektywy liberalnej. Autorzy raportu nie zbadali zapewne, czy przypadkiem libertarianie nie są uwrażliwieni na los przedsiębiorców gnębionych przez państwo).

2. HOPPE – ARGUMENTACJA ÜBER ALLES

2.1. Etyka argumentacji

Wydaje się, że podobnie jednostronny jak u Rand obraz człowieka wyłania się z etyki Hansa-Hermanna Hoppego, która tak jak w przypadku Rand oparta jest na rozumie. *Jest to etyka – jak pisze Slenzok – o mocnym zabarwieniu racjonalistycznym i fundamentalistycznym*⁵⁶. Podstawę tej etyki stanowi argumentacja. *Drugim aksjomatem [obok aksjomatu działania] – pisze Hoppe – jest tak zwane a priori argumentacji, stwierdzające, że ludzie są zdolni do argumentacji, a zatem znają znacznie prawdy i słuszności. Jak w przypadku aksjomatu działania, wiedza ta nie pochodzi z obserwacji [...]. Nie można zaprzeczyć, że można argumentować, ponieważ samo zaprzeczenie stanowiłoby argumentację*⁵⁷. Argumentacja u Hoppego ma status Kartezjańskiego wątplenia; nie można jej uniknąć i zanegować pod groźbą dopuszczenia się performatywnej sprzeczności⁵⁸. Ma ona nie tylko kognitywny, lecz także praktyczny i społeczny wymiar; *jest formą działania, wymagającą rzadkich zasobów*⁵⁹.

Jak stwierdza Hoppe: *Każde prawdziwościowe roszczenie – roszczenie związane z jakimkolwiek sądem, który jest prawdziwy, obiektywny lub ważny (wszystkie terminy używane tutaj synonimicznie) – jest i musi być podnoszone i rozstrzygane w toku argumentacji.*

5. Libertarianie są raczej relatywistami moralnymi i subiektywistami; nie przywiązują większej wagi do takich tradycyjnych wartości jak altruizm czy szacunek dla władzy.

6. Wykazują mniejszy stopień ugodowości, co znamionuje brak współczucia i bardziej sceptyczne i krytyczne podejście do życia. Cechuje ich także większa skłonność do stawiania oporu, co wiąże się z ich przywiązaniem do wolności i praw negatywnych.

7. W przypadkach dylematów moralnych libertarianie mają nieco większą skłonność niż konserwatyści i liberałowie do myślenia w kategoriach korzyści i strat, a więc w duchu utylitarystycznym. Sugeruje to, że w wyborach moralnych libertarianie nie kierują się emocjami.

8. Osoby identyfikujące się jako libertarianie mają niższy poziom wstrętu niż konserwatyści. Są mniej moralnie oburzeni w przypadkach pogwałcenia pewnych tabu, jak np. handel organami w celu transplantacji.

9. Osoby o poglądach libertariańskich opierają wizję samych siebie na amoralnych kwalifikacjach, takich jak bycie zabawnym czy otwartym na innych. Według autorów badań tylko libertarianie byli skłonni wartościować wyżej pozamoralne, pragmatyczne cechy w stosunku do cech moralnych. Libertarianie nie identyfikują się z postawami, które łączą się z obowiązkami wobec innych (altruizm, lojalność, hojność, współczucie), uznając, że ze względu na altruistyczny charakter owych cech może to stanowić zagrożenie dla ich wolności. R. Iyer i in., *Understanding Libertarian Morality: Psychological Dispositions of Self-Identified Libertarians*, „PLOS ONE” 2012, vol. 7 no. 8, e42366.

⁵⁶ N. Slenzok, *Filozofia polityczna Hansa-Hermanna Hoppego. Studium krytyczne*, Zielona Góra 2024, s. 87.

⁵⁷ H.H. Hoppe, *Ekonomia i etyka własności prywatnej*, przeł. K. Nowacki, Warszawa 2011, s. 291.

⁵⁸ Łukasz Dominiak stosuje Hohfeldowską typologię praw do wykazania słuszności tezy Hoppego głoszącej, iż w wyniku argumentacji nie jest możliwe odmówienie interlokutorowi prawa do autowłasności bez popadnięcia w performatywną sprzeczność, gdyż sam akt odmowy zakłada to prawo jako warunek swej możliwości. Zob. Ł. Dominiak, *Argumentation Ethics, Self-Ownership, and Hohfeldian Analysis of Rights*, „Journal of Libertarian Studies” 2023, vol. 27, no. 1.

⁵⁹ Tamże, s. 356.

A ponieważ nie można zaprzeczyć, że tak jest (nie można komunikować i argumentować, że nie można komunikować i argumentować), a należy założyć, że każdy wie, co oznacza twierdzenie, że coś jest prawdą (nie można zaprzeczyć temu stwierdzeniu bez twierdzenia, że jego negacja jest prawdziwa), zostało to trafnie nazwane „a priori komunikacji i argumentacji”⁶⁰.

Wydaje się, że powinność argumentacji ma charakter Kantowskiego imperatywu kategorycznego, który przymusza każdą osobę jako racjonalną istotę do moralnego postępowania. Podobnie w przypadku Hoppego mamy do czynienia, jak się zdaje, z imperatywem argumentacji. Polega ona na tym, iż już samo podważanie możliwości czy konieczności argumentacji stanowi jej przykład, który jako taki zaświadcza o jej prawdziwości i powszechności. Argumentacja to z jednej strony konsensualna metoda dochodzenia do prawdy, a z drugiej – *fundament podmiotowości moralnej*⁶¹.

Hoppe wyróżnia dwa aspekty argumentacji: dotyczący faktów i norm. *Źródłem argumentacji na temat faktów jest coś, co nazywam n i e z g o d ą ; jej celem jest zaś rozwiązanie tej niezgody [...]. Źródłem argumentacji na temat norm jest natomiast k o n f l i k t ; jej celem jest zaś rozwiązanie tego konfliktu*⁶². Kluczowym komponentem etyki argumentacyjnej jest etyczny intelektualizm, który wymaga, aby argumentujący odwoływał się jedynie do siły argumentów. Argumentacja, ze swej istoty racjonalna, zakłada racjonalność podmiotów jako członków wspólnoty komunikacyjnej. Hoppe stwierdza: *Bez argumentacji nie byłoby niczego poza ciszą lub pozbawionym znaczenia hałasem. Źródłem praw człowieka jest i musi być argumentacja jako przejaw naszej racjonalności*⁶³. Hoppe zakłada tu, że argumentacja ma charakter totalny i wypełnia całkowicie nasze życie; co więcej, zdaje się je także (jako jedyna?) usensowniać. Hoppe zdaje się zamykać nas w klatce z napisem „argumentacja”, poza którą nie istnieje już nic sensownego. Argumentacja ma być także odpowiedzią Hoppego na etykę prawa naturalnego głoszoną przez Rothbarda: *W odróżnieniu jednak od teoretyków praw naturalnych, dostrzega się, że odpowiedzi na pytanie, jakie cele mogą być uzasadnione, a jakie nie, nie należy wywodzić z szerszego pojęcia natury ludzkiej, lecz węższego – argumentacji*⁶⁴ – pisze Hoppe.

⁶⁰ H.H. Hoppe, *A Theory of Socialism and Capitalism*, Dordrecht 1989, s. 130. Komentując ten fragment, Slenzok pisze: *trzeba dyskutować, czy się to podoba czy nie, ponieważ należy się do bytów rozumnych, a zatem nie można twierdzić, że nie trzeba się komunikować i dyskutować, albo mówiąc ściślej, nie można nawet myśleć, że nie trzeba się komunikować i dyskutować* – zob. N. Slenzok, *The Libertarian Argumentation Ethics, the Transcendental Pragmatics of Language, and the Conflict-Freedom Principle*, „Analiza i Egzystencja” 2022, [nr] 58, s. 44.

⁶¹ N. Slenzok, *Filozofia polityczna...*, s. 96.

⁶² H.H. Hoppe, *On the Ethics of Argumentation*, [online] <http://propertyandfreedom.org/2016/10/hans-hermann-hoppe-on-the-ethics-of-argumentation-pfs-2016>, 1 VI 2023, za: N. Slenzok, *Filozofia polityczna...*, s. 98.

⁶³ *Tamże*, s. 416.

⁶⁴ *Tamże*, s. 327.

2.2. Etyka konfliktu

Podobnie jak dla Rand, także dla Hoppego konflikt jest fundamentalnym problemem etycznym, na który odpowiedzią ma być argumentacja mająca na celu uniknięcie konfliktów dotyczących dystrybucji zasobów. Jak pisze Slenzok: *centralną kategorią teorii Hoppego jest wolność od konfliktów i to w jej świetle należy odczytywać etykę argumentacyjną*⁶⁵. Tak rozumiana etyka to *składający się na [...] ogólną teorię własności (której celem jest sformułowanie jednolitych zasad, pozwalających na uniknięcie wszelkich możliwych konfliktów) zbiór reguł, które mają zastosowanie w przypadku wszystkich dóbr*⁶⁶. Warunkiem, jaki musi spełnić każdy racjonalny system etyczny, jest stworzenie takich norm postępowania, które jako uniwersalne umożliwią rozwiązanie wszelkich konfliktów o rzadkie zasoby. Chodzi o takie normy, które – jeśli działający zastosują się do nich – logicznie wykluczą wszelkie konflikty *od samego początku ludzkości*⁶⁷.

Hoppe jest przekonany, że jeśli tylko strony będą racjonalnie argumentować, to wszelkie spory o rzadkie zasoby ustaną⁶⁸. Jak pisze: *argumentacja jest bezkonfliktowym sposobem interakcji – ale nie w tym sensie, że strony zgadzają się w kwestii tego, o czym rozmawiają, tylko w tym sensie, że dopóki trwa proces argumentacji, strony zawsze mogą się zgodzić przynajmniej co do tego, że występuje między nimi różnica zdań w kwestii ważności tego, o czym rozmawiają*⁶⁹. Celem uniknięcia możliwych konfliktów pomiędzy regułami – referuje Slenzok – *wszystkie one muszą zaś być ostatecznie sprowadzalne do jednej normy najwyższej „zasady naczelnej” (Grundprinzip). Norma taka, a w ślad za nią jej logiczne derywaty ma (Hoppe nie używa tego terminu w tym kontekście) status Kantowskiego imperatywu kategorycznego i musi być przestrzegana bezwarunkowo, niezależnie od wynikających z tego konsekwencji*⁷⁰.

Przyjęcie przez Hoppego za naczelną kategorię swojej etyki wolności od konfliktów, której korelatem jest rzadkość dóbr, wydaje się błędne, a jej konsekwencje – szkodliwe. Celem etyki nie może być bowiem unikanie konfliktów, gdyż zadość temu postulatowi czyni stan totalnego nicnierobienia. Kiedy każdy zastygnie w bezruchu – czyż własność nie zostanie uszanowana, czyż ludzkość nie uwolni się od konfliktów? Jak pisze Slenzok: *uniknięcie konfliktu o rzadkie zasoby to przecież nic innego jak właśnie sytuacja, w której nikt nie inicjuje przemocy wobec innych*⁷¹. Nierobienie niczego – pisze dalej Slenzok, referując poglądy Hoppego – *jest wszelako prakseologicznym niepodobieństwem – zaniechanie działania samo bowiem stanowi działanie. Nadto, samo propono-*

⁶⁵ N. Slenzok, *Filozofia polityczna...*, s. 82. [E]tykę Hoppego należy interpretować jako teorię wolności od konfliktów” – zob. tenże, *The Libertarian Argumentation Ethics...*, s. 57.

⁶⁶ H.H. Hoppe, *Teoria socjalizmu i kapitalizmu*, przeł. P. Nowakowski, Wrocław 2015, s. 137.

⁶⁷ Tenże, *Wielka fikcja*, przeł. K. Nowacki, Warszawa 2014, s. 27, przypis 5.

⁶⁸ Ciekawe, jak wyglądałaby w ujęciu Hoppego racjonalna argumentacja między kobietą, która chciałaby usunąć ciężę, a jej mężem, który by tego nie chciał.

⁶⁹ H.H. Hoppe, *Teoria socjalizmu...*, s. 135-136.

⁷⁰ Tenże, *Eigentum, Anarchie, und Staat. Studien zur Theorie des Kapitalismus*, Opladen 1987, s. 44, za: N. Slenzok, *Filozofia polityczna...*, s. 87.

⁷¹ N. Slenzok, *Filozofia polityczna...*, s. 112.

wanie takiego rozwiązania musi mieć charakter argumentacyjny, a tym samym stanowić działanie. Wysuwając je, popada się zatem w sprzeczność performatywną, czyniąc coś, czego na jego gruncie nie wolno byłoby czynić⁷². Zostawiając na boku „sprzeczność performatywną” i uznając, że wszystko jest działaniem, należy przyznać, że w wyniku nicnierobienia cała ludzkość uniknęłaby wszelkich konfliktów i wymarłaby w zgodzie. (Przed śmiercią Hoppe zdążyłby stwierdzić, że jest to performatywna sprzeczność, gdyż nicnierobienie to także działanie). Etyka unikania konfliktu o rzadkie zasoby fizyczne to panaceum jedynie na Darwinowską wizję świata, która nie oddaje prawdy o życiu moralnym człowieka.

W *Ekonomii i etyce własności prywatnej* Hoppe stwierdza: *Ekonomia i etyka są konieczne tylko tak długo, jak dobra pozostają rzadkie*⁷³. Stwierdzenie to oznacza, że sens etyki (bo ona nas tu interesuje) wyczerpuje się w jej zastosowaniu do kwestii ekonomicznych.

Oznacza to, że wszelkie problemy etyczne wynikające z relacji międzyosobowych nieprowadzących do walki o rzadkie dobra nie stanowią przedmiotu etyki. Skoro wszelkie twierdzenia etyczne muszą być formułowane w *języku/kategoriach praw własności*⁷⁴, to etyczny charakter (gr. *ethos*) etyki zostaje tym samym zakwestionowany, a cała sfera emocji i uczuć – usunięta poza jej obszar.

Fakt rzadkości zasobów jest dla Hoppego kluczowy w konstruowaniu etyki argumentacji. Píše on wprost: *To, że Habermas i Apel nie są zdolni do tego kroku [dostrzeżenia faktu rzadkości dóbr], wynika, jak sądzę, z faktu, że oni również, jak wielu innych filozofów, dotknięci są zupełną ignorancją w sprawach ekonomii i związaną z tym ślepotą na fakt rzadkości*⁷⁵. Wydaje się jednak, że w tym przypadku to Hoppe uległ pewnemu zaślepieniu i uznał fakt rzadkości dóbr za konstytutywny dla ekonomii i etyki. Ograniczając zakres etyki do konfliktów o rzadkie dobra, Hoppe redukuje tym samym człowieka do jego wymiaru cielesnego (idee jako dobra niezadkie nie są przedmiotem Hoppeańskiej etyki) i w konsekwencji ekonomicznego⁷⁶. Etyka, będąc w ujęciu Hoppego etyką praw, staje się *de facto* etyką dóbr, a nie osób⁷⁷.

⁷² Tamże, s. 104.

⁷³ H.H. Hoppe, *Ekonomia i etyka...*, s. 345. Komentując koncepcję Hoppego, Slenzok stwierdza, iż *choć dziedziny przedmiotowe ekonomii i etyki różnią się od siebie, dzielą one ze sobą punkt wyjścia – fakt rzadkości* – zob. N. Slenzok, *Filozofia polityczna...*, s. 95.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ H.H. Hoppe, *Ekonomia i etyka...*, s. 347.

⁷⁶ Prawa własności, które stanowią w koncepcji Hoppego ostateczne rozwiązanie kwestii rzadkości zasobów, odnoszą się do przedmiotów fizycznych *resp.* namacalnych (ang. *tangible*). Zob. S. Kinsella, *Against Intellectual Property*, Auburn AL 2008, s. 28-29.

⁷⁷ Na Hoppeańską wizję świata, która stoi za etyką Hoppego, składają się racjonalne osoby, walczące o rzadkie zasoby, które – aby uniknąć konfliktów – muszą się porozumieć, co najlepiej uczynić na drodze racjonalnej argumentacji. Ta ostatnia zakłada prawo autowłasności, które z kolei stanowi fundament libertarianizmu. Jedynym więc sprawiedliwym systemem jest, zdaniem Hoppego, libertarianizm rozumiany jako *indywidualistyczny anarchizm własności prywatnej* – zob. H.H. Hoppe, *Demokracja – bóg, który zawiódł*, przeł. W. Falkowski, J. Jabłoński, Warszawa 2006, s. 27. To właśnie libertarianizm ma zapewnić wchodzącym w argumentację jednostkom wolność od konfliktów o rzadkie zasoby.

3. W STRONĘ ETYKI CNOTY

Wydaje się, że pomimo istotnych różnic (których nie negujemy) wynikających z tradycji, do których sięgają Rand i Hoppe, łączy ich wspólna – naszym zdaniem błędna – wizja człowieka. Zarówno w etyce Rand, jak i Hoppego: (i) emocje nie stanowią istotnej składowej kognitywnej sfery ludzkiego działania; ich rola jest marginalna w opisie ludzkiego zachowania, a same są jedynie tłem dla zasad rozumu czy reguł argumentacji; (ii) permanentny konflikt, który ma być rozwiązany za każdym razem, jeśli tylko zastosujemy odpowiednie metody, określa kondycję ludzką; (iii) kluczowym wymiarem człowieka *resp.* jego wolności jest wymiar ekonomiczny, a sferą działania – wolny rynek⁷⁸; *ergo* (iv) etyka u Hoppego wyczerpuje się w rozwiązywaniu konfliktów o rzadkie zasoby materialne⁷⁹.

Życie człowieka nie może być zredukowane do wymiaru racjonalnego, w którym miłość, przyjaźń czy troska są wynikiem kalkulacji. Emocje stanowią nieodłączny składnik życia każdej jednostki, bez którego nie może ona działać. Rand, odcinając człowieka od emocji i uczuć, pozbawia go jego kluczowej części i odbiera tym samym swojej etyce Arystotelesowski, a co ważniejsze ludzki charakter. W tym kontekście słuszna

⁷⁸ Bohaterami Rand są przedsiębiorcy, a Hoppego – jednostki spierające się o rzadkie dobra materialne. *[N]iezależny umysł i wolny rynek są ze sobą powiązane* – pisała Rand (*For the New Intellectual...*, s. 25). W innym miejscu stwierdziła: *Na wolnym rynku wszystkie ceny, płace i profity są ustalone – nie przez arbitralny kaprys bogatych czy biednych, nie przez czyjąś „chciwość” czy potrzebę – lecz przez prawo podaży i popytu. Ten mechanizm wolnego rynku odzwierciedla i podsumowuje wszystkie ekonomiczne wybory i decyzje dokonane przez wszystkich jego uczestników. [...] Bogactwo na wolnym rynku jest osiągnięte poprzez wolny, powszechny i demokratyczny głos – czyli kupno i sprzedaż, których dokonuje każda jednostka, uczestnicząca w gospodarczym życiu kraju* – zob. A. Rand, *Capitalism...*, s. 47. W *Atlasie zbuntowanym* słowami Francisca d'Anconii przekonuje: *A kiedy ludzie żyją dzięki wymianie – mając za arbitra rozsądek, nie siłę – wygrywa najlepszy produkt, najlepsze wykonanie, ludzie o najlepszej zdolności oceny i największym talencie – a stopień produktywności człowieka jest zarazem stopniem jego nagrody. Taki jest kodeks życia, którego narzędziem i symbolem jest pieniądz* – zob. A. Rand, *Atlas zbuntowany...*, s. 490. Dla Rand sfera ekonomiczna – w przeciwieństwie do politycznej – ma wymiar pozytywny; charakteryzuje ją nagroda, motywacja, zapłata i wartość, podczas gdy sfera polityczna ma wymiar negatywny, przejawiający się w groźbie kary, krzywdzie, więzieniu i destrukcji (*tamże*). Hoppe pisze z kolei: *Wolny rynek oznacza, że właściciele prywatni mogą przyjmować lub przekazywać sobie nawzajem dobra i usługi bez ingerencji rządu* – zob. H.H. Hoppe, *Demokracja – bóg, który zawiódł...*, s. 223. W opinii Hoppego wolny rynek jest sferą dobrowolnych działań jednostek wymienających się dobrami i usługami, do którego dostęp nie może być w arbitralny sposób ograniczany. Jak pisze Slenzok, Hoppe traktuje kapitalizm i wolny rynek synonimicznie, co w konsekwencji oznacza poszanowanie dla indywidualnych praw własności i umów (N. Slenzok, *Filozofia polityczna...*, s. 152 i dalej). *Wolny rynek bądź kapitalizm to – wedle definicji samego Hoppego oraz Rothbarda – system oparty na własności prywatnej pochodzącej z pierwotnych zawłaszczeń, kontraktów i produkcji* (S. Slenzok, *Filozofia polityczna...*, s. 227). Zdaniem Hoppego rynek cechuje dystrybucja tytułów własności.

⁷⁹ Postrzeganie człowieka w kategoriach ekonomicznych oznacza, iż jest on przede wszystkim wytwórcą dóbr i usług, które wymienia z innymi na wolnym rynku z korzyścią dla siebie. Hoppe pisze: *Przy nadmiarze dóbr moje obecne ich wykorzystanie ani nie zmniejszyłoby mojej własnej przyszłej podaży, ani ich obecnej czy przyszłej podaży dla dowolnej innej osoby, a problemy etyczne właściwego i niewłaściwego, słusznego i niesłusznego nie pojawiłyby się, ponieważ nie mógłby wystąpić konflikt o wykorzystanie takich dóbr* – zob. H.H. Hoppe, *Ekonomia i etyka własności...*, s. 345 [podkr. – D.J.].

wyduje się konstatacja Szewczyka, iż *w systemie ufundowanym na wartościach obiektywizmu człowiek, chcąc nie chcąc, skazany jest na samotność*⁸⁰. Z kolei Kantowski aprioryzm Hoppego wyklucza z zasady udział emocji w podejmowaniu decyzji moralnych.

Rand i Hoppe postrzegają rzeczywistość przez pryzmat permanentnego konfliktu jednostek o rzadkie zasoby, który może zostać rozwiązany jedynie na drodze rozumowej *resp.* racjonalnej argumentacji. (Nie bardzo jednak wiadomo, jak argumentacja, której celem jest rozwiązanie konfliktów o rzadkie fizyczne zasoby, może nam pomóc w rozwiązywaniu istotnych dylematów moralnych, związanych najczęściej z relacjami z innymi osobami, w których to konflikt nie dotyczy rzadkich zasobów). Zarówno dla Rand, jak i dla Hoppego konflikt jest osią ich etyk. Obydwoje zakładają, że jedyną alternatywą jest argumentacja lub siła, *resp.* nieuniknione panowanie jednych nad drugimi (niem. *unvermeidbare Herrschaft*)⁸¹. Choć Rand i Hoppe podkreślają rolę harmonii w stosunkach międzyludzkich, to ich wizje etyczne zdają się wyczerpywać w alternatywie: konflikt – między racjonalnością i irracjonalnością (Rand) albo o rzadkie zasoby (Hoppe) – lub jego brak.

Wydaje się, że poważnym uproszczeniem jest także sprowadzanie człowieka do wymiaru ekonomicznego. Rand postrzega jednostkę przede wszystkim jako wytwórcę, który w systemie kapitalistycznym dąży do zaspokajania swoich pragnień; Hoppe z kolei ogniskuje swoje rozważania wokół koncepcji własności, której przedmiotem mają być namacalne dobra.

Hoppeańska etyka (a częściowo, choć w mniejszym stopniu, Randowska) podlega krytyce sformułowanej pod adresem etyki teoretycznej czy w szczególności etyki opartej na sprawiedliwości i prawach. Krytyka ta dokonywana jest przez zwolenników etyki cnoty⁸².

Pierwszy zarzut, jaki stawiają ci etycy, dotyczy rozumienia etyki jako narzędzia do rozwiązywania problemów. Taki charakter ma niewątpliwie etyka Hoppego, w której głównym problemem staje się konflikt o rzadkie zasoby. Jak pisze Slenzok, referując poglądy Hoppego: *wymogiem, jaki koniecznie musi spełniać racjonalny system etyczny, jest ustanowienie takich norm postępowania, które stanowią uniwersalne, niezależne od czasu i miejsca panaceum na wszelkie możliwe konflikty o rzadkie zasoby*⁸³. Wydaje się, że podobny zarzut można postawić etyce Rand, uważającej racjonalną, czyli obiektywną etykę za lekarstwo na wszelkie konflikty. Robert E. Loudon stwierdza jednak, że *[w] prawdziwym życiu ludzie moralnie dobrzy zazwyczaj nie decydują, jak postąpić, stosując jakieś formuły. To ich charakter i doświadczenie sprawiają, że są w stanie formułować niezbędne*

⁸⁰ G. Szewczyk, *Filozofia obiektywizmu...*, s. 162.

⁸¹ H.H. Hoppe, *Eigentum, Anarchie, Staat...*, s. 42, za: N. Slenzok, *Filozofia polityczna...*, s. 97. Slenzok pisze tu wprost, że *rozstrzygnięcie może w ostatecznej instancji zapaść tylko poprzez użycie siły* – zob. *tamże*.

⁸² Rand, choć odwoływała się do pojęcia cnoty, nie może być jednak uważana za przedstawicielkę tego nurtu *sensu stricto*. Po pierwsze, jej recepcja Arystotelesa wydaje nam się błędna; po drugie, nie utożsamiała się ona z koncepcjami takich filozofów i filozofek, jak m.in. Elizabeth Anscombe, Alasdair MacIntyre, Michael Slote, Robert Loudon, Robert Audi, Julia Annas czy Martha Nussbaum.

⁸³ N. Slenzok, *Filozofia polityczna...*, s. 96.

sądy oddające to, czego wymaga sytuacja. Ktoś, komu brakuje charakteru i doświadczenia, nie może stać się nagle dobrym człowiekiem, stosując „poprawną” formułę w obliczu jakiegoś problemu moralnego (zakładając nawet, że taka formuła w ogóle istnieje)⁸⁴. Drugi zarzut, który można postawić etyce Hoppego jako etyce sprawiedliwości, dotyczy traktowania etyki jak sprawdzianu przekonań. W podejściu tym zakłada się, że teoria etyczna zmierza do wypracowania sprawdzianu przekonań moralnych, mającego wykazać, które z już uformowanych przekonań moralnych danej osoby są poprawne, a które niepoprawne⁸⁵. W przypadku Rand to rozum, a w przypadku Hoppego to etyka argumentacji ma stanowić taki sprawdzian. Jak pisze Slenzok: *Jednak w przypadku braku norm rozwiązywania konfliktów pokój może być w najlepszym razie tymczasowy, zależny od dobrej woli jednostek lub harmonii ich celów*⁸⁶.

Etycy cnót są natomiast przekonani, że „sprawdzianem” przekonań nie może być teoria, lecz charakter osoby cnotliwej. To zachowanie mądrego człowieka w różnych sytuacjach stanowi kryterium „poprawnego” zachowania. Jak pisze Louden: *Zwolennicy etyki cnót nie wierzą, by abstrakcyjne zasady, odizolowane od moralnej tradycji i charakteru osób zasady te stosujących, mogły okazać się bardzo pomocne w prawdziwym życiu*⁸⁷. Trzeci zarzut dotyczy formalizmu etyki i wynikającej z niego ścisłości i jasności reguł i zasad, której przykładem może być etyka Hoppego odwołująca się do tradycji Kantowskiej i jej formalizmu. Zakłada się tu, iż formalne reguły i zasady odnoszą się do działań, które mają być zgodne z owymi regułami i zasadami, a nie – jakby chcieli tego zwolennicy etyki cnót – do emocji, namiętności czy pragnień⁸⁸. Znowu, życie – jak się wydaje – nie polega na nieustannej konfrontacji zasad czy reguł z tym, co ono przynosi, i podejmowaniu decyzji adekwatnych do sytuacji na podstawie tych reguł i zasad. Jest ono raczej wypadkową sytuacji i charakteru człowieka; tym, kim on jest, i co w związku z tym robi, a nie: jakie zna zasady i reguły, a w szczególności, czy umie je stosować w życiu⁸⁹. Kolejny zarzut, który można sformułować pod adresem etyki Hoppego, jest związany z jej uniwersalizmem, obiektywizmem i abstrakcjonizmem. Hoppe zakłada bowiem, że etyka argumentacji jest uniwersalnym narzędziem rozwiązywania sporów między racjonalnymi jednostkami (wyabstrahowanymi z kontekstu społecznego), na podstawie zasad i reguł, które nie są uzależnione od pragnień czy punktów widzenia poszczególnych podmiotów. Hoppe wprowadza rozróżnienie na reguły „filtrujące” (niem. *Filter-Regeln*), umożliwiające aprioryczne oddzielenie

⁸⁴ R.E. Louden, *Etyka cnót a stanowisko antyteoretyczne*, [w:] *Etyka i charakter*, red. J. Jaśtał, Kraków 2004, s. 53-54.

⁸⁵ *Tamże*, s. 46.

⁸⁶ N. Slenzok, *The Libertarian Argumentation Ethics...*, s. 58.

⁸⁷ *Tamże*, s. 54.

⁸⁸ Zob. R.E. Louden, *Etyka cnót...*, s. 56.

⁸⁹ Można w tym miejscu przywołać myśl Arystotelesa z *Etyki nikomachejskiej*: *jest bowiem cechą człowieka wykształconego żądać w każdej dziedzinie ścisłości w tej mierze, w jakiej na to pozwala natura przedmiotu; bo na jedno niemal wychodzi przyjmowanie od matematyka wywodów, które posiadają charakter prawdopodobieństwa, i żądanie ścisłych dowodów od mówcy przemawiającego na zgromadzeniu ludowym* – zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska...*, 1094 b.

(„odfiltrowanie”) działań moralnie słusznych od niesłusznych, oraz „zorientowane na stany rzeczy” (niem. *zustandsorientierte Regeln*). Właściwy przedmiot etyki stanowią jedynie te pierwsze, ponieważ tylko one, dzięki abstrahowaniu od różnorodnych ludzkich preferencji oraz zmiennych warunków zewnętrznych, dają się zuniwersalizować, konstytuując system powszechnie obowiązującej etyki⁹⁰.

Wydaje się jednak, że w życiu człowieka także *czynniki osobowe i międzyosobowe często też są racjami moralnymi*⁹¹, a jego zakorzenienie w konkretnej społeczności (a nie królestwie istot rozumnych) jest ważnym elementem jego życia moralnego. Hoppe i Rand zdają się zakładać, że dylematy moralne *resp.* wszelkie konflikty są rozwiązywalne; wystarczy tylko użyć argumentacji lub rozumu i problemy moralne znikną⁹². Kondycja ludzka wymusza na nas dochowanie wierności pewnym wartościom, które są nie do pogodzenia. Wreszcie koncepcja Hoppego zakłada istnienie eksperta moralnego, który *powinien wiedzieć, jak formuła wyznacza różnice pomiędzy tym, co słuszne, i tym, co niesłuszne, a także jak najlepiej wiedzę tę odnieść do konkretnego, pojawiającego się właśnie przypadku*⁹³. Jednak – jak zauważa Louden – podejmowanie właściwych decyzji moralnych (dodajmy: i nie tylko) to *wynik lat doświadczeń i edukacji moralnej [której] – nie da się przekazać w postaci pakietu eleganckich formuł*⁹⁴. W postępowaniu moralnym chodzi więc raczej o mądrość praktyczną (gr. *fronesis*), dzięki której – jak pisał Arystoteles – *ujmujemy prawdę i nie mylimy się w odniesieniu do rzeczy*⁹⁵. W tym przypadku ekspertem moralnym nie byłby znawca zasad i reguł, lecz człowiek rozsądny (gr. *fronimos*), który *umie zmierzać do największego dla człowieka dobra, które może być osiągnięte przez działanie*⁹⁶. Takie podmiotowe ujęcie charakteryzuje się tym, że *moralny i etyczny status działań jest całkowicie pochodny w stosunku do niezależnej i fundamentalnie aretycznej (w przeciwieństwie do deontycznej) etycznej charakterystyki osób, ich motywów lub rysów charakteru*⁹⁷. Człowiek rozsądny podejmuje decyzje na miejscu nie na podstawie abstrakcyjnych zasad czy reguł, lecz opierając się na swoim dobrze lub źle ukształtowanym charakterze⁹⁸.

⁹⁰ H.H. Hoppe, *Eigentum, Anarchie und Staat...*, s. 36 i n., za: N. Slenzok, *Filozofia polityczna...*, s. 87.

⁹¹ R.E. Louden, *Etyka cnót...*, s. 58.

⁹² Jak pisał w innym kontekście Zygmunt Bauman: *Jeszcze jeden wysilek, jeszcze jedna zwycięska bitwa rozumu, i harmonia stanie się faktem, i to raz na zawsze, nieodwracalnie* – zob. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 14.

⁹³ E. Pincoffs, *Quandaries and Virtues*, Lawrance 1986, s. 3, za: R.E. Louden, *Etyka cnót...*, s. 50.

⁹⁴ R.E. Louden, *Etyka cnót...*, s. 63.

⁹⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska...*, 1141 a3–4.

⁹⁶ *Tamże*, 1141 b13–14.

⁹⁷ M. Slotte, *Etyka cnót – odwołanie się do podmiotu*, [w:] *Etyka i charakter*, red. J. Jaśtał, Kraków 2004, s. 163.

⁹⁸ Sam Hoppe wydaje się dopuszczać możliwość takiej etyki, kiedy dygresyjnie pisze: *Każda etyka musi być aprioryczna albo sytuacyjna, aby umożliwić działanie tu i teraz oraz proponować to albo tamto, a nie wymuszać działania na później* – zob. H.H. Hoppe, *Ekonomia i etyka własności...*, s. 358 (w polskim tłumaczeniu zamiast „sytuacyjna” widnieje „natychmiastowa”).

Celem człowieka nie może być – jak chce Hoppe – unikanie konfliktów o rzadkie zasoby i w konsekwencji ochrona własności, lecz rozwój ku własnej doskonałości⁹⁹; natury człowieka nie można zredukować do wymiany zdań i argumentacji¹⁰⁰. Przekonany był o tym nauczyciel Hoppego, Murray N. Rothbard, który pisał: *Absolutne prawo własności nie może być, jak się okazuje, celem samym w sobie. Winno natomiast zostać ugruntowane w naturze istot ludzkich, do której należy rozwój ku własnej doskonałości (human flourishing)*¹⁰¹. Myśl Rothbarda zdaje się sugerować odmienność od Hoppeańskiej perspektywy, w której to Arystotelesowski *fronimos* dążący do własnej doskonałości, a nie Hoppeański *homo disputat* – pragnący jedynie uniknąć konfliktów o rzadkie zasoby – stanowi podstawę etyki i wizji człowieka. (Hoppeańska wizja jest, naszym zdaniem, jednostronna, a tym samym wypaczona). Być może więc – aby uniknąć skrajności, do których prowadzi racjonalizm – tą ścieżką powinien podążać współczesny libertarianizm, którego Hoppe jest jednym z głównych przedstawicieli¹⁰².

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1982.
 Ayn Rand *Answers: The Best of Her Q&A*, red. R. Mayhew, New York 2005.
 Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996.
 Branden N., *The Vision of Ayn Rand: The Basic Principles of Objectivism*, Gilbert 2009.
 Dominiak Ł., *Argumentation Ethics, Self-Ownership, and Hohfeldian Analysis of Rights*, „Journal of Libertarian Studies” 2023, vol. 27, no. 1.
 Ellis A., *Objectivism and Religion?*, New York 1968.
Etyka i charakter, red. J. Jaśtał, Kraków 2004.
 Holmes S., *Anatomia antyliberalizmu*, przeł. J. Szacki, Warszawa 1998.

⁹⁹ Tu m.in. rozchodzą się drogi Rand i Hoppego, gdyż ta pierwsza – w duchu Arystotelesowskim – uznawała *human flourishing* za cel ludzkiego dążenia.

¹⁰⁰ H.H. Hoppe, *Ekonomia i etyka własności...*, s. 359.

¹⁰¹ Zob. M.N. Rothbard, *Justice and Property Rights*, [w:] *Property in a Humane Economy*, red. S. Blumenfeld, LaSalle 1974, s. 107; tenże, *Anatomia państwa*, [w:] *Egalitaryzm jako bunt przeciw ludzkiej naturze*, przeł. K. Węgrzecki, Warszawa 2009, s. 98.

¹⁰² Na możliwość aretologicznego uzupełnienia etyki Hoppego wskazuje Slenzok, pisząc: *Innymi słowy, aby racjonalnie argumentować, trzeba być racjonalną osobą, wartościowym członkiem nieograniczonej wspólnoty komunikacyjnej. W ten sposób w ramach teorii tła libertarianizmu Hoppego, niejako na zapleczu teorii sprawiedliwości, otwiera się furtka dla pojęcia cnoty. Choć brak tu miejsca na rozwinięcie odpowiedniej teorii cnoty, nietrudno zauważyć, że musi ona obejmować takie sprawności jak krytycyzm czy też odwaga, niezbędne do tego, by stać po stronie prawdy bez względu na zewnętrzną presję społeczeństwa i wewnętrzny przymus popędów i życzeń. Co za tym idzie, wspólnoty, których etos koliduje z kształtowaniem tych cnót, muszą zostać uznane za godne moralnego potępienia, nawet jeśli nie naruszają one libertarianistycznego prawa – zob. N. Slenzok, *Filozofia polityczna...*, s. 275. Zauważmy jednak, iż Slenzok pisze, po pierwsze, za ledwie o furtkę aretologiczną, a po drugie, redukuje etykę cnót do krytycyzmu i odwagi, zubażając znacząco aretologiczny wymiar człowieka.*

- Hoppe H.H., *A Theory of Socialism and Capitalism*, Dordrecht 1989.
- Hoppe H.H., *Eigentum, Anarchie, und Staat. Studien zur Theorie des Kapitalismus*, Opladen 1987.
- Hoppe H.H., *Ekonomia i etyka własności prywatnej*, przeł. K. Nowacki, Warszawa 2011.
- Hoppe H.H., *Demokracja – bóg, który zawiódł*, przeł. W. Falkowski, J. Jabłoński, Warszawa 2006.
- Hoppe H.H., *Teoria socjalizmu i kapitalizmu*, przeł. P. Nowakowski, Wrocław 2015.
- Hoppe H.H., *Wielka fikcja*, przeł. K. Nowacki, Warszawa 2014.
- Iyer R. i in., *Understanding Libertarian Morality: Psychological Dispositions of Self-Identified Libertarians*, „PLOS ONE” 2012, vol. 7, no. 8, e42366. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0042366>.
- Jaśtał J., *Natura cnoty*, Kraków 2009.
- Journals of Ayn Rand*, red. D. Harriman, EP Dutton, New York 1999.
- Kinsella S., *Against Intellectual Property*, Auburn AL 2008.
- Letters of Ayn Rand*, red. M.S. Berliner, New York 2005.
- Louden R.E., *Etyka cnót a stanowisko antyteoretyczne*, [w:] *Etyka i charakter*, red. J. Jaśtał, Kraków 2004.
- Nussbaum M.C., *Aristotle on Emotions and Rational Persuasions*, [w:] *Essays on Aristotle's „Rhetoric”*, red. A.O. Rorty, Berkeley–Los Angeles–London 1996.
- Nyquist G.S., *Ayn Rand Contra Human Nature*, Lincoln 2001.
- Peikoff L., *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*, New York 1991.
- Pincoffs E., *Quandaries and Virtues*, Lawrance 1986.
- Rand A., *Atlas zbuntowany*, przeł. I. Michałowska, Poznań 2004.
- Rand A., *Capitalism: The Unknown Ideal*, New York 1967.
- Rand A., *Cnota egoizmu*, przeł. J. Łoziński, Poznań 2000.
- Rand A., *For the New Intellectual*, New York 1968.
- Rand A., *Philosophy: Who Needs It*, New York 1984.
- Rand A., *Who is Final Authority in Ethics*, [w:] *The Voice of Reason: Essay in Objectivist Thought*, red. L. Peikoff, New York 1988.
- Rand A., *Źródło*, przeł. I. Michałowska, Poznań 2002.
- Rothbard M.N., *Egalitaryzm jako bunt przeciw ludzkiej naturze*, przeł. K. Węgrzecki, Warszawa 2009.
- Rothbard M.N., *Justice and Property Rights*, [w:] *Property in a Humane Economy*, red. S. Blumenfeld, LaSalle 1974.
- Slenzok N., *Filozofia polityczna Hansa-Hermann Hoppego. Studium krytyczne*, Zielona Góra 2024.
- Slenzok N., *The Libertarian Argumentation Ethics, the Transcendental Pragmatics of Language, and the Conflict-Freedom Principle*, „Analiza i Egzystencja” 2022, [nr] 58.
- Sousa de R., *The Rationality of Emotion*, Cambridge–London 1987.
- Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969, s. 108.
- Szewczyk G., *Filozofia obiektywizmu A. Rand jako etyka racjonalnego egoizmu*, Katowice 2020 (niepublikowana rozprawa doktorska).
- Tegmark M., *Życie 3.0*, przeł. T. Krzysztoń, Warszawa 2019.

The Ayn Rand Lexicon: Objectivism from A to Z, red. H. Binswanger, New York 1986.

The Ayn Rand Letters, red. A. Rand, vol. II, no. 2, October 23, 1972.

Van Dun F., *Argumentation Ethics and the Philosophy of Freedom*, „Libertarian Papers” 2009, vol. 1, 19.

Dariusz JURUŚ – doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego i pracownik Instytutu Studiów Międzynarodowych. Jest absolwentem Uniwersytetu Jagiellońskiego (filozofia) i Politechniki Krakowskiej (architektura). Był stypendystą uniwersytetów w Bochum, Heidelbergu, Oxfordzie i Liechtensteinie. Zajmuje się filozofią polityki (głównie libertarianizmem), a także etyką. W kręgu jego zainteresowań naukowych znajdują się również kwestie estetyczne. Jest autorem kilkudziesięciu publikacji, w tym monografii: *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu* (2012) czy *Filozoficzne koncepcje własności. Od Platona do Marksa* (2023).