

Norbert Slenzok  
Uniwersytet Śląski w Katowicach

## **Austriacka szkoła ekonomii wobec Marksowskiej filozofii dziejów**

Blisko czterdzieści lat temu Leszek Kołakowski – pierw marksistowski ortodoks, później rewizjonista, a wreszcie znany krytyk marksizmu – przewidywał, że „czaszka komunizmu już nigdy się nie uśmiechnie”<sup>1</sup>, co miało oznaczać nadchodzący intelektualny zmierzch „Nowej Wiary”. O ile rzeczywiście komunistyczny ideał, skonfrontowany ze swoimi praktycznymi aplikacjami, popadł w masowej świadomości w wyraźny dyskredyt, o tyle sam Karol Marks cieszy się niesłabnącą renomą uczonego najwyższej próby. Nawet zupełnie odlegli od marksizmu myśliciele – np. Isaiah Berlin – podkreślają doniosłość jego wkładu w takie dyscypliny, jak: filozofia, socjologia, historia, literaturoznawstwo czy krytyka artystyczna<sup>2</sup>. Co więcej, pewien renesans zainteresowania doktryną autora *Kapitału* odnotowujemy także na polu ekonomii, w której to dziedzinie jego wpływy były zawsze relatywnie słabe. Wiąże się to z nadwątleniem zaufania do instytucji wolnego rynku, wyrastającym z rozpoczętego na przełomie lat 2007–2008 kryzysu gospodarczego, jak również z zawrotną popularnością nawiązującego (powiedzmy sobie: dość powierzchownie) do dorobku Marksa dzieła Thomasa Piketty’ego *Kapitał w XXI wieku*<sup>3</sup>. Autor poczytnej biografii myśliciela z Trewiru, Francis Wheen, oznajmia wręcz, że „tylko głupiec mógłby obciążyć Marksa odpowiedzialnością za gułagi, ale głupców niestety zawsze znajdzie się dosyć”<sup>4</sup>. Trudno powiedzieć, czy Wheen ma tu na myśli również światowej sławy polskich marksologów – wspomnianego Kołakowskiego i Andrzeja Walickiego, także przecież orędowników tezy

<sup>1</sup> L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, „Aneks”, 1978, nr 18, s. 31.

<sup>2</sup> Zob. np. I. Berlin, *Karol Marks. Jego życie i środowisko*, przeł. W. Orliński, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1999, s. 236-237.

<sup>3</sup> T. Piketty, *Kapitał w XXI wieku*, przeł. A. Bilik, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015.

<sup>4</sup> F. Wheen, *Karol Marks, Biografia*, przeł. D. Cieśla, Warszawa 2005, s. 10.

o ciągłości pomiędzy koncepcjami Marksa a komunistycznym totalitaryzmem. Publicysta ułatwia sobie bowiem polemiczne zadanie, przytaczając w swojej książce wyłącznie opinie twórców pamfletów takich jak *Czerwony Prusak* bądź *Czy Karol Marks był satanistą?*<sup>5</sup>. Jego uwadze uchodzą nie tylko kanoniczne już (zwłaszcza w przypadku pierwszej z tych rozpraw) opracowania naukowe: *Główne nurty marksizmu*<sup>6</sup> Kołakowskiego oraz *Marksizm i skok do królestwa wolności* Walickiego<sup>7</sup>, ale także – będące przedmiotem niniejszego artykułu – rozpoznania przedstawicieli austriackiej szkoły ekonomii: najbardziej wolnorynkowego, aczkolwiek heterodoksyjnego kierunku we współczesnej teorii ekonomii.

Adherenci tej szkoły wykazują się rzadko spotykaną w dobie naukowej specjalizacji i parcelacji wiedzy rozległością zainteresowań, obejmujących całość nauk społecznych ze szczególnym uwzględnieniem ich metodologii, a także filozofii. Co za tym idzie, sformułowana przez wywodzących się ze szkoły austriackiej uczonych krytyka marksizmu charakteryzuje się wielopłaszczyznowością, w rezultacie obejmując wszystkie trzy wyodrębnione przez Lenina części składowe marksizmu: filozofię, ekonomię polityczną i socjalizm<sup>8</sup>. Mając na uwadze historiozoficzną problematykę niniejszego artykułu, nie będziemy wszakże w porządku wywodu kierować się schematem autora *Co robić?* Zamiast tego, wyjdziemy od prezentacji austriackiej krytyki Marksowskiej antropologii i koncepcji wolności oraz ufundowanego na nich komunistycznego ideału społeczeństwa jako punktów wyjścia, a zarazem dojścia Marksa filozofii dziejów<sup>9</sup>. Rozważania wokół tych problemów uzupełnimy uwagą dotyczącą związków pomiędzy Marksowską teorią wartości a zagadnieniami alienacji i fetyszyzmu towarowego. Dalej przejdziemy do tego, co teoretycy omawianej szkoły mają do powiedzenia na temat stworzonej przez niemieckiego myśliciela wizji przebiegu procesów historycznych – tj. sławnego materializmu historycznego.

W punkcie pierwszym szczególnie znaczenie będą miały dla nas wywody Friedricha von Hayeka i Murraya Rothbarda. Pierwszy w swoich rozlicznych pracach z zakresu filozofii politycznej dostarczył przekonujących argumentów identyfikujących socjalizm i komunizm jako podstawowe zagrożenie dla wolności<sup>10</sup>, nie zaś – jak chciał Marks – jej spełnienie u kresu historii. Drugi z kolei – jako jedyny z przedstawicieli szkoły austriackiej – zajął się obszernie filozoficznymi

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 10-11.

<sup>6</sup> L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Wydawnictwo Aneks, Londyn 1988.

<sup>7</sup> A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

<sup>8</sup> W.I. Lenin, *Trzy źródła i trzy części składowe marksizmu*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2005, s. 3. data 05.06.2016: <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/lenin03.pdf>.

<sup>9</sup> Nawiązujemy tu, rzecz jasna, do będącego podstawą marksizmu Hegłowskiego schematu samowzbogacającej alienacji.

<sup>10</sup> Hayek nie zajmował się wprawdzie badaniem myśli Marksa jako takiej, ale jego rozpoznania dotyczące totalitarnej natury socjalizmu i komunizmu dostarczają klucza do interpretacji Marksowskiej wizji człowieka i jego wolności jako intelektualnych źródeł tyranii. Dość powiedzieć, że z jego tez obszernie korzysta w swoim dziele Walicki. Zob. A. Walicki, *op. cit.*

fundamentami systemu Marksa, zwłaszcza zaś wątkami wyeksponowanymi w polskiej literaturze najmocniej przez Walickiego: koncepcjami człowieka i wolności. Rozproszone uwagi Rothbarda na ten temat znajdujemy w różnych miejscach, jednak najbardziej systematyczny wykład zawierają drugi tom jego *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*<sup>11</sup> oraz obszerny esej *Karl Marx: Communist as Religious Eschatologist*<sup>12</sup>. Kwestie związane z materializmem historycznym najobszerniej omawia za to Ludwig von Mises w swoich dziełach *Teoria a historia*<sup>13</sup> oraz *Marxism Unmasked*<sup>14</sup>, i to na jego argumentach głównie się w tym aspekcie oprzemy. Natomiast problemy Marksowskiej teorii wartości kompetentnie analizują zarówno Mises, jak i Rothbard. Osobliwie istotny jest tu wszakże nade wszystko wkład wcześniejszego ekonomisty szkoły – Eugena von Böhm-Bawerka, który w swojej sławnej książce *Zum Abschluss des Marxschen System*<sup>15</sup> dokonał szczegółowej refutacji ekonomicznych poglądów Marksa.

Doniosłości podnoszonej przez Böhm-Bawerka, Misesa, Hayeka i Rothbarda krytyki marksizmu upatrywać należy, naszym zdaniem, we wkładzie, jaki wnosi ona do argumentacji na rzecz tezy o istnieniu zasadniczej ciągłości pomiędzy doktryną Marksa a empirycznie występującym totalitaryzmem komunistycznym. Zgadając się niemal w komplecie z racjami „austriaków”, zamierzamy mimo to zakwestionować je w jednym przypadku. Otóż von Mises posuwa się naszym zdaniem zbyt daleko w swojej negacji paradygmatu klasowego w socjologii. Jego argumenty w tym przedmiocie skonfrontujemy z nieco bardziej pojednawczymi względem marksizmu wypowiedziami Rothbarda i współcześnie żyjących „austriaków” – Hansa-Hermanna Hoppego i Ralpha Raico.

Niniejsza praca nie pretenduje bynajmniej do tego, by dostarczyć wyczerpującej relacji z debaty toczonej między ekonomistami szkoły austriackiej a marksizmem. Niektóre podnoszone w niej zagadnienia zostaną tu z różnych względów pominięte. Mając na względzie nie ekonomiczną, lecz filozoficzną tematykę artykułu, nadto zaś jego ograniczoną objętość, odступujemy od zreferowania austriackiej krytyki Marksowskich analiz kapitalizmu jako ustroju gospodarczego obarczonego immanentnymi sprzecznościami, mającymi w konsekwencji prowadzić do jego nieuchronnego załamania. Zachowujemy przy tym świadomość, że kwestie te, choć nie są filozoficznej natury, posiadają filozoficzne znaczenie.

<sup>11</sup> M. N. Rothbard, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. 2: *Classical Economics*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2006, s. 299-433.

<sup>12</sup> M. N. Rothbard, *Karl Marx: Communist as Religious Eschatologist*, [w:] Y.N. Maltsev (ed.), *Requiem for Marx*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 1993, s. 221-294.

<sup>13</sup> L. von Mises, *Teoria a historia. Interpretacja procesów społeczno-gospodarczych*, przeł. G. Łuczkiwicz, Instytut Ludwiga von Misesa, Warszawa 2011, s. 62-114.

<sup>14</sup> L. von Mises, *Marxism Unmasked, From Delusion to Destruction*, Foundation for Economic Education, New York 2006.

<sup>15</sup> Opieramy się na wydaniu amerykańskim: E. von Böhm-Bawerk, *Karl Marx and the Close of His System*, Augustus M. Kelley, New York 1949.

Ekonomiczny pogląd o koniecznej klęsce systemu kapitalistycznego wspiera wszak historiozoficzną wizję niepowstrzymanego triumfu komunizmu<sup>16</sup>.

Nie zajmujemy się tu także jedną z najistotniejszych dyskusji w XX-wiecznej ekonomii, jaka toczyła się wokół problemu kalkulacji ekonomicznej w socjalizmie. Zainicjował ją, jak wiadomo, artykuł Misesa z 1920 r. pod tytułem *Kalkulacja ekonomiczna we wspólnocie socjalistycznej*. Autor dowodził tam, że w warunkach nieistnienia własności prywatnej zaniknie system cen, co z kolei uniemożliwi rachunek ekonomiczny, czyli porównanie spodziewanych kosztów i przychodów. Ze strony ekonomistów socjalistycznych odpowiedzi udzielali Misesowi m.in. Oskar Lange, Henry Dickinson i Fred Taylor, natomiast po stronie inicjatora przystąpili do debaty tacy teoretycy, jak Hayek czy Rudolf Eucken<sup>17</sup>.

Pomijając to zagadnienie, kierujemy się jego techniczno-ekonomicznym charakterem oraz – co najważniejsze – pozycją prac Langego, Taylora i Dickinso na w literaturze marksistowskiej. Trzeba bowiem pamiętać, że sam Marks – o czym będzie jeszcze mowa – odmawiał wdawania się w szczegóły funkcjonowania społeczeństwa przyszłości, zasłaniając się niechęcią do utopizmu. Tymczasem naszą intencją jest konfrontacja szkoły austriackiej i marksizmu w jego wersji oryginalnej, tzn. opracowanej przez Marksa i – ewentualnie, o ile zgodność między obu współpracownikami nie podlega kontrowersjom – Engelsa. Zamiar ten sygnalizuje użycie w tytule rozprawy przymiotnika „Marksowska” zamiast „marksistowska”.

## Od komunistycznej utopii do totalitaryzmu

Stanowisko Murraya Rothbarda wobec marksizmu można by z powodzeniem streścić za pomocą lapidarnego zdania otwierającego jego wywody na ten temat: *Karol Marks był komunistą*<sup>18</sup>. W tej na pozór trywialnej konstatacji zawiera się podstawowa dla Rothbardowskiej interpretacji marksizmu teza o istnieniu dwu ciągłości – ciągłości rozwoju intelektualnego Marksa od wczesnych pism humanistycznych po stylizowaną na naukowość ekonomiczną doktrynę *Kapitału* oraz ciągłości pomiędzy naukami przywódcy Międzynarodówki a komunistycznym totalitaryzmem.

<sup>16</sup> Por. L. von Mises, *Marxism Unmasked...*, s. 50-102; M.N. Rothbard, *An Austrian Perspective...*, s. 409-433. W polskiej literaturze omawia go J. Jablecki, *Marksowska wizja kapitalizmu w oczach krytyków*, dostęp z dn. 05.06.2016: [mises.pl/wp-content/.../marksowska\\_wizja\\_kapitalizmu\\_spojrzenie\\_krytyczne.doc](http://mises.pl/wp-content/.../marksowska_wizja_kapitalizmu_spojrzenie_krytyczne.doc).

<sup>17</sup> W języku polskim istnieje obszerna literatura poświęcona debacie kalkulacyjnej, na którą składają się zarówno tłumaczenia prac autorów zachodnich, jak i rodzime opracowania. Zob. L. von Mises, *Socjalizm*, przeł. S. Sękowski, Arcana, Kraków 2009; *idem, Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, przeł. W. Falkowski, Instytut Ludwiga von Misesa, Warszawa 2011, s. 591-604; J. Huerta de Soto, *Socjalizm, rachunek ekonomiczny i funkcja przedsiębiorcza*, przeł. W. Rybicki, Instytut Ludwiga von Misesa, Warszawa 2011; M. Machaj, *Kapitalizm, socjalizm i prawa własności*, Instytut Ludwiga von Misesa, Warszawa 2013. E. Łukawer, *Spór o racjonalność gospodarki socjalistycznej. Z historii problemu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985.

<sup>18</sup> M. N. Rothbard, *Karl Marx: Communist as...*, s. 221.

Szeroko odwołując się do rozpoznań Kołakowskiego, a przede wszystkim Roberta Tuckera, Rothbard rozwija ideową genealogię marksizmu, począwszy od Plotyna i millenarystycznych sekt wczesnochrześcijańskich, a na Heglu i lewicy heglowskiej skończywszy<sup>19</sup>. Nie wdając się w szczegóły tych historycznych rozważań, odnotować trzeba dwa zasadnicze toposy, przejęte zdaniem Rothbarda przez marksizm od swych rozlicznych antenatów. Pierwszy z nich stanowi schemat uzgodnienia empirycznej kondycji człowieka z jego metafizyczną istotą, zaczerpnięty z tradycji emanatystycznej i panteistycznej (Plotyn, Jan Szkot Eriugena, Jacob Boehme, Hegel). Wszystkich wymienionych wizjonerów łączyło przekonanie o pochodzeniu rzeczywistości od absolutu, który w drodze eksterioryzacji samego siebie dokonuje aktu stworzenia. W ten sposób do skutku dochodzi alienacja – absolut ulega zdwojeniu, znajdując się niejako poza sobą samym; jego pierwotna jedność zastąpiona zostaje przez wielość i różnicę. Ale koniec procesu alienacji jest taki sam, jak i początek: ostatecznie następuje reabsorpcja inicjalnej jedności absolutu, który tym samym powraca do samego siebie.

Rothbard zwraca uwagę, że jest to schemat diametralnie odmienny od *credo* ortodoksyjnego chrześcijaństwa. W jego myśl bowiem Bóg stwarza świat *ex nihilo*, z własnej woli i z miłości do swojego Stworzenia. Tymczasem doktryny panteistyczne (Rothbard używa tu terminu „teologie procesu”) sugerują, że stworzenie jest aktem koniecznym, ale godnym pożałowania: pluralizm empirycznej rzeczywistości wyłonionej w drodze eksterioryzacji absolutu jest na ich gruncie rozpatrywany w kategoriach ontologicznego zła. Co więcej, o ile w ortodoksyjnym chrześcijaństwie zbawienie pozostaje kwestią indywidualnej relacji pomiędzy pojedynczą duszą a Bogiem, o tyle koncepcje panteistyczne traktują zbawienie jako proces kosmiczny, a więc kolektywny<sup>20</sup>.

Drugi religijny impuls w marksizmie wywodzić ma się z kolei od chrześcijańskich grup millenarystycznych (chiliastycznych). Od początku istnienia religii chrześcijańskiej wspólnoty te integrowały się wokół przekonania o doczesnym charakterze paruzji; ponowne przyjście Chrystusa miało zaowocować powstaniem Królestwa Bożego na ziemi, którego ustrojem – jak sądzili odnowiciele wierzeń millenarystycznych w rodzaju Joachima z Fiore czy też Tomasza Munzera – byłby komunizm. Zdaniem Rothbarda, komunizm Morelly’ego i François Babeufa z okresu rewolucji francuskiej, bezpośrednio poprzedzający niemieckie doktryny Mosesa Hessa, Wilhelma Weitlinga i samego Marksa, miał być zsekularyzowanym dziedzicem tych chrześcijańskich herezji. Człowiek miał odtąd w procesie historycznym zbawić sam siebie bez ingerencji ze strony Boga<sup>21</sup>. Wskazawszy na intelektualny rodowód Marksowskiego komu-

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 226-279. Por. także: L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, s. 15-82.

<sup>20</sup> M. N. Rothbard, *Karl Marx: Communist as...*, s. 228-229.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 240-279. Por. także: *idem*, *An Austrian Perspective...*, s. 317-321. Obszerną analizę tego zagadnienia można również znaleźć w: J. Gray, *Czarna msza. Apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, przeł. A. Puchejda, K. Szymaniak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 13-50. O ruchach millenarystycznych i polityce pisze

nizmu, przechodzi Rothbard do refutacji jego założeń antropologicznych, wyłożonych we wczesnych pismach Marksa i – jak zgodnie utrzymują Kołakowski, Walicki i Rothbard – nigdy przezeń nie porzuconych<sup>22</sup>.

Pomimo odejścia od idealistycznego systemu Hegła, młody Marks przejął od autora *Fenomenologii ducha* zasadniczy paradygmat myślenia, oparty na pojęciu alienacji. Charakterystyczne dla współczesnej Marksowi filozofii niemieckiej rozumienie tego terminu różni się od sensu przypisywanego mu potocznie i dotyczy nie tyle psychologicznego poczucia wyobcowania, co ontologicznej sytuacji oddzielenia bytu od jego własnej istoty. Zastępując Hegłowski paradygmat idealizmu absolutnego stanowiskiem antropocentrycznym, uzyskał Marks następujący rezultat. W jego ujęciu naturą – wedle jego własnego wyrażenia, „istotą gatunkową” – człowieka jest twórcza praca, ukierunkowana na świadome i celowe przekształcanie świata przyrody. Filozof powiada:

Toteż właśnie przetwarzanie świata przedmiotowego stanowi dopiero rzeczywiste przyświadczenie człowieka jako istoty gatunkowej. Produkcja ta jest jego czynnym życiem gatunkowym. Dzięki niej przyroda staje się jego dziełem i jego rzeczywistością. Przedmiot pracy jest więc uprzedmiotowieniem życia gatunkowego człowieka: człowiek podwaja się nie tylko intelektualnie, jak w świadomości, lecz czynnie, rzeczywiście, i ogląda siebie w stworzonym przez siebie świecie.<sup>23</sup>

Pogląd ten bardziej dosadnie artykułuje Engels, posługując się typową dla siebie, naturalistyczno-ewolucjonistyczną frazeologią: praca, twierdzi, jest tym, co uczłowieczyło małpę<sup>24</sup>.

Z tą fundamentalną tezą Marksowskiej antropologii logicznie powiązana jest inna, równie ważka. Otóż dla Marksa wyrażenie „istota gatunkowa” nie odсыła wyłącznie do pojęcia natury wspólnej wszystkim jednostkom ludzkim jako egzemplarzom jednego gatunku. Rzecz także w tym, że natura owa ma charakter społeczny; praca człowieka różni się od zwierzęcej swoim świadomym i planowym statusem, ale to nie wszystko. Cechuje ją ponadto orientacja na cele ogólnogatunkowe, nieograniczone – jak u zwierząt – do potrzeb własnych oraz partykularnej grupy osobników<sup>25</sup>. Co więcej, jak słusznie zauważa Walicki, kolektywistyczna interpretacja kondycji ludzkiej zawarta jest *implicite* już w prometejskiej koncepcji człowieka jako świadomego twórcy, czyniącego przyrodę powolną swojej woli. Jeśli bowiem stopień aktualizacji ludzkiego potencjału mierzy się poziomem pod-

---

w swoim studium N. Cohn, *W pogoni za milenium. Milenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średnio-wiecza*, przeł. M. Chojnacki, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007.

<sup>22</sup> Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, s. 336-354 ; A. Walicki, *op. cit.*, s. 26 i nn.

<sup>23</sup> K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku*, przeł. K. Jażdżewski, T. Zabłudowski, Warszawa 2008, s. 28, dostęp z dn. 04.06.2016: <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/marks06.pdf>.

<sup>24</sup> F. Engels, *Rola pracy w procesie uczłowieczenia małpy*, dostęp z dn. 05.06.2016: [https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1883/dial\\_prz/2a.htm](https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1883/dial_prz/2a.htm).

<sup>25</sup> K. Marks, *op. cit.*, s. 28.



porządkowania człowiekowi natury, to jasne jest, że zdolny do tego jest jedynie cały gatunek, a nie pojedyncze jednostki<sup>26</sup>.

Do spełnienia wymogów ludzkiej natury nie może wszelako dochodzić na drodze dobrowolnej kooperacji indywidualów w ramach systemu wymiany, jakim jest wolny rynek ufundowany na podziale pracy. Instytucje te stanowią bowiem w myśli Marksa przyczynę alienacji. Ich dominacja oznacza opanowanie człowieka przez anonimowe, bezduszne siły, przeciwstawiane planowej organizacji, właściwej dla kolektywnej organizacji społeczeństwa. Mamy tu do czynienia ze swoistą dialektyką alienacji: dwie składowe natury człowieka, twórcza praca i gatunkowość, zostają ze sobą w sposób nieuchronny rozdzielone. Przekształcanie przyrody zgodnie z ludzką wolą pociąga za sobą – zgodnie z naukami ekonomistów klasycznych – potrzebę podziału pracy, który z kolei pozbawia pracę statusu działania świadomego, kreatywnego i wspólnotowego. Tak oto dokonuje się alienacja, będąca – innymi słowy – radykalną dehumanizacją. Praca, miast służyć wszechstronnemu rozwojowi osoby ludzkiej, przeobraża się w narzędzie alienacji. Człowiek staje się niewolnikiem swoich własnych wytworów – rynku, kapitału, pieniądza. Wynika stąd, że stadium rozwoju społeczeństwa, w którym zjawisko alienacji (dehumanizacji) przybiera największe natężenie, jest kapitalizm – ustrój ufundowany na niekontrolowanej grze sił rynkowych.

Przewyciężenie alienacji, a tym samym reabsorpcja ludzkiej istoty gatunkowej, może dokonać się jedynie w systemie własności kolektywnej, w którym fenomeny gospodarcze na powrót znajdują się pod planową kontrolą całego społeczeństwa – w komunizmie. Marks wraz z Engelsem oznajmiają więc w jednym ze sławnych *passusów Manifestu komunistycznego*: „Komuniści mogą zawrzeć swą teorię w jednym zdaniu: zniesienie własności prywatnej”<sup>27</sup>.

Marks, w odróżnieniu od socjalistów, których sam nazywa utopijnymi, takich jak Owen, Fourier czy Saint-Simon, milczy co do szczegółów organizacji komunistycznego społeczeństwa. Wiadomo tyle, że będzie to ład pozwalający na rozwój pełni ludzkiego potencjału. Choć przejście do niego od kapitalizmu odbędzie się za cenę siłowego przekształcenia dotychczasowych stosunków własnościowych, z czasem państwo – „komitet wykonawczy klasy panującej” – przestanie być potrzebne, stopniowo obumierając<sup>28</sup>. W wyższej fazie komunistycznego raju ludzie dobrowolnie podporządkują się werdyktom centralnych planistów. Człowiek będzie wreszcie naprawdę wolny, co w rozumieniu Marksa oznacza nic innego jak to, że będzie on sobą – własną istotą gatunkową<sup>29</sup>. Wyemancypuje się z okowów

<sup>26</sup> A. Walicki, *op. cit.*, s. 54 i nn.

<sup>27</sup> Chodzi oczywiście o zniesienie prywatnej własności środków produkcji, a nie komunizm konsumpcyjny. K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, [w:] *idem*, *Dzieła wybrane*, t. 1, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 38.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 44-45.

<sup>29</sup> Najbardziej rozbudowaną i kompetentną interpretację Marksowskiego pojęcia wolności prezentuje A. Walicki, czyniąc zeń oś nośną egzegezy marksizmu.

podziału pracy i dominacji zdepersonalizowanych instytucji, ponownie czyniąc swoją pracę twórczą, a osobowość – pełną. Jak w przypływie profetycznego natchnienia prognozuje Marks, dając zarazem wyraz swojej wrogości względem podziału pracy:

Gdy bowiem praca zaczyna być podzielona, każdy ma swój wyłączny, określony krąg działalności, który jest mu narzucany i z którego nie może się wydostać, podczas gdy w społeczeństwie komunistycznym, w którym nikt nie ma wyłącznego kręgu działania, lecz może się wykształcić w jakiegokolwiek gałęzi działalności, społeczeństwo reguluje ogólną produkcję i przez to umożliwia mi robienie dziś tego, a jutro owego, pozwala mi rano po południu łowić ryby, wieczorem paść bydło, przy jedzeniu krytykować to, na co akurat mam ochotę, nie robiąc przy tym wcale ze mnie myśliwego, pasterza czy krytyka.<sup>30</sup>

Dla przedstawicieli szkoły austriackiej – krytyków szczególnie wyczulonych na kwestie ekonomiczne – passusy tego rodzaju zaświadczenia najjaskrawiej, że wizja Marksa ani na jotę nie różni się skalą swej utopijności od projektów wcześniejszych socjalistów. Za dowodną tego ilustrację może służyć także jeden ze sławniejszych sloganów, jakie wyszły spod pióra Marksa: znane z *Krytyki programu gotajskiego* zawołanie „Każdemu według potrzeb, od każdego według jego umiejętności”<sup>31</sup>. Jak podkreśla Rothbard, hasło to z pozoru tylko wyraża pewien ideał sprawiedliwości dystrybtywnej. W rzeczywistości zakłada ono zniesienie wszelkich problemów dystrybucji w społeczeństwie niezającym zjawiska rzadkości dóbr, to jest ich względnego niedoboru względem potrzeb<sup>32</sup>.

Dla „austriaków” Marksowski komunizm jest jednakże nie tylko utopijny. Przede wszystkim sama jego teoria zawiera w sobie zarodki totalitarnego zniewolenia. W pismach Misesa, Hayeka i Rothbarda znajdujemy szereg racji wspierających to stanowisko. Praprzyczyną zła, jakie towarzyszyło próbom praktycznej aplikacji doktryny Marksa, jest zwodniczy charakter jego teorii wolności. Jest to koncepcja wolności – odwołując się do popularnej dychotomii Berlina – pozytywnej. Na temat wolności negatywnej – czyli wolności od zewnętrznego przymusu – nie ma Marks wiele dobrego do powiedzenia, podobnie jak odnośnie do klasycznego liberalizmu, który wypisał ją na sztandarach. W artykule *W kwestii żydowskiej* autor nie szczędzi tym koncepcjom cierpkich słów:

Wolność jest to prawo czynienia wszystkiego, co nie szkodzi innym. Granice, w których każdy może się poruszać bez szkody dla innych, wyznaczone są przez prawo, tak jak granica dwóch pól – przez miedzę. Chodzi o wolność człowieka jako izolowanej, zamkniętej w sobie monady.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, [w:] *idem*, Dzieła, t. 3, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 35.

<sup>31</sup> K. Marks, *Krytyka programu gotajskiego*, dostęp z dn. 05.06.2016: <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1875/gotha/index.htm>.

<sup>32</sup> M.N. Rothbard, *An Austrian Perspective...*, s. 333.

<sup>33</sup> K. Marks, *W kwestii żydowskiej*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2005, s. 13. Dostęp z dn. 05.06.2016: <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1875/gotha/index.htm>.



Oskarżenie pod adresem wolności negatywnej zawiera się oczywiście w ostatnim zdaniu. Marks doskonale rozumie strukturę klasyczno-liberalnej koncepcji wolności, w dalszych partiach tekstu słusznie wiążąc ją z indywidualizmem i instytucją własności prywatnej, wyznaczającą fizyczne granice swobody równych wobec prawa jednostek<sup>34</sup>. O różnicy między Marksem a liberałami rozstrzyga przeciwstawna ewaluacja tej idei. Dla filozofa z Trewiru jest ona zwyczajnie nieadekwatna, ponieważ zapoznaje esencjalnie społeczny status człowieka<sup>35</sup>. Prawdziwie wolnym człowiek stanie się, jego zdaniem, dopiero wówczas, gdy dokona unifikacji swoich „stosunków indywidualnych” z „siłami społecznymi”<sup>36</sup>, słowem – gdy roztopi się w kolektywie.

Jak stwierdza za Tuckerem Rothbard, takie rozumienie wolności należy uznać za totalitarne w dosłownym sensie tego terminu<sup>37</sup>. W myśli Marksa podział pomiędzy sferą prywatną a publiczną zostaje bezpardonowo obalony – nie ma niczego takiego, co stanowiłoby domenę jednostki, wymykając się jurysdykcji kolektywu. Jeśli włożyć między bajki Marksowskie zapewnienia o spontanicznej harmonii komunistycznej wspólnoty przyszłości, okaże się ewidentne, że opiewany przez Marksa stan unieważnienia indywidualnych i grupowych partykularizmów osiągnąć można jedynie za cenę brutalnego i systematycznego stosowania przemocy. Sam Marks podzielał poniekąd te obawy, aczkolwiek zastrzegał, że dyktatorskie metody będą potrzebne jedynie w pierwszej fazie rozwoju komunizmu, z czasem ustępując miejsca dobrowolnej unii jednostki i społeczeństwa<sup>38</sup>. Ignorował tym samym ostrzeżenie formułowane choćby przez Bakunina, że tymczasowość tyrańskiej władzy stanowi pojęcie sprzeczne wewnętrznie<sup>39</sup>.

Błędem *contradictio in adiecto* obarczona jest zresztą również i sama myśl o uzgodnieniu mieszczącego się w definicji komunizmu centralnego planowania z rzekomym uwiędem instytucji państwa. Rothbard wytyka Marksowi i jego zwolennikom posłużenie się banalnym trikiem semantycznym. Sugerując mianowicie, jakoby możliwe było utrzymanie gospodarki planowej przy jednoczesnym zniesieniu władzy państwowej, oparł się on na swojej – klasowej – definicji państwa. Skoro państwo znajduwane jest jako „komitet wykonawczy klasy rządzącej”, to w społeczeństwie bezklasowym, po rozgromieniu burżuazji – dawnej klasy panującej – i ustaniu dyktatury proletariatu, państwo zniknie na mocy samej definicji. Problem jednak w tym, że jest to definicja marksistowska, a więc trafiająca do przekonania wyłącznie marksistom. Jeśli tymczasem oprzeć się na podzielanej przez Rothbarda koncepcji Maxa Webera, zgodnie z którą państwo określa się

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 13-14.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 14.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 15-16.

<sup>37</sup> M. N. Rothbard, *Karl Marx...*, s. 238.

<sup>38</sup> K. Marks, *op. cit.*, s. 37 i nn.

<sup>39</sup> I. Berlin, *op. cit.*, s. 196.

jako terytorialny monopol na przemoc, to nie będzie żadnych powodów, by dawać wiarę Marksowskiemu proroctwu o bezpieczeństwa komunizmie. Gwarancją sukcesu ręcznego sterowania gospodarką przez planistów może bowiem być w ostatecznej instancji tylko siła zorganizowanego przymusu<sup>40</sup>.

Jak przekonywająco pokazał Hayek – właściwie uprzytomniając po prostu intencje Marksa jego żywiącym liberalne złudzenia sympatykom – centralne planowanie w ekonomii co do zasady nie może współistnieć z indywidualną wolnością. Ponieważ człowiek nie jest duchem, lecz istotą cielesną, jego życie rozgrywa się w świecie materii, w otoczeniu rzadkich zasobów. Kto – jak socjalistyczne państwo – monopolizuje środki produkcji, ten w konsekwencji staje się panem życia i śmierci obywateli. Rozstrzygając o tym, jakie dobra będą produkowane, decyduje w rezultacie, które strategie życiowe i preferencje zostaną zrealizowane, a które nie<sup>41</sup>. Nadto, wraz z pojawieniem się centralnego planowania, zanika wszelki polityczny pluralizm. Specyficzna dla liberalnej demokracji gra różnorodnych partykularnych interesów w procesach decydowania politycznego zostaje zastąpiona jednolitą wolą grupy planistów, zaś opozycja skazana jest na łaskę i niełaskę rządzących<sup>42</sup>. Hayek ilustruje swój pogląd cytatem z samego Lwa Trockiego:

W kraju, gdzie jedynym pracodawcą jest państwo, opozycja oznacza powolną śmierć głodową. Starą zasadę: kto nie pracuje, ten nie je, zastąpiono nową: kto nie jest posłuszny, ten nie je.<sup>43</sup>

Komunistyczny „skok do królestwa wolności”, o którym metaforycznie pisał Fryderyk Engels, okazuje się zatem tragiczną w skutkach iluzją. To, co Marks i jego przyjaciel nazwali „wolnością”, jest w istocie jej przeciwieństwem: bezgranicznym i przymusowym podporządkowaniem jednostki kolektywowi. To, w czym upatrywali oni zmierzchu władzy państwowej, naprawdę stanowi jej hipertrofię na bezprecedensową historycznie skalę. Zamiast wyzwolenia ludzkiego potencjału i przewyższenia domniemanej alienacji, triumf marksizmu przynosi zniewolenie człowieka przez totalitarną ideokrację, usiłującą urzeczywistnić świecką wersję Królestwa Bożego na ziemi.

## Teoria wartości, czyli jeszcze o zagadnieniu alienacji

Jak widzieliśmy, Marksowskie rozumienie społeczeństwa opartego na własności prywatnej i wolnej wymianie jest dotknięte głęboką skazą już na poziomie

<sup>40</sup> M. N. Rothbard, *An Austrian Perspective...*, s. 334-335. To samo, rzecz prosta, tyczy się – zdaniem Rothbarda – kolektywistycznego anarchizmu Bakunina.

<sup>41</sup> F. A. Hayek, *Droga do zniewolenia*, przeł. K. Gurba i in., Arcana, Kraków 2009, s. 102-116; *idem*, *Konstytucja wolności*, przeł. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, *passim*.

<sup>42</sup> F. A. Hayek, *Droga do zniewolenia*, s. 70-85.

<sup>43</sup> Cyt. za: *ibidem*, s. 135.

etyczno-antropologicznym. Sądźmy jednak, że dogodnie będzie uzupełnić to, co napisaliśmy dotychczas, uwagami o problemie alienacji pisanyymi z perspektywy podstawy ekonomicznego systemu Marksa – jego teorii wartości<sup>44</sup>.

Swoje rozważania rozpoczyna Marks, wprowadzając rozróżnienie pomiędzy wartością użytkową towaru a jego wartością wymienną. Wartość użytkowa, to, jak pisze, *m a t e r i a l n a t r e ś ć* – „samo więc ciało towaru, jak żelazo, pszenica, diament itd., jest jego wartością użytkową, czyli dobrem<sup>45</sup>”. Tymczasem wartość wymienna wyraża społeczną *f o r m ę* towaru. Dla objaśnienia tej nieco zagadkowej formuły przytoczmy *in extenso* odnośny passus z *Kapitału*:

Wartość wymienna występuje przede wszystkim jako stosunek ilościowy, proporcja, w jakiej wartości użytkowe jednego rodzaju wymieniane są na wartości użytkowe innego rodzaju – stosunek zmieniający się nieustannie w zależności od czasu i miejsca. Stąd wartość wymienna wydaje się czymś przypadkowym i czysto względnym [...].<sup>46</sup>

Tak jednak, zdaniem autora, nie jest:

Jakiś towar, np. kwarter pszenicy, wymieniany na *x* pasty do obuwia albo na *y* jedwabiu, albo na *z* złota itd. – krótko mówiąc, na inne towary w najrozmaitszych proporcjach. Pszenica posiada więc różne wartości wymienne – nie jedną. Ale że *x* pasty do obuwia, podobnie jak *y* jedwabiu, podobnie jak *z* złota itd. stanowią wartość wymienną jednego kwarteru pszenicy, wobec tego *x* pasty do obuwia, *y* jedwabiu, *z* złota itd. muszą być wartościami wymiennymi, które mogą się wzajemnie zastępować, czyli równymi co do wielkości. Wynika stąd po pierwsze: odpowiednie wartości wymienne tego samego towaru wyrażają równą wielkość. Po wtóre zaś: wartość wymienna może być w ogóle tylko sposobem wyrażania, „formą przejawiania się” odmiennej od niej treści.<sup>47</sup>

Rozumowanie Marksa jest więc następujące: aby mogło dochodzić do wymiany jednego dobra na drugie, musi zachodzić pomiędzy nimi jakiś rodzaj ekwiwalencji. Ponieważ jednak nie może tu chodzić o równość fizyczną (mowa wszak o dwóch różnych dobrach i dwóch odmiennych wartościach użytkowych), musi istnieć jakaś inna, wspólna obu towarom cecha. Marks oznajmia: „jeśli więc pominiemy wartość użytkową ciał towarów, pozostaje im tylko jedna własność – ta mianowicie, że są produktami pracy”<sup>48</sup>.

Rynkową wartość towaru ma zatem określać ilość włożonej weń pracy. Ale nie ilość subiektywnie wydatkowana – uporczywie przeciągając proces produkcji jakiegoś dobra i rezygnując z pomocy maszyn na rzecz bardziej wyczerpującej pracy, nie zwiększymy bynajmniej jego wartości. Marks zakłada tedy, że faktycznym miernikiem wartości może być jedynie *c z a s p r a c y s p o ł e c z n i e*

<sup>44</sup> E. von Bohm Bawerk, *op. cit.*, s. 9.

<sup>45</sup> K. Marks, *Kapitał*, t.1, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1951, s. 38.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 39.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 40.

niezbędny do wytworzenia danego towaru<sup>49</sup>. Już na tzw. pierwszy rzut oka wydaje się, że Marksowska teoria wartości wyraźnie rozmija się z empirią.

Böhm-Bawerk pisze:

Że trudziłem się, by wytworzyć jakąś rzecz, to jeden fakt; że rzecz ta była warta trudu, to inny fakt, i to, że fakty te nie zawsze idą ze sobą w parze, jest aż nazbyt dobrze potwierdzone doświadczeniem.<sup>50</sup>

Kamienie szlachetne czy też rozliczne dzieła sztuki mają olbrzymią wartość rynkową, pomimo że społecznie niezbędny do ich wytworzenia nakład pracy jest względnie znikomy. Z drugiej strony – można wyobrazić sobie dziesiątki przedmiotów, które, choć wymagają dla swego powstania solennego trudu, bynajmniej nie znajdują uznania w oczach konsumentów. Obmyślanie kontrprzykładów tego rodzaju pozwolimy sobie pozostawić czytelnikowi jako niezbyt wymagające ćwiczenie intelektualne.

Marks natomiast przedstawia swoje rozwiązanie problemu wartości bez jakiegokolwiek dowodu, zwyczajnie przechodząc do porządku dziennego nad powyższymi trudnościami. Co więcej, chociaż pojęcie społecznie niezbędnego czasu pracy jest w istocie pojęciem empirycznym, autor *Kapitału* nie usiłuje nawet wskazać doświadczalnych argumentów potwierdzających słuszność jego hipotezy. Twierdzenie o pochodzeniu wartości z pracy okazuje się zatem czczą enuncjacją, przejętą po prostu z dobrodziejstwem inwentarza od ekonomistów klasycznych – Smitha i Ricarda<sup>51</sup>. Nadto, fałszywa jest także centralna przesłanka Marksowskiego wywodu – zaczerpnięty jeszcze z Arystotelesa pogląd, jakoby wymiana jednego dobra na drugie świadczyła o zachodzeniu między nimi jakiejś fundamentalnej równości. W istocie jest dokładnie odwrotnie: do wymiany dochodzi o tyle, o ile kontrahenci przeciwstawnie waloryzują jej przedmioty; gdyby było inaczej, nie mieliby oni potrzeby wymieniania się<sup>52</sup>.

Okoliczność ta ujawnia prawdziwą naturę wartości, opisaną przez teorię, która począwszy od niemal jednoczesnych wystąpień Carla Mengera (ojca założyciela szkoły austriackiej), Williama Stanleya Jevonsa i Léona Walrasa w latach 70. XIX w. stanowi rudymet nowoczesnej nauki ekonomii<sup>53</sup>. Chodzi oczywiście o teorię subiektywistyczno-marginalistyczną. Najkrócej rzecz ujmując, głosi ona, że wartości poszczególnych dóbr na rynku determinowane są nie przez ich obiektywne cechy, lecz przez „indywidualne preferencje aktorów”. Dokładniej, wartość danego dobra określa pozycja, jaką podmioty przypisują na swoich skalach preferencji jej marginalnej (dodatkowej czy też ostatniej) jednostce. W ten sposób rozwiązanie znajduje znany paradoks wody i diamentów: co prawda woda zaspo-

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 42.

<sup>50</sup> E. von Böhm-Bawerk, *op. cit.*, s. 65.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 66-67.

<sup>52</sup> E. von Bohm-Bawerk, *op. cit.*, s. 68-69. Por. również: M.N. Rothbard, *An Austrian Perspective...*, s. 410.

<sup>53</sup> Nt. rewolucji marginalistycznej i jej znaczenia w historii ekonomii por.: M. Skousen, *Narodziny współczesnej ekonomii. Żywoty i idee wielkich myślicieli*, przeł. J. Strzelecki, Fijor Publishing, Warszawa 2012, s. 238 i nn.

kaja bardziej elementarne z biologicznego punktu widzenia potrzeby, jednakże ilość, w jakiej przeważnie ona występuje, sprawia, że kolejne jednostki wody używane są do spełnienia coraz mniej istotnych subiektywnie potrzeb<sup>54</sup>. Sądzymy, że wyniki subiektywistyczno-marginalistycznego przełomu w ekonomii mogą być interesujące nie tylko dla specjalistów w tej dziedzinie. Dla filozofa bardziej nawet doniosłe od podważenia podstaw ekonomicznego systemu Marksa wraz z jego prorocstwem o fatalnym losie kapitalizmu może być to, co subiektywizm wnosi do naszego rozumienia samej natury wymiany ekonomicznej.

Jednym z głównych punktów sporządzonego przez Marksa aktu oskarżenia przeciwko porządkowi własności prywatnej było zagadnienie pracy wyobcowanej. Po raz pierwszy pojawia się ono, jak wspomniano, w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku*, natomiast w *Kapitale* przybiera postać tego, co nazywa Marks „fetyszyzmem towarowym”. W pierwszej z tych prac autor powiada:

Przedmiot, który praca wytwarza, jej produkt, przeciwstawia się jej jako jakaś obca istota, jako siła niezależna od wytwórcy. Produkt pracy jest pracą utrwaloną w przedmiocie, pracą, która przybrała formę rzeczy, jest przedmiotowieniem pracy. Urzeczywistnieniem pracy jest jej uprzedmiotowienie. W tym stanie rzeczy, o jakim traktuje ekonomia polityczna, to urzeczywistnienie pracy występuje jako odrzeczywistnienie robotnika, uprzedmiotowienie występuje jako utrata przedmiotu i dostanie się w jego nie-wole, przyswojenie – jako wyobcowanie, jako alienacja.<sup>55</sup>

Na kartach *Kapitału* myśl ta zostaje wyartykułowana nieco inaczej:

Tajemniczość formy towarowej polega więc po prostu na tym, że odzwierciedla ona ludziom społecznych charakter ich własnej pracy jako przedmiotowy charakter samych stosunków pracy, jako społeczne własności naturalne tych rzeczy [...]. To tylko określony stosunek społeczny między samymi ludźmi przyjmuje tu dla nich ułudną postać stosunku między rzeczami. Aby więc znaleźć analogię, trzeba się przenieść w mgławicę świata religii. Tu produkty ludzkiej głowy wydają się obdarzone własnym życiem, samodzielnyimi postaciami, pozostającymi w stosunkach z sobą i z ludźmi. Podobnie dzieje się w świecie towarów z produktami ludzkiej ręki. Nazywam to fetyszyzmem.<sup>56</sup>

Ciągłość zachodzącą pomiędzy tymi koncepcjami słusznie eksponuje Kołakowski. Co prawda – zauważa – wszystkie rozstrzygnięcia *Kapitału* zależą logicznie od teorii wartości, która w *Rękopisach...* nie została jeszcze rozwinięta, wszelako zasadniczy temat rozważań Marksa pozostaje ten sam. Jest nim to, jak człowiek dostaje się pod panowanie swoich własnych wytworów; jak to, co wyszło spod jego własnej ręki, przekształca się w anonimowe siły kierujące jego życiem i zniewalające go<sup>57</sup>. Metodologiczny indywidualizm i subiektywizm

<sup>54</sup> Na temat teorii wartości por. przede wszystkim C. Menger, *Principles of Economics*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2007, s. 51 i nn.

<sup>55</sup> K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne...*, s. 25.

<sup>56</sup> K. Marks, *Kapitał*, s. 77.

<sup>57</sup> L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, s. 220-221.

głoszony przez szkołę austriacką skłania tymczasem do konkluzji, że niczego takiego, jak owe anonimowe siły, najwyczejniej w świecie nie ma. Człowiek nie podlega tyranii wartości wymiennej, mającej rzekomo swoje źródło w społecznie niezbędnym do wytworzenia dobra czasie pracy; wartość wymienną konstytuują oparte na subiektywnych preferencjach działania aktorów. Doskonale oddaje to następująca wypowiedź Misesa:

Jednakże to nie „automatyczne” i „anonimowe” siły napędzają „mechanizm” rynku. Jedynymi czynnikami kierującymi rynkiem i określającymi ceny są celowe działania ludzi. Nie ma tu automatyzmu – są tylko ludzie świadomie dążący do wybranych celów i świadomie uciekający się do określonych środków dla zaspokojenia tych celów. Nie ma tu żadnych tajemnych sił mechanicznych – jest jedynie wola każdej jednostki zaspokojenia swoich potrzeb różnorodnych dóbr. Nie ma tu też żadnej anonimowości – jesteście Ty i ja, Bill i Joe, i cała reszta.<sup>58</sup>

Ot i cała – użyjmy sformułowania Marksa – „tajemnica towaru”. Jak w innym kontekście pisał Wittgenstein: „Wielka zagadka nie istnieje”<sup>59</sup>. Na poły ekonomiczne, a na poły metafizyczne spekulacje myśliciela z Trewiru wokół społecznej formy towaru zamacają, jak widać, obraz dość trywialnej sprawy: ludzie w celu zaspokojenia swoich potrzeb angażują się w proces dobrowolnych wymian, których ogół nosi nazwę „wolnego rynku”. To, co w perspektywie heglowsko-ricardiańskich teorematów Marksa jawiło się jako alienacja człowieka w drodze podporządkowania go sobie przez jego własne wytwory, w bardziej realistycznej perspektywie austriackiej okazuje się niczym innym, jak po prostu społeczną wymianą.

## Materializm historyczny

Teoria materializmu historycznego Marksa opiera się na kilku fundamentalnych założeniach. Pierwsze powiada, że siłą napędową procesu dziejowego jest rozwój „materialnych sił wytwórczych”, czyli – środków produkcji. To on determinuje „całokształt stosunków produkcji”, który z kolei przesądza o charakterze struktury społecznej<sup>60</sup>. Wedle znanego Marksowskiego aforyzmu: „żarna dają nam społeczeństwo, któremu przewodzi pan feudalny; młyn parowy – społeczeństwo, w którym wysuwa się na czoło przemysłowy kapitalista”<sup>61</sup>. Struktura ta ma zaś w społeczeństwach dotąd istniejących naturę antagonistyczną: jak głosi pamiętne pierwsze zdanie *Manifestu komunistycznego*: „historia wszelkiego społeczeństwa

<sup>58</sup> L. von Mises, *Planowany chaos*, przeł. L.S. Kolek, Fijor Publishing, Lublin – Chicago – Warszawa 2005, s. 30.

<sup>59</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, 6.5.

<sup>60</sup> K. Marks, *Przyczynki do krytyki ekonomii politycznej. Przedmowa*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, s. 338.

<sup>61</sup> K. Marks, *Nędza filozofii*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 4, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 141.



dotychczasowego jest historią walk klasowych<sup>62</sup>. Kolejne formacje społeczno-gospodarcze – niewolnictwo, feudalizm, kapitalizm – następują po sobie, jednak osiǳ ich wszystkich jest konflikt klasowy, tj. konflikt pomiędzy grupami rozróżnianymi wedle kryterium posiadania lub nieposiadania środków produkcji. Do ich wspólnej charakterystyki należy ponadto sposób, w jaki po sobie następują: otóż rozsadzane są one od środka przez piętrzące się sprzeczności wynikające z rozwoju materialnych sił wytwórczych. W ostatnim z klasowych typów społeczeństw – kapitalistycznym – antagonizm ten przybiera postać walki pomiędzy burżuazją a proletariatem, sprzeczności zaś kulminują w procesie koncentracji kapitału, prowadzącego do względnej (wzrost różnic majątkowych między burżuazją a proletariatem) i bezwzględnej (ubożenie samego proletariatu) pauperyzacji proletariuszy<sup>63</sup>. Skutkiem tego jest wybuch socjalistycznej rewolucji; przeprowadziwszy ją, proletariat nie tworzy nowego społeczeństwa klasowego, lecz społeczeństwo socjalistyczne – bezklasowe; znosi nie tylko burżuazję jako klasę, ale i klasowość jako zasadę. Skoro bowiem bój w walkach klasowych toczy się o panowanie nad środkami produkcji, ustrój oparty na ich wspólnocie definitywnie kończy z podziałem społeczeństwa na klasy. Proces dziejowy nieuchronnie znajduje swoje zwieńczenie<sup>64</sup>.

Ta ekonomiczna struktura określana jest w koncepcji Marksa jako baza. Nadbudową są natomiast wszelkie elementy kultury duchowej, od ideologii politycznych po sztuki plastyczne. Nadbudowa, jak sama nazwa metaforycznie wskazuje, pozostaje uzależniona od bazy: „Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich byt społeczny określa ich świadomość”<sup>65</sup>. Prawo, filozofia, nauki społeczne, religia czy sztuki piękne są zatem funkcjami konfliktów klasowych, służąc interesom klas będących ich nośnikami<sup>66</sup>.

Logikę powyższego historiozoficznego schematu, nazywanego materializmem historycznym, stanowi – jak już była o tym mowa – przejęta od Hegla dialektyka. Rozumiana jest tu ona wszakże nie idealistycznie, czyli jako wytwarzanie przez świadomość (teza) rzeczywistości (antyteza), by następnie ponownie sprowadzić ją do siebie (synteza)<sup>67</sup>, lecz antropocentrycznie jako zasada historycznego procesu pojednania człowieka z samym sobą – swoją społeczną i twórczą naturą<sup>68</sup> – oraz materialistycznie jako zasada ewolucji przyrody. To ostatnie ma miejsce w filozofii Engelsa, będącej właściwym źródłem tzw. materializmu dialektycznego<sup>69</sup>.

<sup>62</sup> K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, [w:] *idem*, Dzieła wybrane, t. 1, s. 26.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 26-37.

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 45.

<sup>65</sup> K. Marks, *Przyczynek do krytyki...*, s. 338.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> Hasło „Dialektyka”, [w:] A. Aduszkiewicz, *Słownik filozofii*, Świat Książki, Warszawa 2004, s. 134.

<sup>68</sup> L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, s. 148.

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 316-334.

Mises przeciwstawia wywodom Marksa i Engelsa szereg argumentów, spośród których pierwszy atakuje metafizyczny pień, z którego wyrastają: dialektykę, a ściślej rzecz ujmując – nadanie jej przez autorów *Manifestu komunistycznego* materialistycznej interpretacji. Zdaniem Misesa, o ile dialektyka daje się w ogóle utrzymać, to jedynie na gruncie paradygmatu idealistycznego, a więc dopóki przyjmuje się, że zasadą konstytuującą świat jest myśl, którą następnie można – jak idealiści niemieccy – starać się ująć jako posiadającą strukturę dialektyczną. W ramach światopoglądu materialistycznego taki zabieg nie ma natomiast najmniejszego sensu<sup>70</sup>. Twórca ekonomii prakseologicznej z wyraźnym rozbawieniem przytacza w tym kontekście cytaty z napisanego przez Engelsa *Anty-Dühringa*, w których rozwodzi się on nad motylami powstającymi z jaja przez negację jaja czy też negacją negacji, jaką ma jakoby stanowić ziarno jęczmienia. W opinii Misesa, wypowiedzi Engelsa to po prostu pusta zabawa słowna, na którą skazany jest materialistyczny zwolennik dialektyki<sup>71</sup>.

Drugi z zarzutów dotyczy już bezpośrednio Marksa filozofii historii. Atakuje on mianowicie jej podstawowy komponent, jakim jest koncepcja materialnych sił wytwórczych, mających odgrywać rolę determinującą wobec całego procesu dziejowego. Mises zauważa, że Marks i Engels w żadnym ze swoich pism nie przedstawiają definicji owych sił. Z ich rozmaitych wypowiedzi, na przykład z przytaczanego przez nas przed momentem bon-motu o żarnach i młynach parowych, wolno jednakże wnosić, że ich częścią jest stan wiedzy technologicznej. Takie podejście obarczone jest, zdaniem Misesa, trzema nieprzewidywalnymi trudnościami.

Po pierwsze, Marks, pisząc o technologii jako materialnej sile wytwórczej, popełnia błąd kategoryalny. Albowiem:

Wynalazek techniczny nie jest czymś materialnym. Jest produktem procesu umysłowego, rozumowania i formułowania nowych idei. Narzędzia i maszyny można nazwać materialnymi, ale operacje umysłu, który je stworzył, są z pewnością duchowe.<sup>72</sup>

Innymi słowy, materializm historyczny Marksa jest pozorny; w istocie, motorem napędowym dziejów nie są dla niego czynniki materialne, lecz intelektualne, duchowe. Ten argument Misesa koresponduje z typowym dla szkoły austriackiej rozumieniem procesu produkcji jako *de facto* duchowego, którego *spiritus movens* stanowi kreatywna działalność przedsiębiorcy.

Po drugie, wynalezienie metody produkcji nie jest warunkiem wystarczającym do jej wdrożenia. Potrzebne są jeszcze wymagane do tego zasoby kapitałowe. Bez dostępnego kapitału najdoskonalsze rozwiązania technologiczne nie przydadzą się na nic – nigdy nie zostaną zastosowane. Z kolei aby zaistniały dobra kapita-

<sup>70</sup> L. von Mises, *Teoria a historia...*, s. 62-63.

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 64.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 67.

łowe, niezbędne jest oszczędzanie. A zatem nie jest tak, że stosunki produkcji są wtórne wobec materialnych sił wytwórczych – w rzeczywistości jest dokładnie odwrotnie; aplikowanie nowych technologii może przebiegać jedynie w danych uprzednio stosunkach produkcji<sup>73</sup>.

Po trzecie, zarówno wykorzystanie technologii, jak i akumulacja kapitału zakładają współpracę w ramach społecznego podziału pracy, a w związku z tym – społeczeństwo jako takie. Niedorzecznością jest więc przekonanie, że charakter społeczeństwa można wyjaśnić zasobami technologicznymi, jakie posiada. Marks w polemice z Pierre'em Josephem Proudhonem otwarcie jednak taki pogląd wyraził, krytykując zarazem swojego oponenta za obstawanie przy tezie, że użycie maszyn jest konsekwencją podziału pracy<sup>74</sup>. Jak komentuje Mises: „Mamy tu do czynienia z upartym dogmatyzmem, który nie cofnie się przed żadnym absurdem”<sup>75</sup>.

Kolejny błąd systemu Marksa wiąże się z jego teorią walki klasowej. Można powiedzieć, że zdaniem Misesa sprowadza się on do przyjęcia przez myśliciela z Trewiru perspektywy kolektywizmu czy też holizmu metodologicznego. Zamiast o jednostkach, filozofia społeczna Marksa traktuje o klasach. Przeocza więc możliwość konfliktu pomiędzy interesami jednostki a opisywanymi przez doktrynę interesami jej klasy. Problem ten wzmacnia dodatkowo zamieszanie wywołane pomyleniem przez Marksa pojęć klasy i kasty. Tylko bowiem potraktowanie klas społecznych jako prawnie zamkniętych kast mogłoby upoważniać do rozpatrywania interesów ich członków w kategoriach permanentnej zgodności<sup>76</sup>. Tymczasem w ustroju kapitalistycznym stratyfikacja klasowa nie ma takiego charakteru: panujący porządek cechuje się dużą pionową mobilnością społeczną, w związku z czym jednostki regularnie zmieniają przynależność klasową w ciągu swojego życia. Zaangażowanie w walkę rewolucyjną nie leży przeto bardziej w interesie proletariusza niż dążenie do opuszczenia klasy robotniczej i zasilenia szeregów burżuazji<sup>77</sup>. Ponadto każdy proletariusz jest nie tylko pracownikiem najemnym, lecz także konsumentem. Jako taki jest zatem zainteresowany jak najwyższą jakością i jak najniższymi cenami dóbr. W zależności od funkcji katalaktycznej, w jakiej go konceptualnie umieszczamy, jego interesy mogą zatem być zarówno zbieżne, jak i rozbieżne z celami innych proletariuszy. Właściciele środków produkcji – przedsiębiorcy i kapitaliści – nie są zaś żadną klasą panującą; ponieważ ich zysk zależy od konsumenta, to on jest suwerenem gospodarki wolnorynkowej<sup>78</sup>.

Wreszcie nie do utrzymania jest Marksowska koncepcja relacji pomiędzy materialną bazą a duchową nadbudową. Po pierwsze, jak możliwe jest, by intere-

---

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> K. Marks, *Nędza filozofii*, s. 164.

<sup>75</sup> L. von Mises, *Teoria a historia...*, s. 68.

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 69.

<sup>77</sup> *Ibidem*, s. 70.

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 71-75.

som jakiegokolwiek klasy służyło podtrzymywanie przy życiu fałszywych teorii? Zdaniem Misesa, niezależnie od trafności bądź nietrafności pragmatycznej teorii prawdy, niezbędnym warunkiem praktycznego powodzenia teorii jest jej prawdziwość. Jak osiągnąć sukces, wspierając się na fałszu<sup>79</sup>?

Po drugie, zgodnie z koncepcją Marksa, wszelka myśl ludzka przesiąknięta jest ideologią – gdyby tak nie było, nie byłoby sensu mówić o określaniu świadomości przez byt. Jak wobec tego wyjaśnić fakt, że idee socjalistyczne bez wyjątku – sami Marks i Engels, przedstawiciele burżuazji, są tu przykładem najwymowniejszym – opracowane zostały przez członków klas uchodzących na ich gruncie za panujące? I dalej: skąd w takim razie rozbieżności teoretyczne i taktyczne pomiędzy socjalistami? Skąd bierze się zwalczany przez Marksa za reformizm ruch związkowy? Jak możliwe są te napięcia, skoro ich materialna baza jest wspólna? Marksisci w praktyce rozwiązali ten osobliwy problem pluralizmu za pomocą przemocy wobec politycznych oponentów<sup>80</sup>. Myśl Misesa precyzyjnie wyraża wypowiedź Leszka Kołakowskiego:

Jeśli mamy oto nowe stosunki produkcji odpowiadające interesom proletariatu, to „nadbudowa”, a więc prawo, instytucje państwowe, literatura, sztuka, nauka, służyć ma nowym stosunkom, których zapotrzebowanie określa, oczywiście, uświadomiona awangarda proletariatu. W ten sposób zarówno zniesienie prawa jako instytucji mediacji między jednostkami a państwem, jak też uniwersalizacja serwilizmu jako głównej zasady funkcjonowania kultury, to wszystko wydawało się doskonałym wcieleniem marksistowskiej teorii.<sup>81</sup>

Ostatnia, bodaj czy nie najbardziej fundamentalna – bo wypływająca z dzielących Misesa i Marksa różnic epistemologicznych i antropologicznych – obiekcja uderza w żywione przez tego drugiego przekonanie o primacie interesów nad ideami. Ludzie – Mises nawiązuje tu do podstawowych zasad opracowanej przez siebie metodologii ekonomii<sup>82</sup> – działają świadomie, kierując się subiektywnie waloryzowanymi celami. Cele te są wyznaczane przez osobiste wyobrażenia jednostki dotyczące rozmaitych spraw, od najbardziej szczegółowych po ogólny światopogląd. Nonsensem jest więc twierdzenie, że idee są produktami interesów. Odwrotnie:

W świecie rzeczywistości, życia i ludzkiego działania nie ma niczego takiego jak interesy niezależne od idei, poprzedzające je w sensie czasowym i logicznym. To, co człowiek uważa za swoje interesy, jest wynikiem jego idei.<sup>83</sup>

Ostatecznymi danymi dla dyscyplin historycznych są idee. Kwestia ta przesądza o fiasku wszelkich historyczystycznych przedsięwzięć wykrywania w

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 76-80.

<sup>80</sup> *Ibidem*, s. 80-83.

<sup>81</sup> L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, s. 353.

<sup>82</sup> Na temat Misesowskiej metodologii ekonomii – prakseologii – por.: L. von Mises, *Ludzkie działanie*, s. 1-60; *idem*, *Epistemological Problems of Economics*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2003; H.-H. Hoppe, *Economic Science and the Austrian Method*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 1995.

<sup>83</sup> L. von Mises, *Teoria a historia...*, s. 87.

dziejach stałych praw i tendencji. Rozwój idei – rozumianych tu jako ogół ludzkich przekonań – jest bowiem nieprzewidywalny. Na podstawie stanu wiedzy jednostki w danej chwili nie sposób antycypować jej przyszłych stanów wiedzy<sup>84</sup>. Argumentacja ta współbrzmi z tezami zawartymi przez Karla Poppera w jego *Nędzy historycyzmu*. Także dla twórcy krytycznego racjonalizmu niemożność formułowania predykcji dotyczących rozwoju wiedzy stanowiła koronny zarzut przeciw historycyzmowi<sup>85</sup>.

W ten sposób Mises – klasyczny liberał i zwolennik oświecenia – dystansuje się od charakterystycznej dla tej epoki idei postępu. Nie istnieje żaden stały trend historycznego progresu ani też cel, do którego miałyby zmierzać dzieje człowieka. Cel wymaga nadającego go, działającego aktora. O nikim takim nie wiemy w odniesieniu do historii. Konkluzje Rothbarda i Misesa są tu jednobrzmiące: trzy największe postoświeceniowe filozofie dziejów – Hegła, Comte’a i Marksa – stanowią nieudolne adaptacje chrześcijańskiej soteriologii<sup>86</sup>.

Trudno nie zgodzić się z większością argumentów, jakie kieruje Mises przeciwko doktrynie historycznego materializmu. Nasze obiekcje budzą tylko dwa. Pierwszą wątpliwą kwestią jest epistemologiczny realizm Misesa i jego uczniów<sup>87</sup>, wsparty na argumentie instrumentalnego sukcesu w nauce. Jest dziś sprawą w filozofii nauk przyrodniczych powszechnie znaną, że pomiędzy klasycznie (korespondencyjnie) rozumianą prawdą a użytecznością w praktyce inżynierskiej wcale niekoniecznie musi zachodzić *unctim*. Przy okazji Mises myli się też w interpretacji myśli Marksa. Temu ostatniemu idzie bowiem właśnie o to, że panowanie władzy burżuazji upadnie, gdyż jako klasa zmierzająca będzie ona w swojej masie do ostatnich chwil trwała przy starej ideologii, aż wreszcie proletariacka rewolucja zamiecie ją na bogato zaopatrzonego śmietnik historii. Ci spośród burżujów, którzy – jak Marks i Engels – zrozumieją zczasu istotę zachodzących przemian, zdołają uratować się z dziejowej pożogi<sup>88</sup>. Tu – z innej strony – należy przyznać rację Misesowi. Skoro otoczenie ekonomiczne nie determinuje nadbudowy w sposób bezwzględny, a poglądy jednostek nie są w pełni określone ich pozycją w stosunkach produkcji, tak że nawet niektórzy członkowie burżuazji mogą zasilić szeregi rewolucjonistów, to praw rozwoju dziejowego niepodobna traktować jako mechanicznych. Sam Marks przypuszczalnie zgodziłby się z taką egzegezą. Tyle tylko, że obala ona mit domniemanej nieuchronności przejścia od kapitalizmu do komunizmu, dowodząc, że – jak pisał o tym Kołakowski – podob-

<sup>84</sup> *Ibidem*, s. 117-118.

<sup>85</sup> K.R. Popper, *Nędza historycyzmu*, przeł. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 10.

<sup>86</sup> L. von Mises, *Teoria a historia...*, s. 108.

<sup>87</sup> Poglądy Misesa w tym aspekcie rozwija m.in. Hoppe. Zob. H-H. Hoppe, *O prakseologii i prakseologicznych podstawach epistemologii*, [w:] *idem*, *Ekonomia i etyka własności prywatnej*, przeł. K. Nowacki, Fijor Publishing, Warszawa 2011, s. 277-306.

<sup>88</sup> I. Berlin, *op. cit.*, s. 134.

nie do wielu innych scjentystycznych elementów teorii Marksa, jest ona li tylko zawołanym apelem ideowym<sup>89</sup>.

Druga rzecz, bardziej zasadnicza, to nazbyt jednostronna refutacja klasowej wizji społeczeństwa. Owszem, jest nadużyciem tej koncepcji twierdzenie, jakoby tylko ona mogła dostarczać klucza do wyjaśniania zjawisk i procesów historycznych. Podobnie nie wytrzymuje krytyki treść, którą nasyca Marks pojęcie konfliktu klasowego. Ale z tego wszystkiego nie wynika, iżby odrzucone musiało zostać wszelkie myślenie o społeczeństwie w kategoriach klasowych. Co więcej: w pewnej formie może być ono kompatybilne z naukami szkoły austriackiej.

Jak zauważają m.in. Rothbard i Ralph Raico, rozpatrywanie stosunków społecznych w kategoriach walk klasowych nie było oryginalnym pomysłem Marksa. Zacerpnął on tę myśl od Jamesa Milla, ujmującego stosunki klasowe w paradygmacie właściwym dla klasycznego liberalizmu – przeciwstawiając klasę rządzącą, skupioną wokół instytucji państwa, klasie eksploatowanych przez nią produktywnych jednostek, czerpiących swoje dochody z dobrowolnych wymian rynkowych<sup>90</sup>. Jest więc wyraźne, że także na gruncie leseferyzmu możliwe jest stosowanie pojęcia klasy w charakterze narzędzia analitycznego. Można wręcz powiedzieć, że klasowe ujęcie struktury społecznej jest w klasyczno-liberalnej bądź libertariańskiej optyce zawarte inherentnie. Współczesny przedstawiciel szkoły austriackiej, Hans-Hermann Hoppe, w artykule *Marksistowska i austriacka analiza klasowa* posuwa się nawet do twierdzenia, że wszystkie główne tezy historiozoficzne Marksa są zupełnie poprawne, o ile tylko poddać je właściwej korekturze: w miejsce kapitalistów podstawić państwo i beneficjentów jego działań<sup>91</sup>. Wydaje się jednak, że tekst Hoppego należy odczytywać w kategoriach akademickiego dowcipu – ostatecznie zwolennik indywidualizmu, subiektywizmu i indeterminizmu w naukach społecznych, jakim jest każdy ekonomista szkoły austriackiej, nie zaakceptuje nigdy necessarystycznych i monokausalnych aspektów historiozofii Marksa.

Tak czy inaczej Mises byłby bliższy prawdzie, jeśliby w swojej krytyce Marksa teorii klas poprzestał na stwierdzeniu, że fałszywie identyfikuje ona podstawowy antagonizm klasowy, zarazem nadmiernie absolutyzując jego znaczenie jako *spiritus movens* ludzkich dziejów. Co się bowiem tyczy argumentu głoszącego, że celem proletariusza może być równie dobrze zwycięstwo swojej klasy, jak i opuszczenie jej szeregów, to podobne ograniczenia stosują się do teorii klas w wersji liberalno-libertariańskiej. Niewątpliwie ten czy ów, a nawet bardzo wielu spośród funkcjonariuszy państwa może życzyć sobie przejścia do sektora

<sup>89</sup> L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, s.271 i nn.

<sup>90</sup> M. N. Rothbard, *An Austrian Perspective...*, s. 381. Szerzej na temat klasyczno-liberalnych teorii walki klasowej zob. R. Raico, *Classical Liberal Roots of the Marxist Doctrine of Classes*, [w:] Yuri N. Maltsev (ed.), *Requiem for Marx*, s. 189-220.

<sup>91</sup> H-H. Hoppe, *Marksistowska i austriacka analiza klasowa*, [w:] *idem*, *Ekonomia i etyka własności prywatnej*. Studia z zakresu ekonomii politycznej i filozofii, przeł. K. Nowacki, Fijor Publishing, Warszawa 2011, s. 127-148.



prywatnego, a tym samym – zmiany przynależności klasowej. Nie zmienia to faktu, że tak długo, jak inna relewantna część tej klasy ani myśli tak uczynić, broniąc środkami politycznymi swojego klasowego interesu, pojęcie walki klas pozostaje użytecznym instrumentem społecznej analizy.

Rozważania te niosą z sobą jednak – co warto zaznaczyć – interesujący asumpt do debaty nad znaczeniem dzieła Marksa w dziejach nauk społecznych. Berlin pisze – odnosząc się jak gdyby<sup>92</sup> do znanej konstatacji Kołakowskiego, że w swojej rozwodnionej wersji Marksowskie teorie klas i determinacji świadomości przez byt stanowią zwykły banał<sup>93</sup> – że:

Prawdziwym ojcem nowoczesnej historii ekonomicznej, a w rzeczywistości nawet socjologii, jest Karol Marks [...]. Jeśli obracanie w truizm tego, co dotychczas uważano za paradoks, jest miarą geniuszu, to Marks był nim bardzo szczerze obdarzony. Jego osiągnięcia w tej dziedzinie nieuchronnie przestają być dostrzegalne, w miarę jak ich skutki stają się częścią wszechobecnego tła myślenia naszej cywilizacji.<sup>94</sup>

Rozumowanie wielkiego historyka idei budzi nasze zdziwienie o tyle, że sam eksponuje on wtórność koncepcji Marksa (przynajmniej w ich umiarkowanym, możliwym do zaakceptowania wariacie) wobec wcześniejszych myślicieli. Poglądy głoszące konfliktowy charakter relacji społecznych oraz częściową co najmniej zawisłość sfery myśli wobec polityki i ekonomii głoszone na długo przed Marksem, a już tym bardziej nie były to tezy uchodzące za paradoksy. Ale jeżeli tak się sprawy mają, to nie popełnimy chyba błędu sugerując, że wkład Marksa w rozwój nauk o społeczeństwie sprowadza się raczej do spopularyzowania pewnych badawczo płodnych twierdzeń niżeli do ich autorstwa. Ogólny bilans spuścizny Marksa-naukowca wypada zatem niekorzystnie. Ostatecznie bowiem to, co oryginalnie pochodziło od niego, wiodło – jak pokazują m.in. teoretycy szkoły austriackiej – i myśl polityczną, i naukę na manowce.

*Norbert Slenzok*

### **Austrian School of Economics Approach Towards Karl Marx's Philosophy of History**

#### *Abstract*

The aim of the presented paper is to elaborate the critique of Karl Marx's philosophy of history raised by theorists of the Austrian school of economics: Eugen von Böhm-Bawerk, Ludwig von Mises, Friedrich August von Hayek and Murray Rothbard. In

<sup>92</sup> „Jak gdyby”, ponieważ książka Berlina o Marksie po raz pierwszy ukazała się drukiem w roku 1939, natomiast dzieło Kołakowskiego – w latach 1976–1978.

<sup>93</sup> L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, s. 1206-1207.

<sup>94</sup> I. Berlin, *op. cit.*, s. 136.

the light of their interpretation, noticeably akin to that of Leszek Kołakowski and Andrzej Walicki, the original doctrine of Marx turns out to be an intellectual source of communist totalitarianism. According to Austrian economists, there was no need to distort Marx's legacy in order to justify tyranny and terror; it was Marx himself who provided such a justification. The paper consists of three parts. First of them focuses on Marx's concepts of human nature and liberty, as well as subsequent vision of the communist utopia. The second chapter contains a hint on the Marx's theory of alienation and commodity fetishism, which in authors opinion is rooted in the erroneous labor theory of value. The third part, in turn, deals with the questions of historical materialism and its fallacies. The author fully accepts the criticism of Austrian economists. However, contrary to Mises, but in accordance with Rothbard, he argues in favor of the use of class theory in the social analysis.

*Keywords:* Karl Marx, Austrian school of economics, philosophy of history, communism, liberty.