

Piotr Graczyk  
**Platon i Marks czyli o antyfilozofii jako  
nieusuwalnym aspekcie myślenia**

Zestawianie filozofii Platona i filozofii Marksa wydaje się, na pierwszy rzut oka, przedsięwzięciem scholarskim i jałowym, a to ze względu na dzielące tych dwóch myślicieli historyczne otchłanie. Żyli w innych epokach, w innych warunkach i w innych środowiskach społecznych; myśleli o innych rzeczach i w inny sposób. Jednak zestawienie tych dwóch autorów stać się może okazją do przyjrzenia się raz jeszcze – śladem takich myślicieli jak György Lukacs<sup>1</sup>, Louis Althusser<sup>2</sup> czy, na gruncie polskim, Marek Siemek<sup>3</sup> – relacjom między pisarstwem Marksa a filozofią, której symbolem jest Platon. Chociaż możliwe, że również

---

<sup>1</sup> Por. G. Lukacs, *Historia i świadomość klasowa*, przeł. M. J. Siemek, Warszawa 1988.

<sup>2</sup> Por. L. Althusser, *W imię Marksa*, przeł. A. Ostolski, Warszawa 2009.

<sup>3</sup> Por. M. J. Siemek, *Lukacs – marksizm jako filozofia*, w: Tenże, *Wolność, rozum intersubiektywność*, Warszawa 2002.

w pismach Platona pojawia się napięcie podobne do tego, jakie zarysować chciałbym między Marksem a filozofią – że w nich również myślenie antyfilozoficzne siłuje się z filozofią *in statu nascendi*.

Teza, którą będę rozwijał, głosi: od Sokratejskich początków jest w filozofii coś antyfilozoficznego, pewnego rodzaju nakierowany na własne praktyki patos podejrzliwości, rozdwajające się dążenie, które samo siebie bierze za cel ataku. Filozofowie zawsze podejrzewali, że stawiają pytania w sposób, który prowadzi do zafałszowanych z zasady odpowiedzi. Arystoteles w *Protreptikosie* stwierdza, że „zastanawianie się nad tym, czy powinniśmy filozofować czy nie” wchodzi w zakres filozofowania<sup>4</sup>. Na licznych przykładach z historii filozofii pokazać można, jak ważnym aspektem filozofowania było podważanie pytania filozoficznego jako takiego, kwestionowanie źródła i prawomocności filozofii w ogóle, a nie tylko podważanie poszczególnych odpowiedzi albo poszukiwanie lepszych pytań. A zatem pytać o relację Platona i Marksa może też znaczyć: pytać o prawomocność postawy filozofującej.

Kluczowy współczesny przykład myśli skupiającej się na tym pytaniu (jak również przykład związanych z tym paradoksów) stanowi twórczość Wittgensteina, w obu jej głównych postaciach („wczesny” i „późny” Wittgenstein). Antyfilozoficzność Marksowską warto rozpatrywać w kontekście Wittgensteinowskiej *praxis* myślowej, co przynieść może zresztą zyski obu stronom tego zestawienia, to znaczy ulepszyć zarazem interpretację myśli Marksa jak

---

<sup>4</sup> Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, fr. 6 (Düring), przeł. K. Leśniak.

i Wittgensteina<sup>5</sup> – sprawić, że staną się one pod pewnymi względami przydatniejszym narzędziem myślenia. Wittgenstein zmarksizowany – to znaczy czytany z perspektywy teoretycznej praktyki marksowskiej – traci cechy banalistycznie zdroworozsądkowe, przestaje być filozofem „zwykłości” i potoczności, oddala podejrzenia o naturalizm (o jakie posądza jego późną twórczość polski tłumacz *Traktatu* i *Dociekań* Bogusław Wolniewicz<sup>6</sup>) i fatalizm. Marks zwittgensteinizowany – to jest interpretowany przez pryzmat działań (anty-)filozoficznych Wittgensteina – traci pozory dogmatycznego teoretyka praw historycznych albo despotycznego reformatora ludzkości w imię wyrozumowanego, abstrakcyjnego ideału społecznego.

Zacznijmy od prostego stwierdzenia faktu: Marks nigdy nie był filozofem akademickim. Napisał co prawda za młodu dysertację doktorską o filozofii starożytnej (*Różnice między demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody*)<sup>7</sup>, jednak jego kariera uniwersytecka pozostała w sferze niezrealizowanych planów; kiedy jego przyjaciela i opiekuna naukowego, Bruno Bauera, wyrzucono z akademii z powodów politycznych, Marks, radykalniejszy politycznie od Bauera, stracił szansę, aby zostać niemieckim profesorem. W ten sposób znaczące stwierdzenie, od którego Leszek

---

<sup>5</sup> Coś podobnego sugeruje autor antologii tekstów poświęconych zestawieniu Marksa i Wittgensteina, G. Kitching (por. *Marx and Wittgenstein. Knowledge, Morality and Politics*, red. G. Kitching, N. Pleasants, London 2002).

<sup>6</sup> B. Wolniewicz, *Wstęp. O Dociekaniach*, w: L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. XVI-XXI.

<sup>7</sup> K. Marks, *Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody*, przeł. I. Krońska, Warszawa 1966.

Kołąkowski rozpoczyna swoją książkę o głównych nurtach marksizmu: „Karol Marks był filozofem niemieckim”<sup>8</sup> nigdy nie było rzeczywistością w sensie instytucjonalnym.

Ale to nie ten sam w sobie kontyngentny fakt rozstrzyga o jego stosunku do filozofii: istotniejsze jest to, że jego twórczość nabrała szybko cech antyfilozoficznych. Marks nie był po prostu filozofem, który tworzył poza akademią – był antyfilozofem. Jego twórczość i działalność lokuje się w świadomej i zdeklarowanej opozycji do działalności umysłowej jaką jest filozofia, której apogeum Marks widział w heglizmie. Słynna jedenasta teza z *Tez o Feuerbachu* głosi, jak wiadomo: „Filozofowie rozmaicie tylko *interpretowali* świat, chodzi jednak o to, aby go zmienić”<sup>9</sup>. Ta zmiana świata kojarzyć się może z *dictum*, jakie znaleźć można w *Dociekaniach filozoficznych* Ludwiga Wittgensteina: „cały sposób patrzenia trzeba obrócić wokół sworzni naszej prawdziwej potrzeby”<sup>10</sup>.

Co rozumiem tutaj przez antyfilozofię? Chciałbym zaproponować szerokie rozumienie tego terminu, dla którego punktem wyjścia uczynić można fragment wspomnianej już wyżej Arystotelesowskiej *Zachęty do filozofii*. Stagiryta stwierdza wprawdzie, że myślenie o tym, czy należy filozofować samo należy już do zakresu filozofii: zawsze gdy myślimy to już płyniemy po akwenu filozofii, nie ma momentu, w którym stalibyśmy na brzegu zastanawiając się czy wskoczyć do wody. Inaczej mówiąc nie ma metafilozofii,

<sup>8</sup> L. Kołąkowski, *Główne nurty marksizmu*, Warszawa 2009, s. 5.

<sup>9</sup> K. Marks, *Tezy o Feuerbachu* w: K. Marks, F. Engels, *Dziela* (dalej MED), tom 3, Warszawa 1961, s. 8.

<sup>10</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, fr. 108, dz. cyt., s. 71.

lecz sama filozofia jest już metafizyką. Jednak – również z tego powodu – odpowiedź na pytanie „czy filozofować?” musi być twierdząca. Uderzające uzasadnienie tej odpowiedzi znajdujemy w dalszym fragmencie *Proteptikosu* w którym przeczytać można, że:

Spośród myśli te są wolne, które mogą być wybierane dla nich samych (δὲ αὐτὰς αἰρεταί), natomiast te, które prowadzą do wiedzy dotyczącej czegoś innego, są podobne do niewolnic. To co ma cel w sobie przewyższa zawsze to, co służy jako środek do czegoś innego, a to co jest wolne przewyższa to, co nie jest wolne<sup>11</sup>.

Widać tutaj w załączku całą późniejszą arystotelesowską apoteozę teorii. Filozofia to dla Arystotelesa działalność polegająca na myśleniu autotelicznych myśli. Uzupełniając tę koncepcję o pojęcie samokontemplującego się boga – pierwszego poruszyciela świata, otrzymujemy coś w rodzaju teologii autotelicznej teorii. Filozof uczestniczy w boskości przez uskutecznianie autotelicznych aktów myślowych, które przynależą do nauk uszeregowanych hierarchicznie, z filozofią na czele hierarchii. Każde poznanie naukowe, o ile posiada ten moment kontemplacyjny – tożsamy z autotelicznością, będący myślą myślaną dla niej samej – staje się częścią boskiego bytu, wykracza poza rzeczywistość zmysłową ku boskiemu źródłu istnienia. Poszczególne nauki są jakby częściami myślenia boga,

<sup>11</sup> Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, fr. 25 (Düring), przeł. K. Leśniak.

które wobec rzeczywistości zmysłowej, a więc złożonej, składającej się z elementu formalnego i materialnego, pełni funkcję nadrzędną – jest jej czynną stroną, formą, tożsamą z celem i będącą zarazem ruchem urzeczywistnienia tego celu, entelechią. Stąd aktualizowanie i ulepszanie teorii – de facto nigdy do końca niedokonana praca usuwania aporii i porządkowania wiedzy – jest najwyższą dostępną dla człowieka formą partycypowania w boskości, w źródłowym i centralnym ruchu syntetyzującym rzeczywistość jako taką.

Przy okazji ukazuje się bliskość kontemplacji i polityki. Kontemplacja – działalność teoretyczna – jest władzą ustawodawczą i zarazem władzą wykonawczą rzeczywistości zmysłowej ale także wszelkiego myślenia instrumentalnego, służącego innym celom niż samo myślenie. Myśli służące jakiejś innej sprawie niż one same – na przykład, te którą są częścią jakichś pozamyślowych całości – mogą mieć jedynie status służebny wobec filozofii, która wyobrazona zostaje tym samym na podobieństwo właściciela niewolników, uogólnionego arystokraty albo obywatela πόλις, oddającego się czasowi wolnemu, σχολή (i w rzeczywistości jest właśnie wolnością bezpośrednich albo pośrednich właścicieli niewolników, jakimi byli obywatele πόλις od pracy fizycznej i zmysłowego niezaspokojenia). To „niepróżnujące próżnowanie” samo w sobie jest ruchem zmierzającym w stronę doskonałości, w stronę bytu boga, poruszyciela świata: stanowi bowiem część boskiego samooglądu.

Inaczej mówiąc filozofia zapisuje, a wyjątkowo czystych (wolnych od wszelkiej instrumentalności) momentach kontemplacji wprost uczestniczy w akcji powoływania świata do istnienia; myśli które utrwała są zapisami obrotów

rzeczy samej. Pojęcie zapisu wydaje się tu o tyle ważne, że uzyskuje ono systemowy sens w traktacie *O duszy*: formy składające się na hierarchię bytową świata wprost zapisują się we wrażliwej materii intelektu biernego, który Arystoteles przyrównuje do niezapisanej tablicy<sup>12</sup>.

Ten fakt, że Arystoteles włącza zapis do istoty eidezy, stanowi o istotnej różnicy między klasyczną filozofią filozofii – przez którą rozumiem tutaj arystotelesowską wykładnię myślenia – a jej wstępną, platońską fazą. Jednym z najważniejszych motywów filozofii Platona stanowi bowiem krytyka pisma. Filozofia – jak czytamy choćby w *Fajdrosie* – jest dla Platona przede wszystkim procesem wychowawczym i autowychowawczym, jest pewną działalnością nastrajającą duszę na odbiór prawdy, będącej raczej swego rodzaju wydarzeniem transcendencji niż jedynie biernym odwzorowaniem porządku świata (ani nawet uczestnictwem w takim skądinąd istniejącym porządku).

Wydarzenie, jakim jest Platońska prawda (moment filozoficznego olśnienia) może być, co prawda, aluzyjnie przedstawione w formie literackiej, ale to przedstawienie nie ma wartości samo w sobie; w *Fajdrosie* Platon porównuje zapisywanie filozofii do uprawiania „ogródków Adonisa”<sup>13</sup>. Mamy tu do czynienia ze swego rodzaju krótkotrwałą chwałą pisarską, podobną może do sławy jaka była udziałem jednego z bohaterów *Ucztę*, dramatopisarza Agatona (inną jednak od gorzkiej mądrości Arystofanesa, takiego jaki przedstawiony został w *Uczie*). Filozofia zapisana staje

<sup>12</sup> Arystoteles, *O duszy* 430a.

<sup>13</sup> Platon, *Fajdros* 276b.

się pewną grą literacką i umiera razem z zainteresowaniem publiczności, którą udaje się jej poruszyć.

Akces do filozofii jako działalności życiowej oznacza automatycznie dystans do tego rodzaju gier literackich – na rzecz kultu pewnego rodzaju pozaosobowej i pozazyciowej dziedziny, która wydaje się raczej udaremniać niż wspierać próby swojego uchwycenia w postaci pewnego zbioru twierdzeń, O ile bowiem filozofia – jako poznanie prawdy – jest u Platona drogą do olśnienia, to szczególnie ważną rolę na tej drodze odgrywają sprzeczności logiczne, a więc sytuacje w której równocześnie uznawane za prawdziwe twierdzenia lub zbiory twierdzeń na temat rzeczywistości okazują się niekoherentne. Ten motyw sprzeciwia się wizji systematycznej, wielopokoleniowej pracy poznawczej, ejdezy Arystotelesowskiej, której zadaniem jest między innymi gromadzenie zbiorów twierdzeń prawdziwych i dbanie o ich niesprzeczność. Bóg Arystotelesa myśli rzeczywistością, a teoria filozoficzna stanowi zapis tego myślenia. Bóg Platona sabotuje wszelkie próby zapisania go – czy raczej zapisania tego, co jest doświadczeniem jego spotkania, olśnieniem filozoficznym – w formie spójnej logicznie teorii. Jest tak, jakby według Platona – a przynajmniej według niektórych jego dialogów – rzeczywistość mogła traktowana jako coś, co zapisać można w postaci linearnego i spójnego logicznie, to znaczy niesprzecznego, dyskursu jedynie na niższym poziomie świadomości, a mianowicie w dziedzinie opinii, którą opuścić należy, wstępując na drogę filozofii. Nigdzie nie widać tego tak wyraźnie jak w *Parmenidesie*. Są też jednak w korpusie pism Platona momenty wyraźnie wprowadzające model arystotelesowski, najważniejszym przejawem tej tendencji jest *Timajos*.



Przez antyfilozofię rozumiem więc w tym tekście refutację modelu arystotelesowskiego – myśl odrzucającą samoapoteozę teorii. Co ciekawe, wydaje się, że wbrew temu, czego można by oczekiwać, Kantowski „przewrót kopernikański” nie stanowi pod tym względem decydującej cezury. W Kantyzmie moment syntezy rzeczywistości przesunięty zostaje jedynie do wnętrza podmiotu transcendentального. O ile Arystotelik myśli dosłownie rzecz samą – podłącza się do siatki pojęć stanowiącej aktywny rdzeń rzeczywistości – o tyle kantysta w sposób autoteliczny myśli transcendentálne poznanie – podłącza się do siatki pojęć stanowiących jedynie możliwy, uniwersalny sposób pojmowania rzeczywistości, której samo istnienie przestaje być jego sprawą (ten brak dostrzega w XX wieku Heidegger, próbując filozofii, która na platoński, apofatyczny sposób próbuje przebić się do istnienia, odmiennego od każdej z treści rzeczywistości – co ciekawe podobną konstatację i podobną tęsknotę do tego co nieprzedmiotowe ale zarazem najważniejsze znaleźć można również w *Traktacie* Wittgensteina).

We wczesnej filozofii Wittgensteina temat formy logicznej traktowany jest nadal zgodnie z arystotelesowskim modelem teorii (w wersji kantowskiej: transcendentálna forma nie dotyczy samego świata lecz poznania) – tyle, że sama forma również okazuje się w końcu tym, co apofatyczne i w związku z tym twierdzenia jej dotyczące należy odrzucić na podobieństwo wykorzystanej do wejścia na wyższy poziom drabiny. Zmieni się to dopiero w późnej filozofii Wittgensteina, gdy miejsce formy językowej zajmą gry językowe, niedefiniowalne – to znaczy nieograniczenie różnorodne (połączone jedynie przez „podobieństwa rodzinne”)

konteksty użycia słów o lokalnym i temporalnie ograniczonym zasięgu. Ale Wittgenstein nie był pierwszym, który uznał, że słowa nie odwzorowują formy świata, a co najwyżej modyfikują ludzkie zachowania w ramach pewnych większych, ruchomych układów.

Za wzorcową deklaracją niearystotelesowskiego rozumienia myślenia mogą być bowiem uznane Marksowskie *Tezy o Feuerbachu*. Najczęściej przywoływana jest teza ostatnia, ale przyjrzyjmy się zawrotnie zagęszczonej pierwszej tezie, zawierającej coś w rodzaju skróconego wykładu historii filozofii:

Głównym brakiem wszelkiego dotychczasowego materializmu – nie wyłączając feuerbachowskiego – jest to, że przedmiot, rzeczywistość, zmysłowość, ujmował on jedynie w formie obiektu, czyli postrzeżenia (*Anschauung*), nie zaś jako ludzką działalność zmysłową, praktykę, nie subiektywnie. To sprawiło, że stroną czynną, w przeciwieństwie do materializmu, rozwijał idealizm – jednak tylko w sposób abstrakcyjny, ponieważ idealizm, rzecz jasna, nie zna rzeczywistej, zmysłowej działalności jako takiej. Feuerbachowi chodzi o przedmioty zmysłowe, rzeczywiście różne od przedmiotów myślowych, samej jednak działalności ludzkiej nie ujmuje on jako działalności *przedmiotowej*.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> MED, t. 3, dz. cyt., s. 5.

Tę skróconą historię filozofii rozwinąć można, posługując się rozróżnieniami wprowadzonymi wyżej w tym tekście. O ile u Arystotelesa poznanie działa na zasadzie *tabula rasa*, jest biernym zapisem czynnego działania formy syntezującej świat, to wszelka dotychczasowa metafizyka materialistyczna, odrzucając pierwiastek ponadzmysłowy, powtarza Arystotelesowski model poznania: teoria jest biernym odzwierciedleniem działania czynnej siły syntetyzującej rzeczywistość – w tym wypadku materii. Filozofia nadal bezwiednie traktuje sama siebie jako zapis myśli boga, który jednak interpretowany jest w tego rodzaju metafizycznym materializmie jako obiektywna zmysłowość, jako zbiór zmysłowo poznawalnych przedmiotów poznania (postrzeżeń).

W idealizmie – co znaczyć tu może: u Kanta i takich jego następców jak Fichte – siła syntetyzująca rzeczywistość jako poznawalną umieszczona zostaje w podmiocie, ale teoria nadal traktowana w niej jest jako zapis mechanizmu syntetyzującego rzeczywistość.

W przypadku idealizmu typu Heglowskiego, rzeczywistość ujmowana jest jako duchowa, to znaczy już w swojej konkretnej, społecznej, gospodarczej i politycznej postaci historycznej. Nadal jednak siłą, która włada tą rzeczywistością są według Hegla pojęcia (czy wręcz Pojęcie zawierające w sobie całokształt procesu historycznego), co gwarantuje filozofii centralne miejsce w całym procesie.

Co prawda trzeba powiedzieć że jest to miejsce, które według Hegla filozofia zajmuje dopiero *post festum*: ptak Minerwy wylatuje o zmierzchu, „filozofia przychodzi zawsze

za późno”<sup>15</sup>. Historia kształtuje swoje formy – a może raczej gry językowe – w procesie dialektycznym, a więc wykorzystującym siłę sprzeczności immanentnych pojęciu (zasadzie poznawczej, podmiotowi ujętemu jako zmieniający się), które wcielając się w zmysłowe formy posługuje się (oczywiście „chyttrze”) siłami kultury, prawa, polityki, sztuki itd. Dopiero rezultat tych konfliktów wewnętrznych pojęcia jest w stanie usystematyzować filozofia, będącą myślowym ujęciem własnej epoki dokonany z perspektywy jej zamknięcia. Nadal jednak tym, co uchwytytuje filozofia, jest rdzeń syntetyzujący formę świata albo formę ”Ducha” czyli w późniejszym i skromniejszym ujęciu hermeneutycznym: kultury.

Tymczasem według Marksa język niczego nie odzwierciedla, ani też nie jest niczym z założenia centralnym, albo przeciwstawnym wobec pozostałych czynników historycznych. Język jedynie uczestniczy w „działalności ludzkiej”, którą Marks nazywa „przedmiotową”. Jest to bardzo interesujące, choć niezmiernie skrótowe sformułowanie. Ludzie wytwarzają przedmioty. To prawda banalna, ludzie produkują różne przedmioty, stoły i karabiny. Ale może to też znaczyć: ludzie wytwarzają przedmiotowość, sprawiają, że pewne zjawiska rozumiane, traktowane i używane są jako przedmioty. Samo pojęcie przedmiotu jest jednym z takich wyprodukowanych w ramach „działalności ludzkiej” przedmiotów: w różnych językach i kulturach może być ono zresztą rozumiane i używane w rozmaity sposób, jego filozoficzne użycie w ramach historii filozofii europejskiej

---

<sup>15</sup> G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 21.

jest tylko jednym z wielu. Rzecz w tym, że wszystko z czym człowiek ma do czynienia zostało wyprodukowane w ramach aktów „działalności ludzkiej”.

Marks podkreśla, że działalność produkująca przedmioty (i przedmiotowość) ma charakter ludzki. Ten nacisk na antropogeniczny charakter wszelkiej przedmiotowości charakterystyczny jest dla wczesnej twórczości Marksa. Różnica między filozofią „młodego” i „starego” Marksa nabrała szczególnego znaczenia w sześćdziesiątych latach XX wieku. Zwłaszcza z perspektywy ukształtowanej przez francuski strukturalizm filozofii Louisa Althussera, przeciwstawiającego się wykładni Lukacsowskiej z okresu *Historii i świadomości klasowej*, myśl młodego Marksa wydaje się skażona pewnego rodzaju antropologicznym czy nawet antropocentrycznym przesądem, który podminowuje jej materializm swego rodzaju eschatologiczną religijnością, zaczerpniętą z heterodoksyjnych prądów wielkich monoteizmów. Centralną rolę w tej filozofii, wciąż nie dość wyemancypowanej spod wpływów Hegla, a co ważniejsze również Feuerbacha, byłoby pojęcie alienacji. Istota gatunkowa człowieka cierpi na alienację swoich sił pod wpływem kapitalizmu, rewolucja miałaby być aktem eschatologicznego wyzwolenia żywej pracy ludzkiej spod tyranii martwych sił kapitału.

Tego typu, nieco złośliwe streszczenie religijnego rysu wczesnej myśli Marksa nie wyczerpuje oczywiście potencjalnych możliwości zawartych w jego koncepcjach, tego Althusser nie twierdzi – jednak rzeczywiście coś jest tu na rzeczy: w przypadku młodego Marksa mamy do czynienia ze swoistą ateistyczną eschatologią. Pod tym

względem zbudować można paralelę między młodym Marksem a wczesnym Wittgensteinem. Co prawda jeśli chodzi o pogląd na temat języka, a tym samym interpretację sensu działalności teoretycznej, już młody Marks – korzystający zresztą pod tym względem z odkryć Hegla (dla którego język jest częścią historycznie względów układów kulturowo-ekonomiczno-politycznych), ale odrzucający myśl o pojęciowym fatum działającym w historii – stoi na tej samej pozycji co późny Wittgenstein. Jednak łączy go z wczesnym Wittgensteinem wizja pewnego rodzaju aktu wyzwolicielskiego – „odrzucania drabiny” (w tym wypadku: jakubowej drabiny dziejów jako realizacji nadzmysłowego rozumu). Za jednym zamachem robotnicy mogą pozbyć się krępujących ich działania historycznych łańcuchów. Co prawda nie za sprawą czynu teoretycznego, ale rewolucyjnego – jednak jest on równie centralny i sięgający do sedna rzeczywistości ludzkiej, co gest wczesno-wittgensteinowski, który z tej perspektywy wydawać się może przywiązany do wizji znanej z *Protreptikosu*, a mianowicie wizji filozofii jako autotelicznej działalności ludzkiej (tylko że w tym wypadku praktycznej a nie teoretycznej, rewolucyjnej a nie kontemplacyjnej), która umieszcza człowieka w centrum sił rządzących światem.

Alternatywa antyhumanistyczna zaproponowana przez Althussera grzeszy co prawda wiarą w jakąś abstrakcyjną naukowość, która daje teoretykowi marksistowskiemu kompetencje specjalisty od historii, społecznego terapeuty podobnego do freudowskiego albo raczej lacanowskiego psychoanalityka, o czym przeczytać można w kryptycznym

tekście *O stosunku Marksa do Hegla*<sup>16</sup>. Filozofii, pisze tam Alhusser, nie należy likwidować, ale trzeba przekształcić ją na wzór psychoanalizy, tak by jej nieświadomość – bezosobowy proces historyczny, który do tej pory rządził jej pojęciami – stał się sterowalny. Z tej perspektywy Alhusser czytał późną twórczość Marksa.

Jednak zamiast technokratycznego, breźniewowskiego z ducha Alhusserianizmu zaproponować można Wittgensteinowskie odczytanie późnej filozofii Marksa. W *Dociekaniach filozoficznych* jednorazowy, rewolucyjny akt odrzucania filozofii przez dowiedzenie niewypowiedzalności formy (i tym samym niewypowiedzalności dowodu na jej niewypowiedzalność) zastąpiony został przez szereg doraźnych terapii, który można przerwać w każdym momencie: „właściwym odkryciem jest takie, które pozwoli mi przerwać filozofowanie kiedy tylko zechcę”<sup>17</sup>. Narzędziem tych terapii jest analiza gier językowych – czyli większych układów różnego rodzaju działań i mechanizmów, w których pojawiają się tendencje do fetyszyzowania pojęć, to jest traktowania ich jako samodzielnych czynników oddziałujących na rzeczy, a w związku z tym pojawia się możliwość postawy teoretycznej w sensie Arystotelesa.

Podobnie w przypadku późnej filozofii Marksa – do której zaliczyć można przede wszystkim *Kapitał* wraz z większością jego niedonoszonego młodszego

---

<sup>16</sup> L. Alhusser, *O stosunku Marksa do Hegla*, przeł. M. Siemek, w: „Człowiek i Światopogląd”, 1972 nr 6 (83).

<sup>17</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., s. 78.

rodzeństwa – propozycję aktu odwracającego historię alienacji gatunku ludzkiego zastępuje znużona analiza gier językowych kapitalizmu.

Nie znaczy to, że pojęcie ludzkości już się w tych analizach nie pojawia, przeciwnie, kategoria „ludzi” przeciwstawionych „rzeczom” jest strategicznym odróżnieniem w analizie centralnego fenomenu gier kapitalizmu: pojęcia towaru. W nim skupia się cały fetyszystyczny charakter kapitalistycznych stosunków. Żeby to pokazać Marks sięga w pewnym momencie po intrygujący chwyt literacki: oddaje głos towarom.

Gdyby towary mogły przemawiać, powiedziałyby: nasza wartość użytkowa interesuje zapewne człowieka, nie dotyczy nas jednak jako rzeczy. Jako rzeczy dotyczy nas to, że posiadamy wartość. Świadczy o tym nasz ruch jako rzeczy-towarów. Odnosimy się do siebie nawzajem tylko jako wartości wymienne.<sup>18</sup>

W ten oto sposób przemawia „dusza towaru”. Co więcej: wydaje się że doskonale wszyscy słyszymy ten głos i musimy się z nim liczyć – w świecie w jakim żyjemy. Bardzo źle wyszlibyśmy na próbie ignorowania tego głosu. I tym właśnie jest fetyszyzm towarowy: nie błędem poznawczym, iluzją, ale obiektywną sytuacją komunikacyjną, funkcjonowaniem pewnego języka w ramach pewnego układu znaczeń i sił. W kapitalizmie mamy do czynienia

---

<sup>18</sup> K. Marks, *Kapitał*, t. 1, red. P. Hoffman, Warszawa 1956, s. 88.



z obiektywną sytuacją, w której towary mają duszę i przemawiają własnym głosem a ludzie podporządkowują się ich rozkazom.

Nie znaczy to jednak, że język jakim mówią towary i osobowość jaką zyskują (pozbawiając zarazem zdecydowaną większość swoich wytwórców jakiegokolwiek indywidualności – spychając ich niejako w anonimowość, niemotę i czysto instrumentalną przedmiotowość) są czymś zafałszowanym albo sprzecznym z naturą, co trzeba odrzucić jednym gestem – teoretycznym albo praktyczno-rewolucyjnym – aby stanąć w prawdzie i znaleźć się w świecie „rzeczywistych” sił.

Rozumieć to można zupełnie inaczej: szereg gier językowych w jakich uczestniczą ludzie w ramach kapitalistycznych form gospodarowania wytwarza sytuację w którym język jakim mówią rzeczy i jakiemu posłuszni są ludzi przybiera formę towarową. To znaczy: żeby cokolwiek zaistniało w świecie rządonym przez formę towaru, żeby nastąpiła produkcja na skalę społeczną, rzecz wyprodukowana musi przybrać formę towaru, to jest wejść w skomplikowany proces wymiany, to jest uniwersum gier rządzące się własnymi „prawami” – wciąż ewoluującymi i cząstkowymi „prawami” wartości, to jest w pewien sposób wyreżyserowanymi i utrwalonymi przez społeczną rutynę praktykami gospodarczymi, Ale w innym układzie rzeczy, przy innej grze – ten język ulegnie zmianie. Można sobie wyobrazić świat, w którym ludzie, na przykład, w skali globalnej ograniczają emisję gazów cieplarnianych, albo produkują szczepionkę na dokuczliwe dla całej ludzkości choroby bez pośrednictwa formy towarowej, ale bardziej

bezpośrednio, dla osiągnięcia innego rodzaju celów niż te, które narzucane są przez towarowość świata.

Są to formy myśli mające społeczny, a więc obiektywny walor dla stosunków produkcji *tego historycznie określonego* społecznego sposobu produkcji, jakim jest produkcja towarowa. Cały mistycyzm świata towarów, cała ta mgła tajemniczości i czarów otaczająca produkty pracy w produkcji towarowej pierzchnie więc od razu, gdy przejdziemy do innych form produkcji<sup>19</sup>.

I dalej:

Ukształtowanie społecznego procesu życiowego, czyli materialnego procesu produkcji, wtedy dopiero zrzuci z siebie zasłonę z mistycznych mgieł, gdy stanie się dziełem swobodnie zrzeszonych ludzi i znajdzie się pod ich świadomą, planową kontrolą – co jednak wymaga takiej materialnej podstawy społeczeństwa, czyli szeregu materialnych warunków bytu, które ze swojej strony są wytworem długiego i bolesnego rozwoju dziejowego<sup>20</sup>.

Kapitalizm to długa i skomplikowana historia nawarstwiania się i interferowania pewnych gier językowych. Ich fetyszyzacja oznacza wiarę w ich naturalny i niezmienny

---

<sup>19</sup> Tamże, s. 81.

<sup>20</sup> Tamże, s. 85.

charakter, Ta wiara wytwarzana jest mocą ich funkcjonowania, ale nie wystarczy brak wiary, aby przestały one działać – przeciwnie, nie musimy mieć na ich temat żadnej opinii, tak jak nie musimy mieć żadnych opinii na temat istoty języka, a jednak uczestniczyć w rozmaitych czynnościach językowych, w grach.

Chodzi jednak o to, aby je zmienić. Słowa nie odzwierciedlają rzeczywistości, ale dokonywać mogą drobnych, stopniowych zmian w funkcjonowaniu rzeczy. Opowiadanie o tych stanach rzeczy przy użyciu nowych słów i proponowanie zmian może być zadaniem, do którego używa się języka unikającego pokusy filozoficznego samoubóstwienia teorii.

Co prawda również pojęcie gry łatwo może ulec fetysyzacji. Stać się – przed czym przestrzegał Wittgenstein – czymś w rodzaju „nad-pojęcia”<sup>21</sup>. Wydaje się, że arystotelesowski model filozofowania polega na bezustannym fetysyzowaniu wytworów teorii. Również z antyfilozoficznych wskazówek późnego Wittgensteina czyni się użytek akademicki – traktuje się je jako teorie, obraca się nimi niczym walutą filozoficzną. Czy można – i czy trzeba – temu zapobiegać? Czy ktoś, kto podąża za uwagami późnego Wittgensteina powinien się domagać rozwiązania fakultetów filozoficznych?

Nie wydaje się to konieczne. Filozofia nie musi traktować samej siebie jako miejsca dostępu do narracji boskiej. Może natomiast traktować samą siebie jako narrację literacką. I tutaj wracamy do punktu wyjścia filozofii, to znaczy do Platona – do wyobrażenia tekstów filozoficznych jako „ogródków Adonisa”.

<sup>21</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt, s. 68.

Teksty filozoficzne byłyby z tej perspektywy tym samym co teksty literackie: pewnymi doraźnymi i lokalnymi interwencjami w życie społeczne, korzystającymi z istniejących w grach językowych środków i sił, wzbudzającymi ograniczone zainteresowanie, może częściej niepokój albo dyskomfort u swoich odbiorców. Proponującymi zmiany, szkicującymi fikcyjne scenariusze i fabuły nierozegranych nigdy gier, albo tylko bawiącymi się możliwościami, jakie się w ich gąszczu pojawiają – a więc realizującymi na jakimś abstrakcyjnym poziomie możliwość gry wpisaną w język. Być może tekstami pytyjskimi – niezrozumiałymi nawet dla siebie, rządzonymi namiętnościami i odruchami nieprzejrzystymi i trudnymi do zaklasyfikowania. Niekiedy denerwującymi, jak bąk latający nad miastem, niekiedy śmiesznymi, jak kapliczka z twarzą sylena. Niewyczerpywalnymi w swojej różnorodności.

Czy jednak ich siła nie będzie w końcu polegała na tym, że ewokują one coś, co wyżej, pisząc o filozofii Platona, prowizorycznie, nazwałem „filozoficznymi olśnieniami”? A więc jednak – przeczuciami, że sprawy mają się tak-a-nie-inaczej i że słowa pełnią w tym przeczuciu rolę rewelatorską – że odsłania się za nimi coś, co nazwać trzeba prawdą, stanem rzeczy niezależnym od ludzkich gier? Nawet jeśli miałyby to być prawda o ostatecznym i nieodwołalnym braku związku między ludzkim porządkiem języka a nieludzkim porządkiem świata?

Nie wydaje mi się, aby ten paradoks mógł kiedykolwiek zniknąć z horyzontu językowej działalności społeczeństw ludzkich, Ale nie chciałbym też poprzestać na takim jego sformułowaniu, które może nasuwać skojarzenia z tonem późnej twórczości Leszka Kołakowskiego. Zauważyć można, że im

głębsze przywiązanie deklarował Kołakowski do religijnych i kulturalnych tradycji ludzkości, co właściwie powinno działać pokrzepiająco i budująco, tym większym poczuciem beznadziejności i bezwyjściowości tchną jego pisma. Dlatego chciałbym zakończyć, czy może raczej chwilowo zawiesić te rozważania, dołączając do nich inny komentarz.

Otóż wydaje się, że człowiek jest istotą nieuleczalnie sfetyszyzowaną i fetyszyzującą. Źródłem tego stanu rzeczy jest być może to, że przedmioty, jakie wytwarza w ramach swoich gier językowych (tj. przedmioty, które swoją przedmiotowość uzyskują w ramach pewnych gier), nie są nigdy tylko sobą, nie dają się zredukować do funkcji, jaką pełnią w poszczególnych grach. Jest w nich jakiś naddatek, jakieś echo czy halo. W tym pogłosie wypowiada się niejako sama rzecz, ale wypowiada inaczej niż byśmy się po niej spodzielali – mówi niczym Pytia, albo niczym postać ze snu. Ten niesamowity efekt wynika prawdopodobnie właśnie z tego, że gier jest nieskończenie wiele i nigdy nie dadzą się ograniczyć do pewnego zestawu istotowych cech. Gier ludzkich jest nieskończenie wiele, a niektóre zaczęły się jeszcze na długo przed pojawianiem się na ziemi pierwszych istot człekokształtnych – ale my, późne małpy, dalej na jakimś poziomie naszego życia w nie gramy. Gry te nawarstwiają się i interferują, przechodzą jedne w drugie, mnożą się albo nagle obumierają. Nie są jednak bezosobowe. Być może osobowość jest czymś co pojawia się w ramach gier – ale pojawia się nich zawsze wtedy gdy wprowadzamy w nich jakieś modyfikacje. Gdy razem z innymi, albo sami, ale mając pod rękę świadectwo obecności innych – język – zabieramy się za projektowanie nowych figur i wątków fabularnych – wtedy

dajemy wyraz paradoksalnej właściwości, niewiadomego pochodzenia, ale znanej nam postaci – to możliwość decydowania o sobie, doświadczania siebie, bycia sobą – podmiotowość. Zbiorowa, podwójna i indywidualna. Doświadczania przez chwilę albo przez długi okres czasu. Nieuleczalny fetyszizm społeczny wydaje się świadczyć o tym, że i podmiotowości nie da się wykorzenić.

Starym pragnieniem związanym z tą pojawiającym się ciągle od nowa faktem sprawczości ludzkiej jest pragnienie prawdy. Działa ono w tylu grach językowych, że towarzyszące mu echo jest wyjątkowo potężne. Ono samo może objawiać się na bardzo różne sposoby. Z jednej strony motywuje do tworzenia przejrzystych gier językowych, rządzonych przez jednoznaczne zasady – takich jak filozofia w modelu Arystotelesowskim. Z drugiej strony – dostrzegając i nie unikając konfrontacji z otwartą wielością ludzkich gier – cieszy się zawsze gdy widzi, lub zdaje się widzieć jakiś prześwit w tej gęstwinie, przejście łączące wiele gier i prowadzące jakby na zewnątrz, poza gry i poza języki. Pragnienie to samo jest jednak czynnikiem motywującym do tworzenia nowych gier i nowych słów – do działalności literackiej. W ten sposób dwie przeciwstawne tendencje, obecne od początku w filozofii – dążenie do zawarcia prawdy w języku i dążenie do wykroczenia poza język prawdy – filozofia filozoficzna i antyfilozoficzna – spotykają się na gruncie literatury. Patronem tego spotkania jest Platon.