



## Roszczenie filozofii do ogólności

Łukasz KOŁOCZEK\*

### ABSTRACT

**Philosophy's claim for generality:** In the article I argue that the claim for generality belongs to the essence of philosophy. The problem with this formulation lies in the fact that there is no single understanding of generality. One of the oldest understandings of generality identifies it with abstraction. In the text, using the example of algebra, I show how much this way of thinking has developed in mathematics. Then I point to other — non-formal and non-abstract — understandings of generality in Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Martin Heidegger and Jacques Derrida. I conclude by formulating the conclusion that philosophy, of course here only some variety of it, not every philosophy, produces a new understanding of generality, but since none of them can be considered final, and therefore philosophy's claim to generality has not been satisfied, philosophy is in effect in a permanent crisis.

### KEYWORDS

philosophy; generality; abstraction; Martin Heidegger; Jacques Derrida; crisis of philosophy; philosophy's claim for generality

---

\* Dr filozofii, adiunkt, Instytut Socjologii, Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. E-mail: lukasz.koloczek@up.krakow.pl.

## FILOZOFIA JAKO PROBLEM FILOZOFII

Rozpocznę od postawienia prawdopodobnie niezbyt kontrowersyjnej tezy: pytanie o to, czym jest filozofia, i odpowiedź na nie to centralne kwestie dla filozofii. Oczywiście nie chodzi o częstotliwość występowania tego tematu, ale faktem jest, że filozoficzne rozważania nad tym, czym jest filozofia, pojawiają się wprawdzie na marginesach, za to jednak systematycznie. Platon wkłada w usta Diotymy (o której opowiada Sokrates w *Uczcie*) mit o Erosie jako synu Dostatku i Biedy, a przy okazji wspomina, że filozofia nie jest mądrością, lecz dążeniem do niej (Platon, 2012: 54). Po Arystotelesie zachowało się całe pismo zachęcające do uprawiania filozofii, ewidentnie o charakterze dydaktycznym, w którym pada znamienna uwaga: „«filozofować» znaczy zarówno «zastanawiać się nad tym, czy powinniśmy filozofować, czy nie», jak i «oddawać się filozoficznym dociekaniom»” (Arystoteles, 2010: 12). Przykłady można byłoby mnożyć, kilka jeszcze przywołam. Nie ulega jednak wątpliwości, że przypadki takie, jak Boecjusza — gdy jedno z głównych dzieł koncentruje się na filozofii (Boecjusz, 2006) — należą do rzadkości. Moja teza nie mówi, że filozofowie głównie zajmują się samą filozofią; taka teza byłaby jawnie fałszywa. A jednak wydaje mi się, że systematyczna obecność tego tematu przez całe dzieje, nawet jeśli stanowi wstępne przygotowanie do właściwego uprawiania filozofii, nie jest okolicznością przypadkową i że marginalna uwaga Arystotelesa dotyka czegoś, co należy do istoty filozofii: na filozofowanie składa się podwójna aktywność — uzasadnienie, że filozofować należy, poprzedza same filozoficzne dociekania. Jeśli filozofia ma być wiedzą, która uzasadnia swe przekonania, to musi uzasadnić także samą siebie. Cecha ta wyróżnia filozofię spośród wszystkich innych nauk — powód, dla którego uprawia się fizykę, psychologię lub historię, nie leży (odpowiednio) w samej fizyce, psychologii lub historii, zaś obok tych nauk i wszystkich innych nauk pozytywnych funkcjonują metanauki (a przynajmniej rozbudowane refleksje dotyczące tych nauk). Tymczasem filozofia sama jest swoją metafizologią<sup>1</sup>. Dlatego też parająca

---

<sup>1</sup> Nie oznacza to oczywiście, że nie istnieje samo pojęcie „metafilozofia” albo nie-filozoficzna refleksja nad filozofią. Na przykład Jan Hartman zajmuje się między innymi heurystyką filozofii i metafizologią (Hartmann, 2001), ale nie ulega wątpliwości, że jest to działalność filozoficzna. Jednocześnie jednak historia filozofii jest nauką nie-filozoficzną: korzysta z metod nauki historii, nie wdając się w filozofowanie. Filozofia zatem — zarówno w odniesieniu do samej siebie, jak i w przypadku szczegółowych zagadnień — realizuje podobny schemat. W odniesieniu do poznania: chcąc poznać, czym jest poznanie, musi z poznania uczynić zarówno przedmiot swojej refleksji, jak i jej efekt, ale zarazem zbudować konstrukt „meta-poznanie”, który byłby zgodny z poznaniem w szerszym znaczeniu, obejmującym zarówno poznanie przedmiotowe, jak i meta-poznanie poznania. To samo w odniesieniu do prawdy: rozważania o prawdzie muszą być prawdziwe, dobrze byłoby, żeby prawda rozważań o prawdzie była tego samego rodzaju, co prawda rozważań przedmiotowych. W odniesieniu do języka: meta-język jest wciąż częścią języka — wokół tego (między innymi) problemu krąży rozważania (Derrida, 1998).

się nią osoba — zanim cokolwiek powie o tym, co wynika z jej filozoficznych badań — musi zdać sprawę z tego, co w gruncie rzeczy robi, gdy filozofuje, i dlaczego tak robi. Przykładem niech będzie Kartezjusza *Rozprawa o metodzie*, gdzie oprócz krytyki dotychczasowego systemu wiedzy, który jakoby nie gwarantował prawdziwości swoich zasobów, znajdują się także uwagi polemiczne kierowane pod adresem tradycji filozoficznej<sup>2</sup>. Sam tok rozumowania Kartezjusza jest powszechnie znany, lecz chciałbym podkreślić, że jest on ufundowany na przekonaniu, że potrzebna jest nowa filozofia, która zapewni podstawy wszelkiej wiedzy naukowej. Ta pierwsza filozofia porównana zostaje do fundamentu, na którym wznosi się gmach wiedzy. Same więc rozważania, czym powinna być filozofia, nie są bardzo rozbudowane, ale rozstrzygnięcia w tej kwestii są dla systemu Kartezjusza decydujące. Niech więc ten przykład zilustruje to, o co mi chodzi — zmiana sposobu uprawiania filozofii, która ma miejsce co jakiś czas (raz w długich periodach, jak na przykład w średniowieczu, raz kilkukrotnie w obrębie jednego pokolenia), dokonuje się jako przemiana rozumienia samej filozofii i nawet jeśli nie poświęca się temu rozumieniu opastych tomów, to jednak filozofia jako temat filozofii zawsze znajduje się w jej centrum<sup>3</sup>. Ciekawe przy tym są dwie okoliczności: po pierwsze to, że część odpowiedzi na pytanie o filozofię, które pojawiły się w przeszłości, czasem w bardzo odległej, wciąż znajdują swoich adherentów tak, że gdyby udało się dziś stworzyć obraz faktycznie uprawianej filozofii uwzględniający właśnie jej rozumienie, to byłby to prawdopodobnie obraz bardzo pstrokaty. Zresztą sporządzenie takiej panoramy mogłoby okazać się interesujące dla jakiejś nauki badającej społeczeństwo, na przykład antropologii uniwersytetu czy socjologii wiedzy, ale dla samej filozofii znaczący chyba pozostaje fakt wewnętrznych sporów, które nie tyle dotyczą samych „filozoficznych dociekań”, ile tego, czym i w jaki sposób miałyby się filozofia zajmować. Po drugie jednak, pomimo tej wieloznaczności i różnorodności, wciąż powstają nowe sposoby uprawiania filozofii, a to oznacza nowe sposoby jej rozumienia.

---

<sup>2</sup> „Nie powiem nic więcej o filozofii jak tylko to, iż widząc, że uprawiały ją najwyborniejsze umysły, jakie tylko żyły w ciągu wielu wieków, i że mimo to nie znajduje się w niej jeszcze żadnej rzeczy, o którą by się spierano, która by więc tym samym nie była wątpliwa, nie byłam na tyle zarozumiała, aby spodziewać się lepiej w tym utrafić niż inni” (Kartezjusz, 2002: 10n).

<sup>3</sup> Tytułem przykładu wymienię parę jeszcze pozycji z filozofii XX wieku, które potwierdzają zasadność mojej tezy. Jeśli zgodzimy się, że u Edmunda Husserla filozofia jest fenomenologią, to znaczna część jego dzieła poświęcona jest precyzowaniu, czym jest fenomenologia, a fenomenologia francuska nie tyle kontynuuje badania Husserla, lecz wciąż na nowo przeddefiniowuje sens fenomenologii. Martin Heidegger jest autorem niewielkiego eseju pt. *Co to jest filozofia?* (Heidegger, 1991), w którym czyni filozofię tematem filozofii. Alan Badiou publikuje swoje słynne *Manifesty dla filozofii* (Badiou, 2015), a Gilles Deleuze wraz z Félixem Guattarim napisali książkę *Co to jest filozofia?* (Deleuze & Guattari, 2000).

## FILOZOFIA W KRYZYSIE

Ta różnorodność filozofii, na którą nakładają się dodatkowo — wymuszone przez współczesną organizację akademii — specjalizacje, jest czasem powodem przekonania, że znajduje się ona w kryzysie. Oczywiście nie jest to przekonanie dominujące — z całą pewnością nie sądzą tak przedstawiciele modnych dziś gałęzi filozofii zajmujących się badaniami umysłu czy kwestiami ekologicznymi; podobnie ta część filozofii, która kwestionuje arystotelesowskie dziedzictwo filozofii jako teorii (wiedzy dla samej wiedzy), a preferuje wywodzącą się od Karla Marksa maksymę mówiącą, że rzeczywistość trzeba zmieniać, nie będzie skora do rozpamiętywania kryzysu filozofii, jako że filozofia ma być odpowiedzią na kryzysy zupełnie innej natury niż jej własny. Samo zresztą pojęcie kryzysu filozofii jest wieloznaczne i w zależności od konkretnego znaczenia może budzić rozmaite reakcje. Cytowane już rozczarowanie Kartezjusza — aby przywołać jeden z długiej listy przykładów — tym, że dotychczasowe postępy filozofii w zasadzie można pominąć jako nieistotne, wskazuje na taki rodzaj kryzysu, wobec którego możliwe są zasadniczo dwie przeciwne postawy: albo skrajny sceptycyzm wobec filozofii w ogóle (skoro społeczność filozofów nie potrafi ustalić między sobą podstawowych koordynat własnej dyscypliny, to znaczy, że nie jest to w ogóle żadna istotna wiedza i co najwyżej można ją traktować jako rodzaj literatury), albo impuls do głębszego poszukiwania przyczyn jej kryzysu. Rzecz jasna, dzieje filozofii zapamiętują raczej te drugie postawy, z których wyłania się nowa postać filozofii — choć nie należy przeoczać faktu, że żadna nowa postać, nawet tak wpływowa jak filozofia Geорга Wilhelma Friedricha Hegla, nie rozwiązała kryzysu filozofii w sposób definitywny, a raczej — tak jak każda — w efekcie przyczyniła się do pogłębienia chaosu. Ja sam skłaniałbym się do poglądu — oczywiście przy zachowaniu powyższych zastrzeżeń — że jakoś pojęty kryzys jest stałą właściwością filozofii, od rozpoznania której ona wychodzi i której próbuje zapobiec, przyczyniając się jednak do proliferacji sensów samej filozofii.

Szczególnie jedna z ugruntowanych historycznie cech filozofii wydaje się ostatnio — to znaczy od połowy XX wieku — w odwrocie, mianowicie filozofii roszczenie do wiedzy uniwersalnej. Wymontowywanie tej właściwości z filozoficznego ciała dokonywało się już od dawna i przybierało wiele wymiarów (odpowiednio do wielowymiarowości samej filozofii). Być może należałoby tu wspomnieć już o XIX-wiecznych próbach: preegzystencjalizmie Sorena Kierkegaarda, który przeciwstawiał systematycznemu myśleniu Hegla wgląd w indywidualną tragedię wierzącego, albo Nietzscheańską krytykę dotychczasowej filozofii w imię przewartościowania wszystkich wartości i osiągnięcia przez silną jednostkę pozycji nadczłowieka. Ale przecież jeszcze w początkach XX wieku wciąż silna była aspiracja filozofii, by dać całościowy opis rzeczywistości. Niemniej rodząca się w tym czasie filozofia analityczna stawiała już sobie

zadania o wiele skromniejsze — uniwersalnych problemów filozoficznych nie da się w ogóle rozwiązać, trzeba raczej zająć się rozbieraniem konkretnych zagadnień i sprowadzaniem ich do jasnych i zrozumiałych rudymetów. Nie chciałbym się tu wdawać w rozpatrywanie wszystkich problemów, jakie rodzi to podejście, zależy mi tylko na odnotowaniu jednej z form tej tendencji, która polega na stopniowym odchodzeniu od maksymalnych celów. W filozofii zwanej czasami kontynentalną nabrała ona innych kształtów, częściowo jako reakcja na kompleks wydarzeń, jaki składa się na II wojnę światową. Oczywiście najważniejszym elementem tego kompleksu była zagłada Żydów, na co filozofia — szczególnie francuska, tu ton nadawał Emmanuel Lévinas, choć nie tylko, nie sposób przemilczeć Maksa Horkheimera i Theodora Adorno — zareagowała autooskarżeniami o współodpowiedzialność za tę zbrodnię. Myślenie o całości, czyli totalne, okazało się jednocześnie totalitarne — aby ocalić filozofię ze zgłiszczy historii, trzeba ją zdefiniować na nowo, najlepiej jako radykalną etykę. Filozofia niemiecka, krępując się nieco dłużej zaciągniętego u Heideggera, trochę później zareagowała hermeneutyką Hansa-Georga Gadamera, która z kolei przypuściła atak na myślenie obiektywne i skoncentrowała się na subiektywnych procedurach rozumienia. Sama hermeneutyka Gadamera oczywiście nie była bezpośrednią reakcją na II wojnę światową, ale jako już ukształtowane narzędzie (pośród innych) wzięła udział w formowaniu zwrotu postkolonialnego, w ramach którego krytyka europocentryzmu zbiegała się z odkrywaniem nie-zachodnich punktów widzenia. Filozofia doznawała w tym czasie epizodów schizofrenii: raz rozpoznając w pozaeuropejskich tradycjach, najczęściej wielkich religiach Wschodu, swoje starsze siostry, tracąc tym samym poczucie własnej wyjątkowości, raz zaś dowiadując się, że jest kwintesencją Zachodu i że to w niej, niczym w soczewce, skupiają się wszystkie grzechy tej cywilizacji. By jeszcze nieco skomplikować ten obraz, nie roszcząc sobie jednak pretensji do kompletnego opisu, wspomnę o poststrukturalizmie, który — podtrzymując w tym rozstrzygnięcia strukturalistyczne — do rangi najwyższej wynosi pozycję w systemie i różnicę pozycji, a ponadto (już na swój rachunek) labilność tych pozycji wobec niestałości systemu, co w konsekwencji rodzi cały szereg badań pokazujących, jak o tożsamości (ale też o wiedzy, prawdzie i tym podobnych rzeczach) decydują historycznie okazjonalne rozdzienia. Dobrym przykładem byłyby tu główne prace Michela Foucaulta.

Wszystko to sprawia, że poza filozoficznymi skansenami, gdzie wbrew nowoczesnym tendencjom uprawiana jest wciąż *philosophia perennis* lub jakaś inna odmiana metafizyki, skłonność do obejmowania myślą całości tego, co jest, znacząco osłabła, a miejscami wytworzyła się nawet dość silna alergia na tego typu refleksję. Niestusznie byłoby tę tendencję utożsamiać z postmodernizmem, bowiem — jak świadczy o tym choćby przypadek filozofii analitycznej czy hermeneutyki — zatacza ona znacznie szersze kręgi. Nie zamierzam w tym miejscu poddawać jej krytyce *in gremio*, jako że każda postać tego trendu domagałaby

się osobnego podejścia, nie to zresztą jest przedmiotem tego artykułu. Uznając, że pojęcie kryzysu filozofii jest niezwykle wieloznaczne (Ritter, Gründer, & Gabriel, 1976: 1235–1245), chciałbym postawić tezę, że jednym z objawów dzisiejszego kryzysu filozofii jest jej rezygnacja z pretensji do ogólności. Nie można, rzecz jasna, unieważniać nowoczesnej krytyki tej ambicji i bynajmniej nie chodzi mi o przywracanie na siłę którejś ze starożytnych czy średniowiecznych wizji *universitas*, mimo to jednak filozofia nie powinna rezygnować z roszczenia do ogólności. Chciałbym pokazać, że istnieją różne rodzaje ogólności, że filozofia posługiwała się i posługuje różnymi rozumieniami ogólności i że możliwe jest takie jej rozumienie, które nie likwiduje i nie unieważnia tego, co jednostkowe, nie likwiduje pojedynczej perspektywy i nie odbiera jej głosu (nie wypowiada się za kogoś), zarazem jednak nie traci z oka szerszej perspektywy, w której to, co jednostkowe, się mieści. Być może nawet tym, co najistotniejsze w filozofii, jest konstruowanie nowych sposobów obejmowania myślą całości. Zanim przejdę do zasadniczej części — tytułem kontrapunktu — chciałbym jednak zaprezentować w sposób bardzo uproszczony pewną dziedzinę matematyki, która na drodze formalnej abstrakcji poczyniła ogromne postępy, prześcigając o wiele długości wszystko to, co opracowano w ramach logik filozoficznych z logiką formalną początku XX wieku na czele.

## PRZYKŁAD WZIĘTY MATEMATYKI

Historycznie rzecz ujmując sama algebra jest pewnym uogólnieniem arytmetyki, czyli nauki o liczbach i o operacjach dokonywanych na tych liczbach. Już Babilończycy wpadli na to, że można znakiem innym niż cyfra zastąpić liczbę i traktować ją jako liczbę jakąś, nieznaną na początku, albo w ogóle jakąkolwiek. Współczesna algebra na drodze uogólnienia arytmetyki poszła tak daleko, że w zasadzie bardzo trudno rozpoznać w niej to, nad czym biedzą się dzieci w szkołach. Ta dziedzina matematyki zajmuje się bowiem już nie tylko liczbami, ale zbiorami złożonymi z jakichkolwiek elementów, i nie tylko tymi działaniami elementarnymi, które wszyscy znamy (dodawaniem, odejmowaniem, mnożeniem i dzieleniem), lecz jakimikolwiek działaniami. Po pierwsze więc można rozpatrywać bardzo różne zbiory (mogą to być na przykład zbiory liczb: całkowite, wymierne, rzeczywiste, zespolone; zbiory funkcji określonych na zbiorach liczb, na przykład zbiór funkcji liniowych określony na zbiorze liczb rzeczywistych; zbiór obrotów danej figury [na przykład koła] wokół określonego punktu; albo  $n$ -wymiarowa przestrzeń wektorów). Czasem mówi się, że algebra jest językiem współczesnej matematyki, bo w zasadzie nie rozstrzyga ona, co znajduje się w zbiorach, które rozpatruje. Na tym zbiorze określa się jakieś działania. Czym z formalnego punktu widzenia jest działanie? „Działaniem (lub operacją algebraiczną) określonym na niepustym zbiorze  $M$  nazywamy funkcję



$\omega$ , która każdej parze uporządkowanej  $(a, b)$  należącej do  $M \times M$  przyporządkowuje określony element zbioru  $M$  zwany wynikiem działania na elementach  $a$  i  $b$ " (Gleichgewicht, 1966: 19). Tę definicję działania spełnia oczywiście na przykład dodawanie w zbiorze liczb wymiernych, ale także mnożenie ciągów liczbowych w zbiorze ciągów liczbowych. Także działania teoriomnogościowe spełniają tę definicję. Ale działaniem będzie także przyporządkowanie każdej parze liczb naturalnych największego wspólnego dzielnika tych liczb. Ogólnie, działaniem jest każde przyporządkowanie wszystkim parom danego zbioru jakichś elementów tego zbioru<sup>4</sup>.

To jest jednak dopiero wstęp do algebry, ponieważ zajmuje się ona przede wszystkim strukturami i ich własnościami. Wymienię tytułem ilustracji parę takich struktur. Najbardziej podstawową strukturą algebraiczną jest tak zwany grupoid, czyli zbiór z określonym na nim jednym działaniem. Szczególną postacią grupoidu jest grupa, czyli struktura definiowana jako zbiór z określonym na nim działaniem, które spełnia pewne warunki: jest działaniem łącznym i odwrotnym. Te cechy oznaczają, że po pierwsze działanie to ma element neutralny, zapisywany najczęściej symbolem  $0$ , którego nie należy utożsamiać z liczbą rzeczywistą (element neutralny dla działania  $\circ$  określonego w zbiorze  $M$  to taki element tego zbioru, że dla każdego  $a$  należącego do  $M$  zachodzi:

$$a \circ 0 = a,$$

na przykład dla dodawania w zbiorze liczb rzeczywistych elementem neutralnym będzie liczba  $0$ , a dla mnożenia w tym zbiorze elementem neutralnym będzie liczba  $1$ ) oraz po drugie, że każdy element zbioru ma element odwrotny (to znaczy, że dla każdego  $a$  należącego do  $M$  istnieje element  $b$  taki, że

$$a \circ b = 0,$$

na przykład dla dodawania w zbiorze liczb rzeczywistych elementem odwrotnym jest liczba  $-a$ ). „Pojęcie grupy jest jednym z najważniejszych pojęć całej współczesnej matematyki, a teoria grup jedną z najbardziej rozwiniętych teorii algebraicznych” (Gleichgewicht, 1966: 51). Ale definiuje się także bardziej złożone struktury jak na przykład pierścienie — pierścień to zbiór z dwoma określonymi działaniami, przy czym ze względu na jedno z działań jest on grupą, a drugie działanie jest rozdzielne względem pierwszego. Przykładami pierścienia są oczywiście zbiory liczb (całkowitych, wymiernych, rzeczywistych i zespolonych) z określonymi na nich działaniami dodawania i mnożenia, ale

<sup>4</sup> Tak zdefiniowane działanie zwie się działaniem binarnym lub dwuelementowym — nic nie stoi na przeszkodzie, by analogicznie zdefiniować działanie  $n$ -elementowe (w tym także jednoelementowe), zob. Gleichgewicht, 1966: 19, przyp. 1.

także zbiór wielomianów jednej zmiennej o współczynnikach rzeczywistych z działaniami dodawania wielomianów i ich mnożenia (elementem neutralnym jest tu wielomian stopnia zerowego  $e(x) = 1$ ). Jeszcze bardziej skomplikowane struktury, których nie będę tu już definiować, ponieważ musiałbym wprowadzić dodatkowe właściwości działań, to na przykład ciała i przestrzenie, czyli algebry. Gdyby pozwolić sobie na porównanie zbioru — jakiegokolwiek — do worka, do którego elementy wrzucone zostają bez żadnego ładu, to w pewnym sensie można by powiedzieć, że struktura algebraiczna jest uporządkowaniem zbioru, „architektoniką” zbioru — działania w określony sposób porządkują jego elementy.

Jednak najbardziej ciekawe są nie same struktury, lecz przekształcenia tych struktur jedne w drugie. Dla uproszczenia wywodu weźmy pod uwagę jedynie grupoidy, a więc zbiory z jednym działaniem. Jeśli mamy dwa grupoidy  $(M, \circ)$  i  $(M', \square)$  oraz odwzorowanie  $\varphi: M \rightarrow M'$  takie, że dla każdej pary  $(a, b)$  należącej do  $M \times M$  spełniona jest równość:

$$\varphi(a \circ b) = \varphi(a) \square \varphi(b),$$

to odwzorowanie  $\varphi$  nazwiemy homomorfizmem (Gleichgewicht, 1966: 34). Jeśli dodatkowo odwzorowanie  $\varphi$  będzie wzajemnie jednoznaczne (tzn. że zbiór wartości funkcji  $\varphi$  pokrywa się z  $M'$  i każdy element zbioru  $M'$  ma tylko jeden przeciwobraz w zbiorze  $M$ ), to odwzorowanie to nazywa się izomorfizmem. Cechą izomorficznych przekształceń struktur jest to, że odwzorowania te zachowują właściwości działań w poszczególnych zbiorach, czyli na przykład jeśli działanie w jednej strukturze jest przemienne, to w każdej innej izomorficznej strukturze odpowiednie działanie będzie również przemienne. Oczywiście przykładem izomorfizmu jest odwzorowanie zbioru liczb naturalnych z określonym na nim zwykłym dodawaniem na zbiór parzystych liczb naturalnych ze zwykłym dodawaniem, które wyraża się we wzorze:  $\varphi(n) = 2n$  dla każdego  $n$  należącego do zbioru liczb naturalnych. Mamy wtedy:

$$\varphi(n + m) = 2(n + m) = 2n + 2m = \varphi(n) + \varphi(m),$$

a więc  $\varphi$  jest izomorfizmem. Mniej oczywisty przykład izomorfizmu to odwzorowanie zbioru liczb rzeczywistych dodatnich ze zwykłym mnożeniem na zbiór wszystkich liczb rzeczywistych ze zwykłym dodawaniem o postaci  $\varphi(a) = \lg a$  (liczbie  $a$  przypisujemy jej logarytm dziesiętny). Rzeczywiście zachodzi:

$$\varphi(ab) = \lg(ab) = \lg a + \lg b = \varphi(a) + \varphi(b).$$

Być może zbyt dużo miejsca poświęcam tu algebrze (lub zbyt mało — wszystko zależy od tego, na ile są to kwestie znane czytelnikowi: oczywiście



komuś, kto jest obznajomiony z tą dziedziną matematyki, powyższa prezentacja wyda się nazbyt uproszczona). Robię to jednak po to, aby pokazać, że mamy tu do czynienia z pewną formą uogólniania polegającą na abstrahowaniu od treściowej zawartości tego, na czym wykonuje się pewne ilościowe operacje. Zaczyna się — dajmy na to w porządku historycznym — od dodawania jabłek czy owiec, w każdym razie jakichś liczmanów, potem buduje się arytmetykę, w której już nie jest ważne, co się dodaje, ludzi czy długości odcinków pokonanej drogi, bo za każdym razem, gdy doda się takie same liczby, wychodzi ta sama liczba; potem zauważa się, że samo dodawanie ma pewne stałe właściwości i w związku z tym nie trzeba się skupiać na właściwościach tej lub tamtej liczby, lecz można ją potraktować jako jakąkolwiek liczbę i oznaczyć symbolem niecyfrowym — tu arytmetyka przekształca się w algebrę; potem zaś dostrzega się, że na zbiorze liczb można określać znacznie więcej działań niż te dobrze znane z codziennej praktyki, że mają one różne właściwości i ze względu na nie zachodzą między całkiem odmiennymi działaniami bliskie podobieństwa — jak na przykład przemienność sprawia, że dodawanie liczb rzeczywistych jest podobne do ich mnożenia, chociaż oczywiście nie jest tym samym działaniem; potem jeszcze abstrahuje się od liczb, wcale bowiem nie trzeba operować na nich, działania można wykonywać na elementach dowolnego zbioru, a działania te wciąż mogą mieć bardzo podobne właściwości. Proces abstrahowania z jednej strony odrywa pewną formę od treści, można byłoby więc rzec, że zubaża wyjściowe zjawisko (arytmetykę wciąż można zastosować do liczenia kóz, ale wcale nie chodzi w niej o kozy), ale z drugiej strony abstrakcja łączy wszystkie inne procesy formalnie podobne, a więc wzbogaca efekt procesu abstrakcji (arytmetyka potrafi rachować nie tylko kozy, ale też owce, kury, ludzi i niezmiernie wiele innych rodzajów rzeczy, także takich „abstrakcyjnych” jak na przykład owoce, czyli bez rozróżniania jabłek od gruszek, czy też zwierzęta, nie rozróżniając koni od gęsi). Uogólnianie, czyli traktowanie tego, co mamy pod ręką (na przykład dodawania liczb rzeczywistych), jako konkretnego przykładu ogólniejszej struktury, oznacza umiejętność spojrzenia na to, co robimy, jako na proces, który jedynie przygodnie związany jest z rzeczami, na których go wykonujemy.

Rzecz jasna, w taki sposób pomyślana abstrakcja, niezwykle przydatna w wielu dziedzinach ludzkiego życia, staje się podejrzana w innych jego aspektach. Kiedy na przykład trzeba zwrócić uwagę na to, co jednostkę wyróżnia spośród zbioru jednostek pod jakimś względem identycznych, wypada wtedy zaniechać myślenia abstrakcyjnego w modusie algebraicznym. Etyka, współczucie, solidarność — to przykłady takich wymiarów ludzkiego życia, które źle znoszą myślenie abstrahujące od treści.

## INNE RODZAJE UOGÓLNIENIA

Przykład ten, jak sądzę, pokazuje niebywały sukces jednego ze sposobów uogólniania, który polega na abstrahowaniu<sup>5</sup>. Zakłada on dostrzeganie i definiowanie relacji między elementami zbioru i wyodrębnianie klas abstrakcji, a więc takich elementów, które w danej relacji zachowują się tak samo. Warto może odnotować, że filozofia znała abstrakcję od dawna, choć nie umiała rozwinąć jej tak szeroko jak współczesna matematyka. Platoński zabieg odrywania umysłu od tego, co zmysłowe, aby dzięki relacji podobieństwa pod jakimś względem (na przykład piękna) wznosić się od rzeczy podobnych (pięknych) do źródła tego podobieństwa (piękna samego w sobie) jest pewną formą abstrakcji. I chociaż Arystoteles nie utożsamiał pojęć gatunkowych z pojęciami ogólnymi<sup>6</sup>, to jednak za przyczyną komentarza Porfiriusza do *Kategorii* Arystotelesa przyjęło się pojmować uogólnienie jako ujmowanie rodzaju (Porfiriusz, 1975: 5, 21; 6, 1)<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Używam tu słowa „abstrakcja” w takim znaczeniu, w jakim w algebrze mówi się o „klasach abstrakcji”. Jest ono ufundowane na znaczeniu etymologicznym tego słowa: od łacińskiego czasownika *abstrabo* — odrywam, rozdzielam. Wyodrębnia się tu pewną właściwość elementu zbioru, która polega na znajdowaniu się w określonej relacji (tej relacji, względem której określa się klasy abstrakcji) do innych elementów zbioru: wszystkie elementy klasy abstrakcji, czyli podzbioru danego zbioru, zachowują się identycznie w tej określonej relacji. Są więc z tej perspektywy nieodróżnialne od siebie. Przy tej okazji można zwrócić uwagę, że Tadeusz Czeżowski zaproponował rozróżnienie na generalizację, abstrakcję i formalizację (Czeżowski, 1965: 106–111), które jednak z mojej perspektywy nie jest zbyt pomocne. Otóż Czeżowski zauważył, że abstrakcji w szerokim znaczeniu, czyli „oderwania”, można dokonać przy pomocy różnych działań: generalizacji (czyli „dodawania logicznego”: „przekształceniem, jakie zostaje dokonane na terminie «kwadrat» (czyli «prostokąt równoboczny»), jest wymiana składnika «równoboczny» w jego konotacji na sumę logiczną «równoboczny lub nierównoboczny» (Czeżowski, 1965: 106), abstrakcji w węższym sensie (nazwa własności staje się nazwą zbioru elementów posiadających tę własność) oraz formalizacji (zastąpienia indywidualów zmiennymi). Przykład algebry właściwie unieważnia tę typografię, jako że algebra posługuje się wszystkimi trzema „działaniami”: jest ona oczywiście zapisem formalnym (nadbudowana jest już nad efektem formalizacji), zarazem jednak jej specyficznym działaniem jest abstrahowanie w węższym znaczeniu Czeżowskiego (jeśli oczywiście relację matematyczną uznać za własność), a ponadto nieobca jest jej również generalizacja (jeśli tylko relacje odpowiednio określić na przykład mnożenie liczb całkowitych i dodawanie liczb wymiernych należą do tego samego rodzaju działań — przemiennych). Tego typu „analityczne” próby uporządkowania terminologii mają rzecz jasna swoją wagę, ograniczają się jednak do pewnej ontologii i tylko w jej ramach mają sens, natomiast tracą swą poręczność, kiedy namysł próbuje poruszać się pomiędzy rozmaitymi projektami ontologicznymi.

<sup>6</sup> Arystoteles rozumie ogólność (gr. καθόλου, καθ' ὅλου — dotyczący całości) jako to, co przynależy kilku egzemplarzom: „To bowiem nazywa się powszechnikiem (τὸ καθόλου), co z natury swej przysługuje wielości” (Arystoteles, 2003: 739). To, co ogólne, jest wg Arystotelesa tym, co wspólne (κοινόν), nie jest substancją, lecz jakością. W kontekście platońskiej nauki o Zrodym Arystoteles powiada, że „ogół nie jest rodzajem” (Arystoteles, 2003: 642), co można zrozumieć w ten sposób, że to, co należy do rodzaju, zawsze jest ogólne, ale to, co ogólnie, nie zawsze jest rodzajem.

<sup>7</sup> Zob. Ritter, Gründer, & Gabriel, 1971: 167–177 — tutaj też szczegółowe informacje

O ile zatem współczesna algebra potrafi przeprowadzać proces abstrakcji nie tylko na elementach zbioru, ale także na relacjach między tymi elementami (działaniach), o tyle abstrakcja w filozofii zafiksowała się na bycie substancjalnym i jego rodzajach. Być może ta dysproporcja wiąże się z tym, że abstrakcja matematyczna traktuje kolejne klasy abstrakcji jako konkrety (zbiory stają się elementami innych zbiorów), podczas gdy filozofia wciąż zachowuje w pamięci konkretny, materialny byt: niezależnie od tego, na jakim poziomie abstrakcji pozostaje filozoficzna ogólność, i tak koniec końców chodzi o tego Sokratesa, który jest Grekiem, człowiekiem, zwierzęciem i bytem, albo o to konkretne krzesło, które każdy nauczyciel filozofii wskazuje ręką, gdy objaśnia to rozumowanie studentom<sup>8</sup>. Właśnie to usilne zabieganie, by abstrakcyjna ogólność nie stała się pusta, czysto formalna, to znaczy nie straciła związku z pierwotną treścią, na której dokonuje się abstrakcji, wydaje mi się powodem, dla którego w ramach filozofii ta metoda nie rozwinęła się do rozmiarów współczesnej algebry.

Na czym jednak polega ogólność? Arystoteles mówi, że ogólne jest to, co przysługuje wielu. Z tego określenia można wywieść kolejne synonimy ogólności: ogólne byłoby zatem tym, co wspólne; albo tym, co jedno w wielu; można też rozumieć to nieco słabiej jako podobieństwo między wieloma. Ale ogólne może również wskazywać na to, co — jako wspólne — obejmuje sobą pewien zakres: im bardziej ogólne, tym szerszy zakres. Najbardziej ogólne byłoby to, co obejmuje sobą wszystko. Dlatego synonimem ogólności bywa również uniwersalność i powszechność, a co za tym idzie także całość. Nie wszystkie wymienione tu określenia ogólności mogą współwystępować ze sobą bez dodatkowych dookreśleń. W szczególności pojęcia jedności i całości pozostają ze sobą w napięciu. Słynny esej Heideggera pt. *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki* (Heidegger, 2010) można przeczytać właśnie jako eksplikację tego nurtującego całą tradycję filozoficzną problemu: niejawnego utożsamiania dwóch sposobów określania podstawy bytu — albo w bycie najwyższym, co gwarantuje jedność bytu, albo w ogólności, co gwarantuje całość. Ten onto-teo-logiczny charakter filozoficznej (metafizycznej) refleksji jest zdaniem Heideggera tak dojmujący, że obejmuje także myśl Friedricha Nietzschego, który pod hasłami wiecznego powrotu i woli mocy wciąż myślał o jedności i całości (Heidegger, 1998;

---

o dziejach pojęcia ogólności, zwłaszcza zaś o tym jak przez komentarz Boecjusza do *Isagogi* Porfiriusza rozpoczyna się średniowieczny spór o uniwersalia.

<sup>8</sup> Herbert Schnädelbach, wprowadzając w filozofię Hegla, pisze: „To, co ogólne — nie tylko ujęte jako odróżnione od szczególnego, dla którego jest tym, co ogólne, lecz także od niego oddzielone i tylko w tym oddzieleniu rozważane — Hegel nazywa «abstrakcyjnym», przy czym trzyma się dokładnie literalnego sensu tego słowa (łac. *abstrabo* — «odciągać», «odrywać», «porywać»); abstrakcyjne ogólne jest «odewane» od prawdziwego ogólnego, a prawdziwe ogólne jako jedność (abstrakcyjnego) ogólnego i szczególnego jest w porównaniu z nim «konkretne» (łac. *conresco*, *-evi*, *-etus* — «rosnąć razem», «zgęszczać się», «powstawać»” (Schnädelbach 2006: 13). Autor powołuje się przy tym na artykuł Hegla *Wer denkt abstrakt?*.

Heidegger, 1999; Kołoczek, 2013: 41–60). Innymi słowy, ogólność przybiera w dziejach zachodniej filozofii rozmaite określenia, przy czym te dookreślające terminy same w toku dziejów filozofii zmieniają znaczenia. Wymienienie tych określeń (wspólne, podobne, szeroki zakres, powszechne, uniwersalne, jedność, całość) nie ma na celu sprecyzowania znaczenia ogólności, lecz zarysowanie możliwie najszerszego pola znaczeniowego, w którym każdorazowo dookreślone rozumienie ogólności się mieści, ale nigdy (a przynajmniej rzadko) nie pokrywa go w zupełności.

Matematyczne, abstrakcyjne pojęcie ogólności rezygnuje z roszczenia do jedności, za to na rozmaite sposoby dysponuje ideą podobieństwa czy wspólności. Filozoficzny namysł nad ogólnością jest z całą pewnością bogatszy i znacznie bardziej subtelny. Jeśli do tego dodać wszystkie rozróżnienia, które poczyniła myśl scholastyczna, zawsze skora do detaliczności (*universale ante rem, in re, post rem, universale in causando, in essendo, in significando seu repraesentando* czy *in praedicando* itd.), to okaże się, że problem ogólności jest z jednej strony przewodnim problemem filozofii, ale z drugiej — tworzy on niezwykle skomplikowany splot słów i ujęć, w którym łatwo się zgubić.

Atoli abstrahowanie nie jest jedynym sposobem osiągnięcia poziomu ogólności. Jeśli bowiem miałaby ona obejmować wszystko, a zarazem w jakiś sposób odwoływać się do jedności, to można ją pomyśleć nie tylko jako to, co znajduje się ponad, *meta-*, do czego należy wspiąć się po drabinie abstrakcji (ewentualnie pod: do czego trzeba w jakiś sposób zejść, tak jak schodzi się do podstawy czy też do źródła)<sup>9</sup>, ale można także pomyśleć ogólność jako to, co pomiędzy, jako to, w czym wszystko jest zanurzone. Tym, co wspólne, nie musi być jakiś element, aspekt czy natura, może to być wspólny horyzont lub wspólny żywioł. Na wiele różnych sposobów próbowano pomyśleć ów żywioł, w którym znajduje się to wszystko, co jest. Bodajże najpierw rola ta przypadła czasowi, a ściślej historii. Dojrzałą formę ten sposób myślenia ogólności przyjął u Hegla: na chaotyczne zdarzenia w czasie nałożony został schemat ewolucji rozumu, który wraz z kolejnymi etapami rozwoju zdobywa samoświadomość, a po uzyskaniu stanu absolutnej wiedzy o sobie potrafi uporządkować liczne i sprzeczne ze sobą ujęcia filozoficzne w swoją własną historię. Czas jako czas rozwoju rozumu — czyli dzieje — stanowi żywioł, w którym dochodzi do pojednania filozoficznych sprzeczności. Sam ten czas ma przy tym naturę pojęcia ogólnego, co wszakże nie oznacza: abstrakcyjnego (zob. przypis 8), lecz pojęcia, w którym nastąpiło dziejowe pojednanie sprzeczności, to znaczy pojęcia, które myśli samo siebie<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Można pokazać, że muzyka pojęta po Schopenhauerowsku może być w specyficzny sposób ogólna, zob. Kołoczek, 2018.

<sup>10</sup> „Trzy sylogizmy stanowiące jeden sylogizm absolutnego zapośredniczenia ducha ze sobą samym są jego objawieniem, które prezentuje jego życie w formie kręgu konkretnych postaci wyobrażenia. Z ich rozdzielenia się i ich czasowego oraz zewnętrznego następowania po sobie

Jedną z konsekwencji nowego ujęcia ogólności — nie abstrakcyjnej i nie formalnej, lecz „żywej”, to znaczy myślącej samą siebie — jest postawienie sporów filozoficznych w nowym świetle (czy też nadanie im nowego sensu). Nie ma bowiem po co kłócić się o to, która postać metafizyki jest lepsza, bardziej prawdziwa: platońska czy arystotelesowska, tomistyczna czy kartezjańska — ponieważ każda z nich jest etapem rozwoju ducha i w każdej trzeba dostrzegać momenty rozwojowe i momenty hamujące<sup>11</sup>. Oznacza to, że każda historyczna postać myśli, oprócz swojego immanentnego sensu i oprócz sensu wynikającego z zestawienia jej ze swoimi bezpośrednimi adwersarzami, posiada jeszcze sens dziejowy, wynikający z umiejscowienia jej w ewolucji ducha.

Dzieje myślenia mają na tyle zniewalającą moc w narzucaniu nowej formy ogólności, że bardzo trudno dziś myśleć o roszczeniu filozofii do ogólności bez uwzględniania dziejowej perspektywy. Niemniej forma Hegłowska, bardzo wpływowa do pewnego momentu, nie jest ani jedyną, ani dominującą dziś formą. Na planie dziejowym umieszcza swoją filozofię także Heidegger, choć zasadniczo różni się ona od Hegłowskiej. Dzieje są tu pomyślane nie jako dzieje ducha, lecz dzieje bycia, ich format nie jest ewolucją, lecz degradacją (zapominaniem). Mimo to także u Heideggera pojawia się nowa postać ogólności („żywołowa”). Ponadto także ten filozof musi na swój sposób uporać się z tradycyjnym, zbudowanym na abstrakcji, pojęciem ogólności. Już na początku *Bycia i czasu* jako pierwszą z trzech uprzedzeń na temat bycia Heidegger wymienia tezę, jakoby bycie było pojęciem najogólniejszym.

„Ogólność” w przypadku „bycia” nie jest jednak „ogólnością” gatunku. „Bycie” nie wyznacza najwyższego regionu bytu, gdy byt ów jest pojęciowo wyartykułowany za pomocą gatunku i rodzaju [...]. „Ogólność” bycia „przekracza” wszelką ogólność gatunkową. „Bycie” to wedle określenia średniowiecznej ontologii „*transcendens*”. Jedność tego czegoś transcendentalnie „ogólnego” wobec różnorodności najwyższych treściowych pojęć gatunkowych rozpoznał już Arystoteles jako jedności analogii (Heidegger, 1994: 4–5).

---

rozwiązanie zapośredniczenia w jego rezultacie, w sylogistycznym łączeniu się ducha ze sobą samym, koncentruje się nie tylko w prostą niezłożoność wiary i skupienia uczuciowego, lecz także w *myślenie*, którego immanentna prosta niezłożoność również stanowi teren, na jakim dokonuje się rozwijanie, ale znane jako pewien nierozzerwalny związek ogólnego, prostego i wiecznego ducha w nim samym. W tej formie prawdy prawda stanowi przedmiot *filozofii*” (Hegel, 1990: 569). „Trzecim sylogizmem jest idea filozofii, która ma za swój *termin średni samowiedny rozum*, to, co absolutnie ogólne” (Hegel, 1990: 583). Wyróżnienia Ł.K.

<sup>11</sup> W tym duchu myśl Immanuela Kanta interpretuje Marek Siemek (Siemek, 2017), choć postępuje tu anachronicznie, nakłada bowiem na krytyczną filozofię Kanta heideggerowski schemat różnicy ontologicznej. Zabieg ten jest jednak interesujący właśnie dlatego, że już u Kanta dopatruje się nie-klasycznego rozumienia ogólności.

Nie można zatem bycia traktować jako pojęcia abstrakcyjnie ogólnego, ale zarazem nie można rezygnować z pojęcia ogólności. Wprawdzie Heidegger w *Byciu i czasie* zapewnia sobie dostęp do bycia poprzez analizę ludzkiej egzystencji, co sprawia, że w zasadzie uzyskuje dostęp do bycia pewnego bytu (trudno moim zdaniem bycie bytu człowieczego nazwać transcendentem w scholastycznym znaczeniu), to jednak nie zadowala się tym i poszukuje wglądu w bycie bytu w całości. Do tego zaś potrzebne jest uwzględnienie dziejowości myślenia o bycie i dziejowości samego bycia<sup>12</sup>. Bycie przesyła się poprzez dziejowe wykładnie bycia, nie tyle jednak ujawnia się w nich, ile raczej — skoro są one kolejnymi postaciami zapomnienia bycia — w nich się skrywa. Późna myśl Heideggera, która jest „krokiem wstecz” od metafizyki ku istocie metafizyki (jak to określa Heidegger [Heidegger, 2010]) lub skokiem w inny początek (Heidegger, 1996), próbuje wypowiedzieć wydarzenie się Bycia ujętego nie na podstawie (jakiegoś) bytu, lecz na podstawie samego siebie, a jedną z form, jaką te próby przyjmują, jest koncepcja czwórcy. Bycie wydarza z siebie Ziemię, Niebo, Bogów i Śmiertelnych, samo jednak „będąc” skrytą przestrzenią pomiędzy, w którą wkracza poeta i myśliciel i w której stoi byt pomyślany od strony innego początku. Tak pomyślane bycie jest ogólne w zupełnie nowym znaczeniu — tym, co wspólne wszystkiemu, co jest, jest odmawiające się i skrywające się Bycie<sup>13</sup>. W tę nową ogólność wpisane zostaje teraz różnicowanie. Następuje zatem odwrócenie znaczeń: tym, co jednające, nie jest już — jak w myśleniu abstrakcyjnym, a także jeszcze u Hegla — znoszenie różnic, lecz różnica w swym dynamicznym aspekcie, samo różnicowanie się jako żywioł myślenia.

Lekcja płynąca z filozofii Heideggera jest niezwykle ważna, ponieważ wskazuje z jednej strony, że ogólność pomyślana jako to, co pomiędzy, jest czymś bardziej pierwotnym od czasu (jest źródłem czasu; Heidegger, 1996: 344–360; Kołoczek, 2013: 98–105), a z drugiej strony, że żywiołem tej ogólności jest różnicowanie. Ta druga okoliczność stoi w sprzeczności z tradycyjną tendencją zbliżania ogólności do idei całości, pozostaje jednak w związku z ideą tego, co wspólne. Dzięki uchwyceniu tej modyfikacji pojęciowej widać, że także tam, gdzie filozofia przeciwstawia się wprost idei ogólności, w gruncie rzeczy

<sup>12</sup> Co wszelako nie oznacza zwykłego zestawienia filozoficznych szkół na osi czasu: „Mówiąc o «byciu», nigdy nie rozumiemy tej nazwy w sensie gatunku, pod którego pustą ogólność podpadałyby historycznie przedstawione teorie bytu jako poszczególne przypadki” (Heidegger, 2010: 105).

<sup>13</sup> „Bycie istoczy jako Λόγος w sensie gruntu, dopuszczania przedkładania się. Ten sam Λόγος jako skupiający jest jednoczący, Έν. To Έν zaś jest dwojaki: po pierwsze, jest jednającym Jednym w sensie wszędzie pierwszego i w ten sposób najogólniejszego, po drugie zaś — jednającym Jednym w sensie czegoś najwyższego (Zeus). Gruntując, Λόγος skupia wszystko w to, co ogólne, a ugruntowując, skupia wszystko, wychodząc od tego, co jedyne” (Heidegger, 2010: 165).



sprzeciwia się ona pewnym jej rozumieniom, forsując zarazem alternatywne sposoby myślenia ogólności<sup>14</sup>.

Jeśli Lévinas w *Całości i nieskończoności* występuje przeciwko ogólności, to właśnie w tym sensie, że ogólne myślenie totalizuje, to znaczy jednoczy całość poprzez wykluczanie różnic. Późna myśl Heideggera, choć niezwykle hermetyczna, o tyle nie podlega temu zarzutowi, że żywiołem ogólności staje się tu różnica. Zaryzykuję tu hipotezę — bez należytego dowodu, jako że wymagałby on monograficznego ujęcia tematu — że ten aspekt późnej filozofii Heideggera dobrze uchwycił Jacques Derrida. O ile dla Hegła pojęciem zapewniającym nieabstrakcyjną ogólność było pojęcie ducha, a dla Heideggera — bycie, o tyle francuski filozof obejmuje całe pole filozofii pod postacią pisma. Wszystko, co jest — jeśli można byłoby zrekonstruować stanowisko Derridy — jest dostępne myśleniu albo jako udostępnione poprzez tekst, albo jako efekty, które wytwarza pismo. Zarazem jednak ta ogólna — w znaczeniu: o najszerszym zasięgu — teza nie zostaje nigdzie wypowiedziana wprost, lecz staje się praktyką myślenia (czyli lektury), praktyką, która nie polega na wywabianiu treści z tekstu, lecz na pozwoleniu tekstowi być tekstem (by sparafrazować znaną formułę Heideggera). Derrida powołuje do życia dekonstrukcję nie po to, by wszystko zniszczyć, choć też nie po to, by wszystko zjednoczyć pod jedną flagą<sup>15</sup>. Wszędzie widzi

<sup>14</sup> Mam tu na myśli przede wszystkim początek *Różnicy i powtórzenia* Deleuze'a. Autor proponuje zastąpić myślenie osnute wokół kategorii tożsamości i negacji myśleniem, które odwołuje się do tytułowych kategorii powtórzenia i różnicy. Z pojęcia tożsamości można zrezygnować, pokazując jego wtórność względem powtórzenia (Deleuze odwraca tradycyjny schemat: to nie tożsamość ma moc powtarzania się, ale tożsamość jest efektem powtórzenia), różnica jest pozytywną siłą różnicowania, a nie negacją. W tym kontekście Deleuze powiada: „powtórzenie nie jest ogólnością” (Deleuze, 1997: 27) i obszernie wskazuje, dlaczego tak uważa. Cały koncept Deleuze'a dokonuje odwrócenia tradycyjnych nawyków filozoficznego myślenia i zasadza się na poszukiwaniu warunków możliwości tego, co się wydarza, nie w umyśle podmiotu, ale w bezosobowych strukturach rzeczywistości (Herer, 2006: 13; dlatego czasem nazywa się ten sposób myślenia transcendentálním empiryzmem). Ogólność zostaje przypisana do tradycyjnego układu i powiązana z tożsamością (podmiotu), przedstawieniem, prawem i pojęciem, powtórzenie zaś pomyślane jest jako wcześniejsze wobec tego, co powtórzone, jako działanie, które w efekcie wytwarza iluzję powtórzonego. Dlatego Deleuze może zadeklarować: „Jeśli powtórzenie istnieje, to wyraża naraz jednostkowość przeciw ogólnemu, powszechność przeciw poszczególnemu, niezwykle przeciw zwyczajnemu, chwilowość przeciw zmianie, wieczność przeciw trwaniu. Powtórzenie to pod każdym względem transgresja” (Deleuze, 1997: 29). Nie mam tu miejsca, by rzetelnie wyłożyć pomysł tego autora, ale już z tej uwagi widać, że stawką nie jest tu zupełne pozbycie się ogólności, ale zakwestionowanie tradycyjnego jej rozumienia i wygenerowanie nowego, powiązanego powtórzeniem i różnicą.

<sup>15</sup> Jako jedno z wielu miejsc, które świadczy na rzecz mojej interpretacji można wskazać rozmowę Derridy z Henrim Rensem, w której opowiada on o różni: „Po pierwsze, różnia odsyła do ruchu (aktywnego i pasywnego), który polega na różnicowaniu przez zwłokę, zlecenie, odroczenie, odesłanie, zboczenie z kursu, opóźnienie, odłożenie do rezerwy. W tym sensie różni nie poprzedza pierwotna i niepodzielna jednostka jakiejś obecnej możliwości [...]. Powiedziałbym nawet, że chodzi tu o naczelne pojęcie ekonomii, a skoro nie ma ekonomii bez

ślady, fałdy, pęknięcia, sygnatury i tym podobne wyłomy w ciele tekstu, który dotychczas za wszelką cenę chciano widzieć jednolitym, spójnym, uporządkowanym. Punktem wyjścia tej sztuki czytania (myślenia) jest zawsze konkretny tekst, czasem zaledwie mały fragment tekstu, przypis (Derrida, 2002), albo jakieś zagadnienie filozoficzne — duch (Derrida, 2015) lub wiara (Derrida, 1999a), lecz w toku komentarza okazuje się, że ten konkretny tekst utkany jest z nieprzebranej liczby wątków, języków, nawiązań i zapożyczeń, tak że sam temat traci na znaczeniu i ustępuje miejsca różnicowaniu się tekstualnych różnic. Nie chodzi zatem o ducha w pismach Heideggera, lecz o to, że to słowo, jego pojawianie się w tekstach, jest splotem wielu wątków i zarazem tym miejscem, w którym generują się znaczenia.

Derrida nie tworzy teorii filozoficznej, raczej praktykuje swoją dekonstrukcyjną lekturę tekstów. Dlatego trudno precyzyjnie podać jego rozumienie ogólności, w moim jednak przekonaniu jest ono wariacją na Heideggerowski temat (różnicującego się Bycia). Dokonują się tu jednak dwa zasadnicze przesunięcia. Po pierwsze, dekonstrukcja porzuca myśl o całości. Jeśli wolno rekonstruować ogólną, czyli szeroką tezę, że wszystko jest pismem, co wynika raczej z praktyki pisarskiej Derridy, to nie sposób doszukać się żadnego innego wglądu w tę całość. I po drugie, także myśl o jedności zostaje tu porzucona: w przeciwieństwie do późnego Heideggera Derrida nie będzie skłonny do sprowadzania wszelkich filozoficznych problemów do różnicy ontologicznej (czy też różnicującego wydarzania się Bycia), lecz raczej śledził będzie zanieczyszczenia lokalnie pierwotnych różnic przez inne lokalnie pierwotne różnice.

Czy o takim myśleniu wciąż możemy mówić, że zgłasza roszczenia do ogólności? Jeśli niniejszy artykuł miałby odślaniać moje podejście do filozofii, to chciałbym odpowiedzieć na to pytanie pozytywnie. Jednak jeśli dekonstrukcja miałaby mieć jakiś związek z ogólnością, to ta ogólność wyczyszczona została z momentu całości i z momentu jedności. Co w takim razie by jeszcze zostało z samej ogólności? Wspólność: krzyżowanie się wątków, tematów, koncepcji, powtarzalność motywów — a zatem treściowe podobieństwa, ale jednocześnie podobne figury stylistyczne, niespójności, pęknięcia, podobne fałdy w tekście, niedopowiedzenia, przemilczenia — a zatem formalne podobieństwa. Konkretny tekst nabiera swojego (dekonstrukcyjnego) znaczenia

---

różni, zatem różnia to najogólniejsza struktura ekonomii, pod warunkiem że rozumiemy pod pojęciem ekonomii coś innego niż klasyczną ekonomię metafizyki lub klasyczną metafizykę ekonomii. Po drugie, ruch różni, jaki wytwarza dyferenty, jaki różnicuje, jest wspólnym korzeniem wszystkich opozycji pojęć, które wpływają na naszą mowę [...]. Jako wspólny korzeń różnia jest też elementem tego samego [*du meme*] [...], w którym ujawniają się te opozycje. Po trzecie, różnia jest też wytwarzaniem, jeśli jeszcze można tak powiedzieć, tych różnic, tej dialektyki, które [...] były warunkiem wszelkiego znaczenia i wszelkiej struktury” (Derrida, 1997: 12).

dopiero wtedy, gdy to, co w nim powiedziane, zostanie wyświetlone na tle sieci tekstów. W pewnym sensie można powiedzieć, że ten rodzaj ogólności rozgrywa koncept tego, co pomiędzy, tyle że w trybie raczej synchronicznym niż diachronicznym.

Niezależnie zresztą od tego, czy taka interpretacja Derridy jest do utrzymania, nie umniejsza to jednak mojej zasadniczej tezy o tym, że filozofia poszukuje wciąż nowych form ogólności i że w bogatej wiązce skojarzeń ogólności z całością, podobieństwem, abstrakcją, jednością, wspólnością, szerokim zakresem, źródłem, podstawą, początkiem, a także horyzontem i tym, co pomiędzy, możliwe są rozmaite przetasowania i różne rozłożenie akcentów. Moje uznanie budzi ten rodzaj refleksji filozoficznej, który próbuje w jakiś sposób objąć namysłem szeroki zakres sposobów uprawiania filozofii, niekoniecznie deklarując, że wpisują się one w rozwój ducha lub że tworzą dzieje zapomnienia bycia, być może właśnie tworzą niezmierzone ciało tekstu albo są materiałem dla wybuchowej plastyczności (Malabou, 2018). Filozoficzne roszczenie do ogólności zawiera w sobie bowiem nie tylko roszczenia do ujęcia wszystkiego, co jest, wszystkich bytów, ale także, a może przede wszystkim, roszczenie objęcia myślą także wszystkich (lub większości, a może tylko wielu) operacji, jakich dokonywano w dziejach na całości bytu (niezależnie, czy całość ta każdorazowo rzeczywiście była całością, czy tylko jako całość sobie ją wyobrażano). Mówiąc prościej, dla pewnego typu filozofii, który mnie pociąga, „przedmiotami” namysłu nie są już byty, ich abstrakcje czy też relacje między nimi, lecz rozmaite filozoficzne ujęcia, które już jakoś projektują całość (powiedzmy: całość pierwszego stopnia). Filozofia ta (Hegel — Heidegger — Derrida) ustanawia nowy rodzaj ogólności, która jest — wypowiadam to już na własny rachunek — wspólną przestrzenią wielu sposobów filozofowania. Nie może zatem dziwić, że hermetyczność tych żargonów filozoficznych porównywalna jest z zaawansowaniem współczesnej algebry. Problemem bowiem zasadniczym jest format tej przestrzeni. Podobnie jak w XIX wieku i na początku XX stulecia, wspólną „płaszczyzną”, na której zestawiano filozoficzne szkoły, był czas ujmowany w rozmaitym formacie (na przykład ewolucja rozumu — zapomnienie bycia), tak i teraz „przestrzeń” między projektami filozoficznymi może być różnie rozumiana. Inaczej ujmuje ją hermeneutyka, inaczej poststrukturalizm Derridy. Ja sam chciałbym nazwać ją duchem, zdając sobie sprawę, że nie jest to pojęcie tożsame z pojęciem Hegłowskim. Odkładam jednak na inną okazję przedstawienie tego, jak sobie tę przestrzeń wyobrażam.

Filozofia nie może zupełnie zrezygnować ze swego powołania do wypowiedzania się w sposób ogólny na temat całości, choć też nie może upierać się przy skompromitowanych modusach wypowiedzi na ten temat. Ta okoliczność skazuje oczywiście filozofię (rzecz jasna nie całą, lecz tę jej część, która opisana powyżej tendencję pielęgnuje) na ciągłe rozpoczynanie od początku — co słabo pasuje do współczesnych standardów akademickich. Moim zdaniem jednak

właściwość ta należy do istoty filozofii i trzeba ją zaakceptować, jeśli akceptuje się uprawianie filozofii. Być może jednak fakt, że żaden rodzaj ogólności nie gwarantuje ujęcia wszystkiego w całości (i jedności?), sprawia, iż filozofia znajduje się w permanentnym kryzysie.

## BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles. (2003). *Metafizyka* (t. 2; s. 601–857). (Przeł. K. Leśniak). W: Arystoteles. *Dzieła wszystkie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arystoteles. (2010). *Zachęta do filozofii* (s. 5–57). W: Arystoteles. *Zachęta do filozofii. Fizyka*. (Przeł. K. Leśniak). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Badiou, A. (2015). *Manifesty dla filozofii*. (Przeł. A. Wasilewski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Boecjusz. (2006). *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*. (Przeł. G. Kurylewicz & M. Antczak). Kęty: Antyk — Marek Derewiecki.
- Czeżowski, T. (1965). Generalizacja, abstrakcja, formalizacja (s. 106–111). W: T. Czeżowski. *Filozofia na rozdrożu (Analizy metodologiczne)*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Deleuze, G. (1997). *Różnica i powtórzenie*. (Przeł. B. Banasiak & K. Matuszewski). Warszawa: KR.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2000). *Co to jest filozofia?*. (Przeł. P. Pieniążek). Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Derrida, J. (1997). *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*. (Przeł. A. Dziadek). Bytom: FA-art.
- Derrida, J. (1998). Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna. (Przeł. A. Siemek). *Literatura na świecie*, 11–12(328–329), 24–111.
- Derrida, J. (1999a). Wiara i wiedza. Dwa źródła „religii” w obrębie samego rozumu (s. 7–97). W: Derrida *et al.* *Religia*. (Przeł. M. Kowalska). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Derrida, J. (1999b). *Xóęa/Chora*. (Przeł. M. Gołębowska). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Derrida, J. (2002). Ousia i gramme (s. 57–100). (Przeł. A. Dziadek). W: J. Derrida. *Marginesy filozofii*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Derrida, J. (2015). *O duchu. Heidegger i pytanie*. (Przeł. B. Brzezicka). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Derrida, J. (2016). *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*. (Przeł. T. Załuski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gleichgewicht, B. (1966). *Elementy algebry abstrakcyjnej*. Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych.
- Hartman, J. (2001). *Techniki metafizologii*. Kraków: Aureus.
- Heidegger, M. (1991). *Co to jest filozofia?*. (Przeł. S. Blandzi). *Aletheia*, 1(4), 32–51 (wraz z tekstem niemieckim).
- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas*. (Przeł. B. Baran). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (1996). *Przyczynki do filozofii. Z wydarzania*. (Przeł. B. Baran & J. Mizera). Kraków: Baran i Suszczyński.
- Heidegger, M. (1998). *Nietzsche* (t. 1). (Przeł. C. Wodziński *et al.*). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (1999). *Nietzsche* (t. 2). (Przeł. C. Wodziński *et al.*). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Heidegger, M. (2010). *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*. (s. 67–181). W: M. Heidegger. *Identyczność i różnica*. (Przeł. J. Mizera). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Hegel, G.W.F. (1990). *Encyklopedia nauk filozoficznych*. (Przeł. Ś.F. Nowicki). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Herer, M. (2006). *Gilles Deleuze. Struktury, maszyny, kreacje*. Kraków: Universitas.
- Kartezjusz. (2002). *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania się rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*. (Przeł. T. Boy-Żeleński). Kraków: Zielona Sowa.
- Kołodczek, Ł. (2013). *Bóg Heideggera. Onto-teo-logiczny wymiar „Przyczynków do filozofii”*. Kraków: Dante.
- Kołodczek, Ł. (2018). Duch muzyki: rekonstrukcja pojęcia i dzisiejsze przejawy (s. 65–82). W: M. Ciesielski & K. Szewczyk-Haake (Red.). *Szkoda, że Cię tu nie ma. Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Malabou, C. (2018). *Plastyeczność u zmierzchu pisma. Dialektyka, destrukcja, dekonstrukcja*. (Przeł. P. Skalski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Platon. (2012). *Uczta*. (Przeł. A. Serafin). Warszawa: Sic!
- Porfiriusz. (1975). *Isagoga* (s. 85–139). W: Arystoteles. *Kategorie i Hermeneutyka z dodaniem Isagogi Porfiriusza*. (Przeł. K. Leśniak). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ritter, J., Gründer, K., & Gabriel, G. (Red.). (1976). *Krise* (t. 4; s. 1235–1245). W: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe & Co.
- Ritter, J., Gründer, K., & Gabriel, G. (Red.). (1971). *Algemeunes/Besonderes* (t. 1; s. 164–191). W: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe.
- Schnädelbach, H. (2006). *Hegel. Wprowadzenie*. (Przeł. A.J. Noras). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Siemek, M. (2017). *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

