

Lotar Rasiński

O przejrzystej ekspozycji, alienacji i pasożytniczym języku: Wittgenstein i Marks¹

I

Trudno wyobrazić sobie dwóch bardziej odległych od siebie filozofów niż Wittgenstein i Marks. Wittgenstein twierdził, że filozofia *zostawia wszystko tak jak jest*², Marks natomiast uważał, że filozofowie dotąd tylko rozmaicie interpretowali świat, a *chodzi o to, żeby go zmienić*³. Marks jako aktywista próbował wpływać na rzeczywistość wydając „Rheinische Zeitung” i powołując do życia Związek Komunistów. Wittgenstein uciekał do dalekiej Norwegii lub Szkocji, zmęczony akademickim zgiełkiem Cambridge, oraz gorzko wypowiadał się na temat „obcości” ducha swych czasów, którego wyrazami były dla niego „przemysł, architektura, muzyka, faszyzm i socjalizm”⁴. Powszechnie jest także przypisywanie Wittgensteinowi postawy konserwatywnej pod wpływem wybitnych prac węgierskiego filozofa Kristofa Nyíri⁵.

¹ Artykuł jest wynikiem prac w ramach realizacji grantu habilitacyjnego Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego pt. „Gry językowe i krytyka społeczna. O zastosowaniach filozofii Ludwiga Wittgensteina do myśli politycznej” (grant nr N N101 170938).

² Por. Ludwig Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, § 124.

³ Por. Karol Marks, *Tezy o Feuerbachu*, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 8.

⁴ Ludwig Wittgenstein, *Uwagi różne*, przeł. M. Kowalewska, KR, Warszawa 2000, s. 22.

⁵ Zob. J.C. Nyíri, „Wittgenstein 1929-31: The Turning Back”, w: Stuart Shanker (ed.), *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments*, London: Croom Helm 1986; J.C. Nyíri, „Wittgenstein’s Later Work in relation to Conservatism”, w: Brian McGinness (ed.), *Wittgenstein and his Times*, Oxford: Basil Blackwell, 1982; oraz J.C. Nyíri, „Wittgenstein’s New Traditionalism”, *Acta Philosophica Fennica* 1976, vol. 27.

Mimo to jednak w ostatnich latach pojawia się coraz więcej publikacji, które w ukazują pewne związki między koncepcjami Marksa i Wittgensteina. Związki te wbrew pozorom nie są, w moim przekonaniu, przypadkowe. Pomijając pewne zależności biograficzne, opierają się one głównie na dwóch filarach: na przekonaniu, że to *praktyka* decyduje o kształcie naszego myślenia oraz na krytyce wszelkich postaci myślenia metafizycznego w filozofii. Oczywiście w obu przypadkach tezy te będą miały zupełnie inny kontekst, charakter i cele. Tym niemniej jednak oba projekty filozoficzne wykazują głębokie podobieństwo na poziomie podstawowym – rozumienia samej filozofii. Zarówno Marks, jak i Wittgenstein, uprawiają według mnie pewien specyficzny, zorientowany na praktykę, rodzaj *filozofii krytycznej*. Filozofii, której celem nie jest jednak ani – w przypadku Marksa – forsowanie wielkiej teorii ekonomii politycznej kapitalizmu, ani – w przypadku Wittgensteina – prezentowanie nowej, właściwej teorii języka. Obaj natomiast proponują w zamian *inne spojrzenie* na codzienną rzeczywistość, polegające przede wszystkim na wskazaniu *niedostrzeganych* aspektów danej sytuacji.

Rozpocznę od przedstawienia kilku biograficznych informacji świadczących o tym, że Wittgenstein, chcąc nie chcąc, musiał mieć kontakt z pewnymi ideami Marksowskimi, zwłaszcza za pośrednictwem Piero Sraffy, włoskiego ekonomisty sympatyzującego z marksizmem, z którym Wittgenstein spotykał się od czasu do czasu w Cambridge. Nie jest to rzecz jasna żaden argument, wskazuje to wszakże na pewien kierunek interpretacji możliwych związków między Wittgensteinem i Marksem. Następnie, posługując się po części argumentacją Ferrucia Rossi-Landi, ukazuję najważniejsze Marksowskie motywy filozofii Wittgensteina – pojęcia „wartości”⁶ i „alienacji językowej”. W dalszej części artykułu przyglądam się bliżej Wittgensteinowskiej idei „przejrzystej ekspozycji”, którą interpretuję nie w duchu terapeutycznym, odrzucającym wszelkie pozytywne treści filozoficzne, ale próbując zarysować swoiście konstruktywny wymiar myśli Wittgensteina. Kończę próbą zestawienia postaw filozoficznych Marksa i Wittgensteina z podkreśleniem ich anty metafizycznego i praktycystycznego charak-

⁶ Pojęcie „wartości” ekonomicznej oczywiście nie ma bezpośredniego odpowiednika w koncepcji Wittgensteina, można się tu więc posługiwać tylko analogiami. Najprościej, za Rossi-Landim, ekonomiczne pojęcie wartości produktu zestawić z przypisywaną przez niektórych Wittgensteinowi „teorią znaczenia jako użycia”.

teru. Staram się także dostrzec pewne Wittgensteinowskie momenty u Marksa, nawiązując szczególnie do Wittgensteinowskiej idei „przejrzystej ekspozycji” i „terapii”.

II

Jest kilka relacji biograficznych przybliżających nieco charakter wpływu, jaki mógł mieć Sraffa na Wittgensteina. Jedną z najbardziej znanych jest relacja Normana Malcolma, który opowiada jak podczas wspólnej podróży pociągiem, w odpowiedzi na uporczywe obstawanie Wittgensteina przy tezie, że każde zdanie i to, co ono opisuje, muszą mieć wspólną „formę logiczną” (według von Wrighta „gramatykę”), Sraffa wykonał pewien „znany gest neapolitański” i zapytał go, czy gest ów osiada jakąś formę logiczną. To podobno, według Malcolma, wyzwoliło Wittgensteina „spod władzy koncepcji głoszącej, że zdanie musi być w sensie dosłownym »obrazem« opisywanej przez nie rzeczywistości”⁷. Inną interesującą relacją jest wspomnienie von Wrighta, któremu Wittgenstein opowiedział, że po dyskusjach ze Sraffą „czuł się jak drzewo ociosane z wszystkich gałęzi”⁸. Zaraz jednak von Wright dodaje, że „późny Wittgenstein nie był zainspirowany z zewnątrz”⁹, w przeciwieństwie do wczesnego, co miałyby sugerować, że wpływ Sraffy na Wittgensteina był czysto negatywny¹⁰.

Najważniejszą wskazówką są jednak słowa samego Wittgensteina, który w przedmowie do *Dociekań filozoficznych*, mówiąc o tych, którzy pozwolili mu „uświadomić sobie błędy” popełnione w *Traktacie*, wspomina jedynie dwa nazwiska – Franka Ramseya, swojego długo-

⁷ Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: Wspomnienie*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000, s. 77.

⁸ Georg H. von Wright, *Szkic biograficzny*, [w:] Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, s. 23.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Jest oczywiście więcej relacji mówiących o związkach Wittgensteina z marksizmem. Znana jest wypowiedź Rowlanda Hutta, który usłyszał ponoć od Wittgensteina, że „w głębi duszy jestem komunistą” (Ray Monk, *Wittgenstein. Powinność geniusza*, przeł. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Warszawa: KR 2003, s. 366) lub Georga Thomsona, który relacjonując rozmowy z Wittgensteinem na temat marksizmu powiedział: „W teorii był jego przeciwnikiem, w praktyce zwolennikiem” (ibid., s. 365). Wiadomo także, że Wittgenstein odczuwał pewną fascynację w stosunku do Rosji Radzieckiej, planując tam wyjechać na początku lat trzydziestych wraz ze swym uczniem i przyjacielem Francisem Skinnerem, by rozpocząć pracę jako robotnik.

letniego przyjaciela i tłumacza *Traktatu*, oraz Piero Sraffę. „*Temu impulsowi – podkreśla Wittgenstein z całą mocą – zawdzięczam najważniejsze idee niniejszej pracy*”¹¹. Trudno by było szukać bardziej wyraźnego i oczywistego wskazania źródła inspiracji. Jednakże poza nielicznymi wyjątkami nie ma żadnych bezpośrednich ani właściwie pośrednich odniesień w pismach czy notatkach samego Wittgensteina do ekonomicznej myśli Sraffy. Wszelkie rozważania na temat wpływu Sraffy na Wittgensteina muszą mieć tu raczej status *hipotetycznej* próby oceny możliwych argumentów krytycznych, które wysunął Sraffa wobec *Traktatu*, a także posługiwania się informacjami biograficznymi.

Wydaje mi się, że kluczem do zrozumienia tego, co mogło przebudzić Wittgensteina z „*Traktatowej* drzemki”, może być wypowiedź Rusha Reesa, jaką znajdujemy u Monka. Podobno Wittgenstein powiedział kiedyś Reesowi, że „najważniejszą umiejętnością, jakiej nauczył się od Sraffy, było »antropologiczne« podejście do problemów filozoficznych”¹². Rzeczywiście wypowiedź ta daje pewien konkretny trop. Jeśli przyjrzeć się na pierwszy rzut oka różnicom między *Traktatem* a *Dociekaniem*, to uderza właśnie bardziej „humanistyczne” podejście do języka, jakie prezentuje Wittgenstein w *Dociekaniach*. W *Traktacie* język jest wyizolowaną strukturą, poza którą właściwie nic nie ma i wszystko toczy się niejako w jej wnętrzu¹³. Człowiek albo podporządkuje się logice języka, albo skazany jest na nonsens i musi zamilknąć – jest to swoista *tyrania języka logicznego*. Natomiast *Dociekania*, wprowadzając pojęcie gry językowej i form życia, wyraźnie pokazują zakorzenienie języka w ludzkim życiu, w praktykach i codziennych działaniach człowieka. Wittgenstein przestaje mówić o „logice”, a zaczyna o „gramatyce”. Gramatyka jest czymś „ludzkim”, czymś, co zależy od konkretnych zachowań i praktyk danej społeczności (oczywiście nie od „prywatnych” jednostek). A zatem język nie tylko jest zjawiskiem antropologicznym, ale zjawiskiem z gruntu społecznym, czymś, co żyje we wspólnocie. Z jednej strony jest produktem naszych praktyk, z drugiej strony wchodzi do naszego życia poprzez reguły użycia wyrażen, zakreślając pewne pole możliwych zachowań

¹¹ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, s. 5.

¹² R. Monk, *Wittgenstein*, s. 285.

¹³ Niektórzy co prawda upierają się, że są jeszcze zewnętrzne przedmioty („fakty”), do których odnosi się język, ale jak wówczas miałyby funkcjonować „forma logiczna”?

i sensownych użyć wyrażen, do pewnego stopnia więc warunkując nasze działania.

Łatwo znaleźć wypowiedzi Marksa dotyczące kondycji człowieka, które w podobny sposób opisują relację człowiek–wspólnota, jak Wittgenstein relację język–wspólnota. W 3 *Tezie o Feuerbachu* Marks zauważa: „Materialistyczna teoria, że ludzie są wytworami warunków i wychowania, że więc zmienieni ludzie są wytworami innych warunków i zmienionego wychowania, zapomina, że warunki są zmieniane właśnie przez ludzi i że sam wychowawca musi zostać wychowany”¹⁴. Taki jest właśnie sens „praktyki rewolucyjnej” jako urzeczywistnienia krytyki u młodego Marksa – rewolucja może się dokonać jedynie w sferze praktycznej, rękami rzeczywistych robotników. Jeszcze bardziej uderzające podobieństwa pomiędzy Wittgensteinem z *Dociekań*, zrównującym ze sobą ze sobą grę językową i formę życia, i Marksem można znaleźć w *Ideologii niemieckiej*, gdy Marks zastanawia się wprost nad naturą języka:

Mowa istnieje od tak dawna jak świadomość; mowa – to praktyczna, również dla innych ludzi istniejąca i stąd istniejąca też dla mnie samego rzeczywista świadomość; podobnie jak świadomość, mowa powstaje dopiero z potrzeby, konieczności komunikowania się z innymi ludźmi. Tam, gdzie istnieje jakiś stosunek, istnieje od dla mnie; zwierzę *nie pozostaje w stosunku* ani z niczym, ani w ogóle. Dla zwierzęcia stosunek jego do innych nie istnieje jako stosunek. A zatem świadomość jest już od samego początku wytworem społecznym i pozostaje nim tak długo, jak długo istnieją ludzie¹⁵.

Można by spekulować, czy możliwe jest, żeby społeczność akademicka w Cambridge nie czytała i nie omawiała tego tekstu, który ukazał się w całości po raz pierwszy w Berlinie w 1932 roku wywołując spory rozgłos? Właśnie wówczas, jak pisze von Wright, Wittgenstein przechodził okres przejściowy zapowiadający „radikalne odejście od istniejących dotąd sposobów filozofowania”¹⁶. W tym też mniej więcej okresie, w 1935 roku, wyjechał z zamiarem osiedlenia się na stałe do Rosji, gdzie odwiedził Leningrad i Moskwę, skąd jednak szybko powrócił, podobno ze względu na zaostrzającą się sytuację polityczną.

¹⁴ K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, s. 6.

¹⁵ Karol Marks, Fryderyk Engels, *Ideologia niemiecka*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, s. 32.

¹⁶ G.H. von Wright, *Szkic biograficzny*, s. 21 n.

III

Temat związków filozofii Marksa i Wittgensteina paradoksalnie nie jest niczym nowym, gdyż najważniejsze tropy zostały wskazane już w latach sześćdziesiątych XX wieku przez wybitnego włoskiego językoznawcę i filozofa Ferruccio Rossi-Landi. Rossi-Landi wyjaśniał, że jego próby poszukiwania punktów zbieżnych między oboma myślicielami nie miały bynajmniej w zamiarze uczynienie z Wittgensteina marksisty, czy też powiązanie go z jakimiś dwudziestowiecznymi ideologiami politycznymi (jak György Lukács, który łączył go z „irracjonalistyczną” linią myślenia wychodzącą od Schellinga a kończącą się na Hitlerze), ale raczej chodziło mu o „ostrożną i rekonstrukcyjną” analizę niektórych elementów myśli Wittgensteina, która pozwoliłaby zrobić „marksowski użytek” z jego myśli¹⁷. Słowo „marksowski” nie jest tu przypadkowe i pochodzi od włoskiego rozróżnienia między słowem *marxiano* („marksowcem”), oznaczającym kogoś, kto *posługuje się* aparatem filozoficznym i metodologicznym zaczerpniętym z pism samego Marksa, a *marxista* („marksistą”), które odnosi się do ideologicznych i politycznych kontynuacji myśli Marksa po jego śmierci. Należy się tu zgodzić z Rossi-Landim. Jeśli można znaleźć pewne podobieństwa między myślą Wittgensteina i samego Marksa (zwłaszcza „młodego”), to trudno się ich doszukać na gruncie marksizmu, który zamienił się w swoisty ruch polityczny¹⁸.

Zdaniem Rossi-Landiego ważnym elementem koncepcji Sraffa, który mógł stanowić dla Wittgensteina drogowskaz do stanowiska z *Dociekań*, była koncepcja wartości w ekonomii Sraffa. Sraffa wsławił się tym, że odszedł od nowoczesnego modelu ekonomii inspirowanego przez Keynesa, w której „każdy towar ma wartość na własnej mocy, niedającej się sprowadzić do niczego innego”, by powrócić do klasycznych modeli ekonomicznych Ricarda i Marksa, gdzie naczelną rolę odgrywa pojęcie wartości dodatkowej. Rossi-Landi stwierdza: „Marksowska analiza towaru oraz Wittgensteinowska analiza słowa mają przynajmniej jedną rzecz wspólną: obie odrzucają możliwość wartości jako własności przedmiotu, niezależnej od jego użycia w danym kontek-

¹⁷ Ferruccio Rossi-Landi, *Between Signs and Non-Signs*, Amsterdam–Philadelphia: S. Petrilli, John Benjamins Publishing Company 1992, s. 80.

¹⁸ Trzeba tu chyba powiedzieć, że pokrewieństwo z myślą Wittgensteina rośnie u Marksa proporcjonalnie do stopnia obecności Hegla w jego koncepcji. Swoją drogą ciekawe byłoby prześledzenie możliwych analogii między Heglem i Wittgensteinem.

ście”¹⁹. Tak jak słowo nic nie znaczy (nie ma żadnej wartości) poza kontekstem użycia go w konkretnej grze językowej, tak samo nie można określić wartości towaru poza kontekstem jego użycia, czyli rynkiem, na którym istnieją relacje podaży do popytu, produkcji i konsumpcji. Wittgensteinowskie hasło: „Nie istnieje prywatny język”, można sparafrazować Marksowskim: „Nie istnieje prywatny rynek”.

Najważniejszym jednak punktem wspólnym łączącym myśl Wittgensteina z Marksem jest coś, co Rossi-Landi nazywa „krytyką alienacji językowej”²⁰. W *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* Marks przedstawia czterostopniowy model „wyobcowania” i „uprzedmiotowienia” współczesnego człowieka, poczynawszy od alienacji robotnika wobec produktu pracy, a skończywszy na alienacji wobec innych ludzi, czyli wspólnoty. Pojęcie alienacji pochodzi od Hegła, który traktował proces rozwoju ducha ludzkiego jako stopniowe dochodzenie człowieka do pojednania z własnymi „uzewnętrznieniami”, co w efekcie miało go doprowadzić do spojrzenia na świat społeczny jako własne odbicie i poszerzenia obszaru wolności. Logika alienacji u Marksa nie różni się właściwie niczym szczególnym od logiki Hegłowskiej, Marks jednak dokonuje jednej istotnej zmiany: przedmiotem alienacji nie jest świadomość („Duch”), ale człowiek z krwi i kości, *robotnik*, głęboko zanurzony w materialnej rzeczywistości społecznej. W zabiegu tym nie trudno dostrzec u Marksa próbę odwołania się do codzienności, praktyki życia, jako pewnych ram odniesienia dla rozumienia współczesnego świata.

Czym zatem jest alienacja dla Marksa? Alienacja jest pewną chorobą dręczącą współczesnego człowieka. Powoduje ona, że przestajemy być panami samego siebie, poddając się coraz mocniej temu, co paradoksalnie powinno nas czynić coraz bardziej wolnymi, niezależnymi. Jeśli praca, możliwość realizacji siebie, jest wyznacznikiem czło-

¹⁹ Ferruccio Rossi-Landi, „Towards a Marxian use of Wittgenstein”, w: F. Rossi-Landi, *Language as Work & Trade. A Semiotic Homology for Linguistics and Economy*, trans. M. Adams i in., Bergin & Garvey Publishers, Inc., South Hadley 1983 [włoskie wyd. oryg. 1966], s. 22. Por. inne analizy koncepcji wartości Sraffa i jej możliwego wpływu na filozofią Wittgensteina w Keiran Sharpe, „Sraffa’s Influence on Wittgenstein: a Conjecture”, w: Gavin Kitching, Nigel Pleasants (ed.), *Marx and Wittgenstein. Knowledge, morality and politics*, London–New York: Routledge 2002, s. 121-126 oraz David Andrews, „Commodity fetishism as a form of life: language and value in Wittgenstein and Marx”, w: G. Kitching, N. Pleasants (ed.), *Marx and Wittgenstein*.

²⁰ F. Rossi-Landi, *Towards a Marxian use of Wittgenstein*, s. 32.

wieczeństwa, co Marks zdaje się zakładać, to produkty owej pracy, jak i ona sama, powinny być dla nas źródłem satysfakcji i spełnienia, powinny być *wyrazem* naszego człowieczeństwa. Jeśli jednak produkt owej pracy zostaje nam odebrany, wówczas „przedmiot, który praca wytwarza, jej produkt, przeciwstawia się jej jako jakaś *obca istota*, jako *siła niezależna* od wytwórcy”²¹. Przedmioty, które wytworzyliśmy, cały kapitał, który funkcjonuje dzięki naszej pracy, panują nad nami dlatego, że stają się dla nas warunkiem fizycznej egzystencji. Owa „siła” naszych wytworów jest coraz większa – im więcej produkujemy i im bardziej angażujemy się w pracę. To jednak powoduje, że powiększa się obszar, który nie tylko nie jest nam przyjazny, ale wręcz nastawiony na sprowadzenie nas do roli mechanicznego odtwórcy systemu: „Urzeczywistnienie pracy występuje jako *odrzeczywistnienie* robotnika, uprzedmiotowienie występuje jako *utrata przedmiotu i dostanie się w jego niewolę*, przyswojenie – jako *wyobcowanie*, jako *alienacja*”²².

Rossi-Landi mówi o alienacji językowej u Wittgensteina odwołując się do Hegłowskiego rozróżnienia między „świadomością” a „myśleniem”. W największym skrócie, według Hegla myśl jest świadomością ujętą w język. Świadomość byłaby więc rodzajem niewerbalnego myślenia, myślenia, które jeszcze nie posługuje się językiem. Rossi-Landi stwierdza:

Falszywa myśl to alienacja *językowa*. To, że Wittgenstein zajmował się fałszywą myślą jest oczywiste. Jednakże z pewnością interesowała go także fałszywa świadomość i to na kilka sposobów. Odróżnił fałszywą świadomość negatywnie od fałszywej myśli oraz badał stany umysłowe, które nie są wyrażone werbalnie, lecz które można zaobserwować poprzez badanie niewerbalnego zachowania²³.

Jeśli występuje jakieś „zaburzenie” na poziomie świadomości, powiada Rossi-Landi, mamy wówczas do czynienia z „fałszywą świadomością”. A fałszywa świadomość i powiązane z nią fałszywe myślenie wraz praktyką, w którą są uwikłane, składają się na szersze zjawisko alienacji.

Co miałyby oznaczać zatem fałszywe myślenie lub świadomość według Marksa? Rossi-Landi podkreśla, że fałszywość, o której mówi

²¹ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa: Książka i Wiedza 1962, s. 547 n.

²² Ibidem, s. 548.

²³ F. Rossi-Landi, *Between Signs and Non-Signs*, s. 103.

Marks, nie ma nic wspólnego z pojęciem prawdy i fałszu w logice formalnej. Fałszywość jest tu raczej rodzajem „choroby”²⁴, z którą Marks stara się walczyć, w tym zresztą przypomina nieco Freuda i Nietzschego. Rzeczywiście, można powiedzieć, że *Rękopisy* mają strukturę klasycznej terapii. Rozpoczynają się od diagnozy choroby (alienacja), następnie stwierdza się jej źródło (własność prywatna), by na koniec zaproponować leczenie (zniesienie własności prywatnej).

Można powiedzieć, że projekt filozoficzny Wittgensteina jest swoistą Marksowską terapią²⁵, która zмага się z alienacją człowieka, tyle że zachodząca na poziomie języka. Rupert Read mówiąc o „języku pasożytniczym”²⁶ u Wittgensteina ma moim zdaniem dokładnie na myśli to, co Rossi-Landi nazywa „alienacją językową”. Zjawisko to występuje wówczas, gdy człowiek posługując się językiem nie jest w stanie osiągnąć tego, co chciałby osiągnąć. Jeśli język staje się czymś obcym wobec nas samych, nie jesteśmy w stanie *wyrazić* za jego pomocą tego, co byśmy chcieli, ale przede wszystkim, nie jesteśmy w stanie wyrazić *siebie*.

Kiedy więc język staje się „pasożytem”? Wittgenstein zdaje się odpowiadać na to pytanie dość precyzyjnie: „Zamęt powstaje wtedy, gdy język obraca się niejako na jałowym biegu, a nie gdy pracuje”²⁷. Język nie pracuje wówczas, gdy używa się go niezgodnie z jego regułami. Język jest czymś funkcjonalnym i służy komunikacji, informowaniu, opisowi – wówczas „silnik” pracuje. Problem pojawia się w momencie, gdy chcemy mówić o czymś, co nie może być elementem żadnej gry językowej czy też formy życia, czyli czymś, co nie może „ucierać” się w praktyce. Można powiedzieć, że wówczas „teoria” pasożytuje na „praktyce”. Teoria (metafizyka) nie ma własnego życia, jest pewnym pozorem, musi czerpać swą realność z naszego codziennego języka – tak jak „kapalista” pasożytuje na „robotniku”, choć sam nie jest realny. Wittgenstein nazywa tę sytuację „metafizycznym użyciem języka” i jasno określa swą rolę jako filozofa: „*My* sprowadzamy słowa

²⁴ Ibidem, s. 100.

²⁵ Albo, że projekt Marksa jest swoistą Wittgensteinowską terapią: „Filozof zajmuje się problemem jak lekarz chorobą”. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 255.

²⁶ Rupert Read, „Marx and Wittgenstein on Vampires and Parasites: A Critique of Capital and Metaphysics”, w: G. Kitching, N. Pleasants (ed.), *Marx and Wittgenstein*, s. 260.

²⁷ Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 132.

z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do użytku codziennego”²⁸. Sprowadzenie języka „z powrotem” do siebie jest przewyciężeniem alienacji, tak jak u Marksa powrót do siebie oznacza dostrzeżenie pozornej obcości własnych wytworów.

IV

Na czym miałyby polegać owo „sprowadzanie języka do użytku codziennego”, o którym mówi Wittgenstein? Wydaje mi się, że najlepiej ów głęboko filozoficzny projekt opisuje Wittgensteinowskie pojęcie „przejrzystej ekspozycji”²⁹. Choć pojęcie to nie pojawia się u Wittgensteina zbyt często, wielu badaczy dostrzega w nim doniosłą rolę, pozwalającą określić swoistą formę filozofowania proponowaną przez Wittgensteina, dlatego warto się chwilę przy nim zatrzymać. Sam Wittgenstein wspomina, że „pojęcie przejrzystości ma dla nas zasadnicze znaczenie”³⁰. Jako jeden z pierwszych zwrócił na nie uwagę Gordon Baker w swoim słynnym artykule z 1991 roku *Philosophical Investigations §122: Neglected Aspects*³¹, w którym rezygnuje z przyjmowanej do tej pory z Hackerem „doktrynalnej” interpretacji dzieła Wittgensteina i opowiada się za „radykalnie terapeutycznym” ujęciem jego filozofii. Baker zauważa, że „przejrzysta ekspozycja” jest „lejtmotywem późnej filozofii Wittgensteina”³² a zarazem jednym z najbardziej

²⁸ Ibidem, § 116.

²⁹ Niem. *übersichtliche Darstellung*, ang. *perspicuous representation*. Zaproponowane przez Bogusława Wolniewicza tłumaczenie tego terminu kojarzy się może nadmiernie z „wystawą” czy „pokazem”, ale z drugiej strony odwołuje się do skojarzeń fotograficznych, gdzie jakość obrazu fotograficznego zależy od ekspozycji filmu na światło. Wittgensteinowską ekspozycję można właśnie rozumieć jako „naświetlanie” problemu z różnej strony czy z różnym nasileniem, co pokazuje różne „aspekty” problemu. Ponadto – będę się starał to później wykazać – nawiązanie do „wystawy” wskazuje na pewien „aktywistyczny” element w ekspozycji, co oznacza kreatywność przy przedstawianiu rzeczy, a nie jedynie ich bierne odzwierciedlenie. Warto tu wspomnieć, że pojęcie to Wittgenstein zaczerpnął od idei „prarośliny” Goethego jako pewnego wzoru, „normy dla wszystkich przedmiotów”, które mają decydującą rolę w procesie uczenia się – zob. Piotr Dehnel, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja. Studia z filozofii współczesnej i nie tylko*, Kraków: Universitas 2006, s. 212-218.

³⁰ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 122.

³¹ Gordon Baker, „*Philosophical Investigations §122: Neglected Aspects*”, w: Gordon Baker, *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*, Malden: Blackwell Publishing 2008.

³² Ibidem, s. 22.

niejasnych terminów, zwłaszcza dlatego, że Wittgenstein nie daje prawie żadnych przykładów jej zastosowania. Baker określa ją jako „zdolność zmieszczenia czegoś złożonego w prostym i łatwym do zastosowania symbolu”³³.

Jedynym *explicite* przykładem zastosowania przez Wittgensteina „przejrzystej ekspozycji” są jego rozważania nad ośmiościanem barw w *Philosophical Remarks*. Ośmiościan foremny reprezentujący paletę barw jest czymś w rodzaju ogólnej, „gramatycznej ekspozycji” przestrzeni kolorów. Dzięki niemu możemy dostrzec relacje pomiędzy poszczególnymi barwami, ich stopniowe przechodzenie w kolejne barwy pochodne, a także kontrasty. Patrząc na taki ośmiościan jasne staje się dlaczego nie można mówić np. o „zielonkawej czerwieni”, ale można już mówić o „żółtawej czerwieni”. Wittgenstein zauważa, że gramatyczną ekspozycję ośmiościanu można łatwo zastąpić „psychologiczną”, gdy stwierdzimy, że w pewnych okolicznościach może wystąpić zjawisko „kontrastu następczego” [*after-image*]. „Kiedykolwiek mówię, że zamiast tego a tego przedstawienia możesz posłużyć się innym, posuwamy się o krok dalej w kierunku uchwycenia natury tego, co jest przedstawiane”³⁴. A dostrzeżenie tego, co istotne i nieistotne, w naszym języku polega na „rozpoznaniu, które z kół naszego języka obracają się w powietrzu”³⁵. Wittgenstein następnie stwierdza, że w przypadku przedstawienia w postaci ośmiościanu barw mamy na gramatykę niejako „widok z lotu ptaka”. Problemem jest jednak to, że taki „widok z lotu ptaka” nie jest możliwy, gdy chodzi o samą gramatykę³⁶.

Baker porównuje ze sobą dwie możliwe interpretacje „przejrzystej ekspozycji”: w duchu czegoś, co Hutchinson i Read³⁷ nazywają później „lekturą rozjaśniającą” [*elucidatory reading*], oraz w duchu tendencji, za którą opowiada się sam Baker – „lektury terapeutycznej”. Czytelnicy terapeutyczni, którzy nie chcą przypisywać Wittgensteinowi żadnych nowych teorii, traktują przejrzystą ekspozycję reguł gramatycznych jako działalność czysto deskrypcyjną, w której nacisk należy

³³ Ibidem, s. 23.

³⁴ L. Wittgenstein, *Philosophical Remarks*, ed. R. Rees, trans. R. Hargreaves, R. White, Oxford: Basil Blackwell 1998, s. 51.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Zob. ibidem, s. 52.

³⁷ Zob. Phil Hutchinson, Rupert Read, *Toward a Perspicuous Presentation of „Perspicuous Presentation”, „Philosophical Investigations”* 2008, 31 (2), s. 143.

położyć na „przejrzystość” oraz to, że „widok z loku ptaka” na gramatykę nie jest możliwy. A zatem „przejrzyste ekspozycje” nie wnoszą niczego nowego do naszej wiedzy, pozwalają nam jedynie inaczej spojrzeć na problem, co zresztą może mieć terapeutyczny efekt. Hutchinson i Read podają przykład rozwiązywania jakiegoś filozoficznego problemu związanego z użyciem słowa „umysł”³⁸. Myślmy o umyśle zazwyczaj jako o czymś na kształt naszego mózgu i zlokalizowanym w naszej głowie. Jednak nie jesteśmy w żaden sposób zobligowani do przedstawiania sobie umysłu w ten sposób. Możemy sięgnąć do innych przedstawień, np. takiego, jakie znajdujemy u Arystotelesa, a które opracowali niedawno Putnam i McDowell. Jeśli nasz rozmówca zaakceptuje ten obraz, można powiedzieć, że przestanie być „uwięziony” przez pewną szczególną koncepcję filozoficzną, czyli pewien „aspekt widzenia” rzeczy. To pozwoli mu się jednocześnie „wyleczyć” z całego bagażu pojęć, które koncepcja ta ze sobą niesie. Podobnie, gdy ktoś spogląda na Wittgensteinowskiego kaczkę-zajaca i widzi w nim tylko kaczkę, przejrzysta ekspozycja będzie polegała jedynie na ukazaniu możliwego innego spojrzenia ten obrazek, czyli pokazaniu uszu zajaca. Wydaje mi się, że ta interpretacja przejrzystej ekspozycji, a co za tym idzie, interpretacja całego projektu filozoficznego Wittgensteina, zubaża go w istotnym stopniu i w ogóle pozbawia filozofię możliwości, chociażby pośredniego, wpływania na rzeczywistość.

Interpretacja w duchu „lektury rozjaśniającej”³⁹ wskazuje natomiast na pewne pozytywne cechy przejrzystej ekspozycji, co może wskazywać na możliwość pozytywnego ujęcia całej filozofii Wittgensteina. W tej interpretacji nacisk kładzie się raczej na „ekspozycję”, którą rozumie się tu aktywistycznie jako „uporządkowanie” bądź „ułożenie” reguł naszej gramatyki, tak by pomagały nam w orientowaniu się w całym obrazie jakiejś gry językowej. Ekspozycja byłaby więc czymś więcej niż tylko zwróceniem uwagi na detal, który nam umykał (eksponowanie kilku podłużnych kresek jako uszu zajaca) – wymagałaby od filozofa

³⁸ Ibidem, s. 150.

³⁹ Zob. np. Anthony Kenny, *The Legacy of Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1984; Peter M.S. Hacker, *Insight and Illusion*, Clarendon, Oxford 1986; Hans-Johann Glock, *Słownik Wittgensteinowski*, przeł. M. Hernik, M. Szczubiałka, Warszawa: Spacja 2001; Daniel D. Hutto, „Getting Clear about Perspicuous Representations: Wittgenstein, Baker, & Fodor”, w: Danièle Moyal-Sharrock (ed.), *Perspicuous Presentations: Essays on Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Basingstoke: Palgrave 2007.

pewnej „inwencji porządkującej”, która następnie posłuży nam jako *drogowskaz* dla naszych działań. W *Dociekaniach* Wittgenstein stwierdza: „Problem filozoficzny ma postać: »Nie mogę się rozeznać«”⁴⁰. Pozytywny sens filozofii Wittgensteina polega właśnie na pomocy w zdobyciu orientacji. Nieprzypadkowo częstą metaforą jaką stosuje się do opisanego „rozjaśniającej” działalności filozoficznej Wittgensteina jest metafora *kreślenia mapy*⁴¹. Daniel Hutto opisuje przejrzystą ekspozycję jako pewne zadanie filozoficzne, polegające na poszukiwaniu ilustratywnych środków, które pomogą „ujawnić ważne możliwości *a priori* w danej dziedzinie”⁴². Powołanie się na „możliwości *a priori*” przez Hutto nie jest przypadkowe. W omówieniu przejrzystej ekspozycji w *Philosophical Remarks* znajdujemy fragment, w którym Wittgenstein wprost odwołuje się do aprioryczności przejrzystej ekspozycji, która musi z góry założyć możliwość wystąpienia zjawiska „kontrastu następczego”, niezależnie od tego, czy ono rzeczywiście wystąpi⁴³.

Hutto dla zilustrowania swojego sposobu myślenia posługuje się przykładem mapy londyńskiego metra zaprojektowanej przez Harry’ego Becka. Mapy tworzy się po to, by „wyeksponować” pewne cechy jakiejś dziedziny, tak żeby można się było w niej zorientować, dążąc do osiągnięcia konkretnego celu. Mapa metra jest właśnie czymś takim – nie jest kompletnym przedstawieniem wszystkich aspektów sieci kolei podziemnej i nie pokazuje na przykład proporcjonalnie odległości pomiędzy poszczególnymi stacjami. Pokazuje za to na jednym obrazku, w sposób jasny i zrozumiały, istotne dla nas rzeczy, w głównej mierze – wszystkie możliwości połączeń, co z perspektywy podróżującego metrem jest zdecydowanie najważniejsze. Oczywiście, mapa taka, tak jak wszystkie przejrzyste ekspozycje, będzie miała ograniczone zastosowanie tylko w tym konkretnym celu, nie będzie bynajmniej „mapą innych map”.

Baker zarzuca temu ujęciu to, że promuje koncepcję filozofowania, która „rozwiązuje wiele filozoficznych problemów raz na zawsze”⁴⁴.

⁴⁰ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 123.

⁴¹ Zob. np. Gordon P. Baker, Peter M.S. Hacker *Wittgenstein: Understanding and Meaning, Vol. I of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, 2nd (Hacker-revised) edition, Blackwell, Oxford 2005 [wyd. oryginalne 1980], s. 284-287.

⁴² D.D. Hutto, *Getting Clear about Perspicuous Representations*, s. 301.

⁴³ L. Wittgenstein, *Philosophical Remarks*, s. 52.

⁴⁴ G.P. Baker, *Philosophical Investigations §122: Neglected Aspects*, s. 26.

Poskładanie i zestawienie różnych filozoficznych przejrzystych ekspozycji jednego obszaru pozwoli, zdaniem Bakera, wierzyć zwolennikom lektury rozjaśniającej, że da się w końcu ułożyć przejrzysty obraz „funkcjonowania całej gramatyki”. Baker zarzuca im, że wierzą w odrzuconą *explicite* przez Wittgensteina ideę „widoku z lotu ptaka”, która zakłada możliwość metafizycznego ujęcia gramatyki w postaci „takiej, jaka jest”. Doskonale odpowiada na te zarzuty Hutto:

Badania filozoficzne muszą być przeprowadzane stopniowo, krok po kroku. Prowadząc je torujemy sobie drogę przez jakiś konkretny krajobraz – kierowani określonymi potrzebami. Przejrzystymi ekspozycjami posługujemy się w tym procesie właśnie tak, jak podróżujący korzystają z mapy Becka, by dostać się z punktu A do punktu B. To wymaga jasności co do celów, jakie chcemy osiągnąć, gdyż pomyłka w tym zakresie mogłaby owocować beznadziejnym działaniem, przypominającym próbę posłużenia się mapą metra w celu określenia odległości pomiędzy istotnymi punktami Londynu⁴⁵.

Nie da się zatem stworzyć jednej ogólnej mapy dla gramatyki, gdyż jest zbyt wiele możliwych sytuacji, których nie da się ująć w jednym przedstawieniu, a także dlatego, że rzeczywistość jest zbyt zmienna, by można było stworzyć jedną, zawsze aktualną mapę jakiejś dziedziny. Można jednak tworzyć mniejsze mapy, w pewnych bardzo konkretnych celach, dla orientowania się w jakiejś konkretnej dziedzinie. Innymi słowy, można poprawić pewne rzeczy w naszym życiu społecznym wówczas, gdy będziemy umieli na nie odpowiednio spojrzeć. Działalność krytyczna filozofa powinna właśnie na tym polegać na kreśleniu⁴⁶ – wzorem kartografów – obrazu rzeczywistości, który pokaże nowe możliwości jej interpretacji i pomoże nam uchwycić dotąd niedostrzeżone elementy, by przez to pokazać nowe kierunki i zmusić nas do myślenia, a być może i do zmiany⁴⁷. Ale tego rodzaju działalność wykracza poza czystą deskrypcję; przejrzysta ekspozycja to coś więcej niż deskrypcja i do jej uprawiania potrzebna jest pewna inwencja. Myślę, że to ujęcie „przejrzystej ekspozycji” byłoby bliższe Wittgensteinowi, ale także i w pewnym sensie projektowi krytycznemu Kan-

⁴⁵ D.D. Hutto, *Getting Clear about Perspicuous Representations*, s. 304.

⁴⁶ „Myśliciel bardzo przypomina rysownika, który chce naszkicować wszystkie zależności”. L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, przeł. M. Kowalewska, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000, s. 28.

⁴⁷ Por. pojęcie „krytycznej deskrypcji” u Nigela Pleasantsa”, *Inquiry* 2000, 43 (3), s. 313 oraz omówienie „przejrzystej ekspozycji” w: N. Pleasants, *Wittgenstein and the Idea of a Critical Social Theory: A Critique of Giddens, Habermas and Bhaskar*, London: Routledge 1999, s. 14 n.

ta. Aby posługiwać się „przejrzystą ekspozycją” trzeba zarówno pracować nad wyznaczaniem granic sensu, jak i wystrzegać się popadania w iluzje metafizyki – „mapy wszystkich map” czy rozumu samego fundującego swą prawomocność.

V

Warto byłoby na koniec spojrzeć w świetle Wittgensteinowskich rozważań nad przejrzystą ekspozycją na filozoficzny projekt Marksa. Wiąże się to z odpowiedzią na pytanie o stosunek między alienacją a fałszywą świadomością, które łączy ze sobą Rossi-Landi, a połączenie to nie jest bynajmniej oczywiste. Z fałszywą świadomością mamy do czynienia wówczas, gdy następuje „zaburzenie na poziomie świadomości”. Zaburzenie owo skutkuje niewłaściwym postrzeganiem rzeczywistości przez człowieka. Ale alternatywą wobec takiego stanu rzeczy nie jest metafizyczna Prawda, ale oglądanie rzeczywistości *bez zniekształcenia*. Marks mówi raczej o spojrzeniu na nasze życie w pewien specyficzny sposób, sposób, który ukaże nam nowe *możliwe* sposoby działania. Mówi raczej o *powrocie do praktyki* z metafizycznych i ideologicznych wyżyn:

Obcą istotą, do której należy praca i produkt pracy, która jest panem pracy i której używaniu służy produkt pracy, może być tylko sam *człowiek*. (...) Jeśli produkt pracy nie należy do robotnika i przeciwstawia mu się jako obca siła, to jest to możliwe tylko dlatego, że produkt pracy należy do *innego człowieka, nie do robotnika*. Jeśli działalność robotnika dla niego jest męką, to dla kogoś innego musi być źródłem *używania* i radości życia. Nie bogowie, nie przyroda, tylko sam człowiek może być tą obcą siłą, panującą nad człowiekiem⁴⁸.

Marks nie wypowiada się więc z perspektywy nadrzędnej, wyższej, prawdziwej, *zewnątrznej*. Zdaje się nawoływać jedynie do tego, żeby dostrzec coś, czego nie dostrzegamy, choć „ma się to stale przed oczami”⁴⁹. Fałszywa świadomość każe nam w pewnym sensie zajmować *zewnątrzną pozycję wobec świata* – widzieć siebie jako efekt działania „pozoru myślenia”, którym jest świat ekonomii kapitalistycznej. Kapitał, produkt, praca – są to jedynie konstrukcje ideologiczne, siatka narzucona na codzienną praktykę życia, która ją zniekształca i powoduje „zaburzenie świadomości”. Owszem, to my jesteśmy ofiarami alie-

⁴⁸ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku*, s. 556.

⁴⁹ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 129.

nacji, ale przy odpowiedniej „ekspozycji” dostrzeżemy, że to my sami jesteśmy także „notorycznym przestępstwem całego społeczeństwa”⁵⁰.

U Hegla tedy negacja negacji nie jest potwierdzeniem prawdziwej istoty właśnie przez negację istoty pozornej, lecz potwierdzeniem istoty pozornej lub istoty wyobcowanej z siebie w swoim zaprzeczeniu albo zaprzeczeniem tej istoty pozornej jako istoty przedmiotowej, znajdującej się poza człowiekiem i niezależnej od niego, i przemianą jej w podmiot⁵¹.

Hegel mylnie pragnął urzeczywistnić pozór, Marks chce urzeczywistnić człowieka z krwi i kości – brakuje tu tak naprawdę tylko „przejrzystej ekspozycji”. Najlepszą kuracją jest zatem *dostrzeżenie*, iż to obcość przedmiotów wokół nas, naszych wytworów, jest czymś pozornym. Mamy tu jednak do czynienia nie z pozorem transcendentálním, ale pozorem myślenia, które nieuchronnie wiąże się z językiem. Nie ma robotników i kapitalistów, są *ludzie*, czyli proletariát, pracujący – przecież wszyscy w jakiejś mierze pracują, choć jedni więcej, inni mniej. *Wypowiedzenie* tej prawdy jest już w zasadzie *wyzwoleniem*: „Głosząc zniesienie dotychczasowego porządku świata, proletariát wypowiada tylko tajemnicę swego własnego istnienia, gdyż jest on faktycznym zniesieniem tego porządku świata”⁵². Krytyka pozorów myślenia, czyli krytyka ideologii, staje się nieuchronnie krytyką nas samych.

Do podobnych wniosków dojdziemy przyglądając się bliżej temu, co Wittgenstein mówi na temat własnej filozofii. Pierwsze pytanie, jakie należałoby zadać brzmi: czy mówi on językiem „metafizycznym” czy „codziennym” i czy mówiąc o języku sam nie podważa tego, co mówi⁵³? Mówienie o sprowadzaniu języka do codziennego użycia jest przecież mówieniem o niczym, trudno je nazwać opisem. Nie ma „gry językowej o języku” – taka gra byłaby w najwyższym stopniu obracaniem się języka na jałowym biegu. Wittgenstein zdaje się nie mieć wątpliwości: „Gdy rozprawiam o języku (o słowie, zdaniu itd.), to *muszę* [podkr. L. R.] mówić językiem życia codziennego”⁵⁴. Nie ma zatem żadnej możliwości stworzenia „filozofii wyższego rzędu”. Metafizyka istnieje jedynie jako pewien „pozór codziennego języka”. Sprowadzenie słów do

⁵⁰ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1, Warszawa: Książka i Wiedza 1962, s. 469.

⁵¹ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku*, s. 631.

⁵² K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, s. 472.

⁵³ Zob. R. Read, *Marx and Wittgenstein on Vampires and Parasites*, s. 256.

⁵⁴ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 120.

codziennego użycia nie jest więc w rzeczywistości przechodzeniem z jednego poziomu języka na drugi, gdyż nie ma takich poziomów. Nie ma żadnego powrotu, gdyż cały czas byliśmy w tym samym miejscu, bezskutecznie próbując nadać znaczenie słowom i zacierając w ten sposób „silnik języka”.

Najważniejsze dla nas aspekty rzeczy ukrywa przed nami ich prostota i codzienność. (Nie można czegoś zauważyć – bo ma się to stale przed oczami.) Człowiek wcale nie zwraca uwagi na właściwe podstawy swych badań, chyba że kiedyś właśnie *to* go uderzy. Czyli: nie zwracamy uwagi na to, co raz dostrzeżone najsilniej rzuca się w oczy⁵⁵.

Chodzi więc tu jedynie o *dostrzeżenie*, dzięki przejrzystej ekspozycji, że metafizyczne użycie języka jest „filozoficznym urojeniem”⁵⁶. Dostrzeżenie tego, pozwoli wyzwolić nam się z iluzji, całkiem pojętej, że można używać słów poza kontekstem ich użycia, czyli poza grą językową. A ćwiczenie to, ową terapię, każdy musi przeprowadzić na własną rękę. Krytyka metafizyki Wittgensteina nie jest skierowana przeciwko tajemniczemu wrogom języka, którzy pragną zniszczyć potoczny językowy dobrobyt. Okazuje się, że krytyka Wittgensteina, tak jak krytyka Marksa – ale i Kanta, Foucaulta i innych – jest krytyką nas samych.

Marksa często przedstawia się jako głosiciela *prawdziwej teorii* kapitalizmu w ekonomii politycznej. A zatem pytanie, które zadaliśmy Wittgensteinowi, można zadać także jemu – z jakiej pozycji wygłasza owe prawdy? Jeśli każda świadomość jest zniekształcona ideologicznie, to jego słowa podważają własne podstawy. Jak jednak starałem się pokazać wyżej, można spojrzeć na koncepcję Marksa jako na pewną terapię. Nie ogłasza on prawd na temat ekonomii politycznej kapitalizmu, jego filozofia nie jest teorią, ale wyrasta z pewnej praktyki krytycznej, którą w jednym z listów Marks nazywa „reformą świadomości”⁵⁷. Status teorii u Marksa jest problematyczny, gdyż jest ona możliwa tylko o tyle, o ile staje się *praktyką*. A stanie się praktyką zależy od powodzenia leczenia – wyzwolenia się od alienującego złudzenia, że świat kapitalizmu jest światem obcym i niezależnym od nas. A zatem nie ma tu teorii, która w byłaby obrazem rzeczywistości opi-

⁵⁵ Ibidem, § 129.

⁵⁶ Ibidem, § 38.

⁵⁷ K. Marks, *Listy z „Deutsch-Französische Jahrbücher”*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 419.

sanym przez „obiektywnego” obserwatora⁵⁸ – jest tylko pokazanie, że istnieją inne możliwości ułożenia relacji na społecznej mapie współczesnego świata.

Jeśli więc lektura Wittgensteinowska Marksa polegałaby na spojrzeniu na jego koncepcję jako *terapię*, której celem jest porzucenie złudzeń alienacji, to Marksowska lektura Wittgensteina byłaby spojrzeniem na Wittgensteinowską terapię w kategoriach emancypacyjnych. Wyraźnie taką drogę wskazuje Ferruccio Rosii-Landi, dla którego Wittgensteinowska krytyka języka jest „krytyką alienacji językowej”. W tym sensie „powrót” do codziennego użycia języka zawiera moment wyzwolenia. Emancypacja Wittgensteinowska polegałaby na tym, że język przestaje być obcym bytem blokującym naszą możliwość wyrażania siebie. Wyraźnie więc także Marks pomaga nam zrozumieć Wittgensteina.

Lotar Rasiński



⁵⁸ Por. G. Kitching, *Introduction*, w: G. Kitching, N. Pleasants (ed.), *Marx and Wittgenstein*, s. 4-5.