

Recenzje i sprawozdania

Ks. Jacek Grzybowski, „Byt, tożsamość, naród. Próba wyjaśnienia formuły „tożsamość narodowa” w perspektywie metafizyki”, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012, ss. 693

Tytuł tej książki budzi natychmiastowe zaciekawienie, ale i pewien niepokój. Dlaczego? Nie zaglądając do jej spisu treści można pomyśleć, że znajdziemy w niej opis kategorii tożsamości, proponowany przez poszczególnych myślicieli w dziejach europejskiej filozofii, i wskazanie, jak ta kategoria była realizowana w konkretnych systemach politycznych, czego wzorcowym przykładem zdaje się być Martin Heidegger. W latach 30. XX wieku domagał się on odnowienia niemieckiej wspólnoty narodowej, która powinna stać się godna swej „dziejowej misji”. Pomocą w tej odnowie miał być ruch nazistowski, czemu dał wyraz Heidegger w swej sławnej mowie rektorskiej. W każdym razie pojęcie *Volk* – naród stało się wtedy ważne dla Heideggera, także i z tej racji, że naród niemiecki do 1870 roku nie istniał jako jedność geograficzna czy polityczna. Filozof więc włączał pojęcie „narodu”, podobnie, jak pojęcie kultury i języka w obszar stanowiący o tożsamości Niemiec.

Tymczasem ks. Grzybowski podążą zupełnie inną drogą. W swej rozprawie stara się bowiem zarysować problematykę tożsamości, jako kategorii filozoficznej, z jednoczesnym ujęciem pojęcia narodu jako słowa występującego w dyskursie społecznym i politycznym. W refleksji historyka filozofii i filozofa polityki zestawia ze sobą te dwie ważne i popularne kategorie, tak by ukazać i wyjaśnić rozumienie powszechnej współcześnie formuły „tożsamość narodowa”

We wstępie przybliży czytelnikowi wagę tego zagadnienia, pokazując, iż obecnie wyrażenie „tożsamość narodowa” nie kojarzy się z analizami

filozoficznymi i zasadniczo funkcjonuje poza ontologicznym dyskursem, choć przecież samo słowo „tożsamość” domaga się metafizycznej precyzji. Wyrażenie to, twierdzi autor, choć na trwałe weszło w przestrzeń debaty społecznej, to jednakże stanowi raczej polityczno-kulturowy fenomen, a nie przedmiot filozoficznego namysłu. Autor stara się przeto dowieść, że szeroko dziś stosowany termin „tożsamość” nosi nade wszystko znamiona li tylko publicystycznej mody. A jeśli to pobieżnie potraktowane słowo „tożsamość” złączy się z terminami takimi, jak *naród*, *społeczeństwo*, *kultura*, wówczas precyzyjne rozstrzygnięcia stają się właściwie niemożliwe. Stąd stara się w swoich analizach przedstawić najpierw szeroką historyczno-filozoficzną panoramę „ujawnia się” i filozoficznego definiowania kategorii tożsamości, tak by ukazać jej gruntowną złożoność i dopiero na tym tle pyta o definiowanie narodu, by w końcowej części pracy odpowiedzieć na pytanie czy, a jeśli tak, to pod jakimi warunkami, można w zasadny sposób używać formuły „tożsamość narodowa”

W rozdziale pierwszym przedstawia więc zagadnienia tożsamości na tle greckiego stylu myślenia filozoficznego, gdzie kluczową rolę odegrały dwa odślaniające świat pojęcia – *arché* i *éinai* – opisujące rzeczywistość przyrody i rządzące nią prawa. We fragmentach zdań Heraklita z Efezu dopatruje się tożsamościowych, wyznaczonych przez mądrość *Logosu* porządkującą świat swym prawem, determinacji zmiennej rzeczywistości. Podobnie jest w przypadku szkoły pitagorejskiej, której analiza została przez autora zawężona do tzw. starej szkoły, oddającej najprawdopodobniej poglądy Pitagorasa. Autor zaznacza, że w tym przypadku na tożsamość naprowadza nas kategoria harmonii-miary wyznaczająca określony porządek, prawidłowość i właściwą proporcję świata, a ujawniając swą tożsamościową siłę w liczbie (*arithmós*). Jednak głębokie i filozoficznie poważne rozważania dotyczące tożsamości w filozofii presokratejskiej znajdziemy w paragrafie poświęconym Parmenidesowi z Elei. Autor monografii, za całą tradycją historyczno-filozoficzną, widzi w Parmenidesie ojca pojęcia bytu (*tó ón*) i filozofa, dla którego „kategoria tożsamości odgrywa rolę absolutną, a pytanie o *bycie bytu* stanie się właściwym początkiem metafizyki” (s. 66).

W szczególny sposób ks. Grzybowski skupia się na odśłonięciu zarówno ontologicznej jak i logicznej zasady tożsamości zawartej w pismach

Parmenidesa, po to, by ukazać, iż dla filozofa z Elei to, co będące zawsze jest z sobą tożsame. Za uznanymi badaczami (m.in. Ch. H. Kahn, G. S. Kirk, M. Wesoły) podkreśla, że Parmenides z przesłanki „jest” (éinai) wydedukował szereg koniecznych własności przysługujących „temu co jest”, ujawniając tym samym problematykę bycia, które jednocześnie implikuje zawsze zagadnienie tożsamości. Parmenides „to, co jest” określił mianem bytu, przydając participium ón formę i sens rzeczownika odsłownego *tó ón – będące, bycie, byt* – ukazując językowo co znaczy być bytem, a jednocześnie związując te rozważania z kryteriami wyznaczającymi to, co może być przedmiotem wiedzy prawdziwej i pewnej. Autor pracy pokazuje metodologicznie poprawnie a filologicznie dość szczegółowo, że parmenidejska droga prawdy prowadzi do poznania tego, jak naprawdę jest, a więc na poznaniu niezrodzonej, niezniszczalnej, niezmiennej i zupełnej istoty (prawdy) rzeczy – bytu absolutnie tożsamego (s. 74–82).

W drugiej części rozdziału pierwszego ks. Grzybowski przedstawia szczegółowo bytowe tezy Platona i Arystotelesa pokazując je jako szczytowe osiągnięcie starożytnej metafizyki i wielką filozoficzną próbę rozstrzygnięcia problemu – *dlaczego i dzięki czemu to, co jest, jest tym, czym jest?* Analizując platońskie tożsamościowe postrzeganie i odczytywanie zjawiskowego świata, stawia tezę, iż to transcendentne *Jedno jest Jednym* stanowi o tożsamości, zarówno o tożsamości idei w sobie, a także (pośrednio) o tożsamości zjawiskowych rzeczy na mocy uczestnictwa w ideach. Dość ryzykownie rozpisuje przy tym platońską metafizykę na triadycznej formule podziału całej ontologicznej rzeczywistości (Jedno, idee, świat zjawiskowy) i w jej horyzoncie opisując tożsamość platońskiego świata. Tym samym, jak sądzi, to tożsamość sama z siebie (mocą zasady) jest warunkiem bycia Jednego, które jest Jednym, ono zaś implikuje płaszczyznę ontologicznej tożsamości idei – prawdziwej w sobie tożsamej istoty bytu – te zaś ustanawiają możliwość tożsamości zjawiskowych rzeczy świata (s. 122–125).

Naturalnie, sprawa wydaje się być bardziej skomplikowana, z czego zresztą sam Platon zdawał sobie sprawę. Być może dlatego warto byłoby mieć też na uwadze tezę, że w przeświadczeniu Platona Jedno nie wyklucza Wiele. Oznacza to przyjęcie wieloaspektowości jedności i konsekwentne odrzucenie ważności zasady tożsamości. Okazuje się, że Jedno

(„Bycie czymś”) nie jest jakby czystym trwaniem w swej niezmienniej tożsamości, lecz określane musi być poprzez wielorakie relacje uczestnictwa. Wyżej wspomniana relacja wydaje się tutaj pełnić rolę „pierwotnej struktury”, „struktury formalnej”, czegoś zasadniczo ukrytego.

Z kolei opisując, znów bardzo gruntownie, filozoficzne poglądy Arystotelesa ks. Grzybowski pokazuje, że u filozofa ze Stagiry tożsamość bytu rozumianego jako substancja (*ousia*) ujawnia się na dwa sposoby: immanentnie – jej ontycznym podmiotem jest forma substancjalna bytu – i poznawczo (logicznie), czego wyrazem jest ujęcie niesprzecznej w sobie treści bytu w językowej frazie – *tó tí en éinai* (s. 151–153). Ważną cechą omawianego rozdziału jest filologiczna precyzja autora, który stosując badawczy warsztat historyka filozofii, dokładnie podaje cytaty i źródłowe teksty omawianych filozofów w języku greckim. Badacz zadbał, by w tekście i przypisach czytelnik mógł zaznajomić się z oryginalną pisownią zarówno poszczególnych pojęć jak i całych zwrotów tych greckich filozofów, których omawia.

Rozdział drugi pracy w całości poświęcony jest analizie dwóch wielkich metafizyk średniowiecznych: św. Tomasza z Akwinu i bł. Jana Dunsza Szkota, tak by w ich filozofiach zobrazować ujęcie tożsamości w porządku egzystencjalnym i esencjalnym. Autor stara się przedstawić źródła tych koncepcji, aby potem starannie ukazać, jak obaj średniowieczni myśliciele formułowali odpowiedzi na pytanie o to, czym jest *byt jako byt*.

W paragrafie poświęconym Akwinacii ks. Grzybowski skrupulatnie analizuje (znaną już z wielu opracowań) Tomaszową metafizykę. Przez dokładne jej ujęcie, chce jednak ukazać czytelnikowi doniosłą i konieczną rolę *esse* dla zrozumienia tożsamościowej tezy bytowej filozofii Doktora Anielskiego. Uzasadnia *esse* jako rację bytowania, poznania i tożsamości przez wyakcentowanie obecnej w tej metafizyce realnej różnicy pomiędzy istnieniem a istotą. *Esse*, jak wynika z logicznej analizy dorobku Tomasza, będąc ostatecznym aktem konstytutywnym każdej rzeczy, nie może tym samym być tożsame z istotą (treścią) rzeczy. Każda istota staje się więc rzeczywista dzięki aktowi istnienia, którym sama nie jest, który jednak ją zawiera jako swoją autodeterminację (s. 183–185). W konsekwencji, dowodzi autor, Tomasz ujmował substancję skończoną jako pewną strukturę utworzoną z przynajmniej dwóch aktów, obu nieodzownych – istnienia i determinanty.

Esse, udzielające aktu istnienia formie, oraz forma, która tenże akt, sprawiająca, że ona istnieje, determinuje w porządku istoty (s. 226).

W części pracy poświęconej Janowi Dunsowi Szkotowi ks. Grzybowski przypomina, że na ujęciach franciszkańskiego filozofa zaważyły rozstrzygnięcia Awicenny oraz neoplatonczyka Porfiriusza mówiące, iż być bytem znaczy być najszerzej pojętą naturą – *genus generalissimus* – stanowiącą ostateczną podstawę dla wszelkich natur możliwych, a tym samym natur niesprzecznych. Opisuje próby sformułowania jednoznacznego pojęcia bytu, który dla Szkota nie jest ani szczegółową rzeczywistością fizyczną, ani rzeczywistością uniwersalną wziętą w jej logicznej ogólności – jest intelektualnie poznawalną rzeczywistością, którą jest sama natura *bytu jako bytu*. (s. 240–241). Jak jednak franciszkanin opisuje tę naturę autor książki bardzo dogłębnie uzasadnia w paragrafie dotyczącym poznania i bytowania natury trzeciej (s. 244–252). Treść „natur trzecich” jest w tej metafizyce wytworem ludzkiego intelektu poznającego koniecznościowy układ konkretnych rzeczy. Nie oznacza to oczywiście, by „natury trzecie” tworzył dowolnie nasz intelekt. Znaczący to jedynie, że intelekt w pojęciowym poznaniu rzeczy odkrywa, najpierw w sposób spontaniczny i niedoskonały, a następnie w sposób metodyczny (zreflektowany), koniecznościowe stany rzeczy, które są zarazem stanami ogólnymi. Tym samym „natura wspólna obdarzona realną jednością jest *miarą* dla rzeczy tego samego gatunku stając się podstawą podobieństwa, warunkiem możliwości powstawania jednoznacznego i w końcu podstawą tworzenia abstrakcyjnego pojęcia gatunkowego” (s. 246–249). W ten sposób natura wspólna staje się „racją trzecią” zarówno dla cech wspólnych rzeczy, jak i treści pojęć uniwersalnych, sama przynależąc do porządku ontologicznego. Jest to możliwe dzięki koncepcji bytu, w której bytem nie jest jedynie to, co ma realny sposób istnienia, ale racją bycia jest bycie niesprzecznym. Dlatego natura bytu może realizować się przede wszystkim jako: a) przedmiot poznania, którego dokonuje sam Bóg, b) w szczegółowym bycie jednostkowym, c) w pojęciach ogólnych poznającego intelektu (s. 251). Opierając się na tym rozróżnieniu autor ukazuje kategorię tożsamości rozstrzygającą się w trzech obszarach: ideach w intelekcie Boga, *haecceitas* jako formalnej zasadzie jednostkowania i pojęciach ogólnych rozumianych jako byty intencjonalne (s. 256–272).

Część pracy dotycząca Dunska Szkota kończy krótkim streszczeniem filozofii Ockhama i Suareza jako naturalnego następstwa esencjalnego ujęcia bytu dominującego w ostatnim okresie scholastyki (s. 281–292).

Trzeci rozdział studium, obejmujący opis filozofii Leibniza, Wolffa, Kanta i Hegla, a mający na celu ukazanie tożsamościowych rozstrzygnięć w koncepcjach tych niemieckich myślicieli, rozpoczyna ks. Grzybowski od przedstawienia skutków, jakie w filozofii nowożytnej wywołała, dokonana przez Kartezjusza, zmiana porządku poznawczego. Na tym tle przypomina, że nowożytna ontologia przybrała formy esencjalizmu – redukcji bytu do jego istoty – gdzie tożsamość bytu stała się wyznacznikiem ujmowalności i poznawalności jego treści.

Przedstawione w pracy ujęcie filozofii Gottfrieda Wilhelma Leibniza ukazuje skomplikowany ontologiczno-monadyczny system niemieckiego myśliciela, którego celem było uchwycenie wszechświata jako uporządkowanej całości, gdzie każda monada pełni określoną funkcję, a dzięki harmonii przedustawnej, jest tak powiązana z wszystkimi innymi monadami, że każda z nich odzwierciedla cały nieskończony system uniwersum. W konsekwencji w monadach i ich wzajemnych układach, „zostaje zapisana fraza świata, której syntaksę określa Bóg”, pisze autor cytując A. Badiou (s. 332). Jeśli jednak Bóg sam jest harmonią powszechną i ostateczną racją rzeczy, to świat nie jest i nigdy nie będzie inny niż jest, bo jego przyczyna jest bytem harmonijnym i najlepszym w sposób absolutny.

Studium pokazuje zarówno źródła jak i skutki leibnizjańskiej idei harmonii przedustawnej, czyniąc z niej punkt wyjścia dla uzasadnienia tezy o tożsamości. Skoro wszystko, co istnieje stanowi jednolity system, scalony przez „prawa” wszechświata, rozumiane jako prawidłowości obiektywne zawarte w filozoficzno-ontologicznym projekcie monad, to przecież idea harmonii przedustawnej jest kluczem do zrozumienia istoty kategorii tożsamości w systemie Leibniza. Harmonia bowiem, która ostatecznie jest logicznym i ontologicznym spoiwem tego świata, implikuje tożsamość monady i tożsamość świata jako idealnego ładu. Harmonia (rozumiana też jako logiczna niesprzeczność) wraz z kategorią tożsamości stanowi więc istotny warunek sensowności tego systemu jako całości i monady jako jego metafizycznego punktu. Przeprowadzone rozważania autor dopełnia

refleksją nad postulatem bezwzględnej racjonalności bytu jaką ujawnia system niemieckiego myśliciela (s. 346–347).

Następstwem rozważań Leibniza jest ontologia Christiana Wolffa, dla którego istota bytu zredukowana do elementów pojęciowych, niesprzecznych i wzajemnie niezdeteminowanych, nie potrzebuje czegoś dla swego uzupełnienia, ani też umysł ludzki nie musi rozważać zagadnienia istnienia dla poznania bytu. Stąd Wolff nazywa bytem to, co może istnieć. A skoro istnieć może to, co jest możliwe, wobec tego to, co jest możliwe, jest bytem – *quod possibile est, ens est*. Tym samym byt zostaje w tej ontologii sprowadzony do możliwości istnienia. Autor przekonuje, że analiza bytu sprowadzonego do czystej istoty, prowadzi w konsekwencji do wiedzy o tym, co konstytuuje ów byt jako taki – to znaczy do znajomości wystarczającego warunku możliwości istnienia, którym jest niesprzeczność określeń esencjalnych (s. 352).

Ważnym momentem w ujęciu „tożsamościowego rozwoju” filozofii nowożytnej są poglądy Immanuela Kanta. Ks. Grzybowski odczytuje teorię poznania filozofa z Królewca po to, by uzasadnić, że podstawą tożsamości rzeczy, tkwiącą pod warstwą fenomenalnych przedstawień, ciągle taką samą i tą samą, niezmienną i stałą, jest – w teorii Kanta – przedmiot transcendentálny. To on sprawia, że ukonstytuowana na nim rzecz jest ciągle ta sama i taka sama, bo ciągle fundowana i kotwiczona w zawsze identycznym ze sobą transcendentálnym przedmiocie. Rzecz jest tożsamym przedmiotem empirycznym, o ile u jej podstaw da się odnaleźć „przedmiot w ogóle” – pozaempiryczny, zawsze taki sam i niezmienny przedmiot transcendentálny. Autor przekonuje, iż tym, co, „wedle Kanta, ustanawia jedność, tożsamość i identyczność konstytuowanego przedmiotu, jest przedmiot transcendentálny, który zawsze jest pewnym korelatem, przedmiotową (i transcendentálną zarazem) agendą *Ja transcendentálnego*. Tożsamość rzeczy empirycznej, ufundowana bezpośrednio na przedmiocie transcendentálnym, okazuje się zatem w istocie tożsamością samego *Ja transcendentálnego*, wyrażoną w formule *Ja myślę*” (s. 364–365).

Idealizm Hegla stanowi kolejny ważny etap historii filozofii europejskiej. Intelkt który, przez twórcę *Krytyki czystego rozumu*, został od strony subiektywistycznej zautonomizowany, Hegel zobiektywizował

i zontologizował. Ostatnia część III rozdziału książki *Byt tożsamość naród. Próba wyjaśnienia formuły „tożsamość narodowa” w perspektywie metafizyki* stanowi objaśnienie systemu filozoficznego Hegla. Autor odsłania najważniejsze pojęcia idealistycznej metafizyki niemieckiego myśliciela – stawanie się (*das Werden*), byt (*Sein*), nic (*Nicht*), dialektyka, negacja – tak, by na ich tle ukazać problematykę tożsamości (*Identität*). Sugeruje, iż tożsamość przedstawia się w heglowskim systemie jako proces i metodologiczna reguła ujęta w swoistą logiczną formułę. W określeniu tożsamości ukazuje się „tożsamość” zawierająca w sobie określenie przeciwne, pojęcie „różnicy”, ponieważ może być ona pomyślana tylko jako tożsamość tego, co rozróżnione. Równoczesność tych przeciwstawnych określeń ujawnia kategorię sprzeczności. Tak pojęta tożsamość zawiera swoje przeciwieństwo, różnicę i wywołuje samozróżnicowanie się oraz scalenie w jednię. Dzięki temu wszystko, co istnieje przechodząc dialektycznie w stan negatywności, pozostaje tym czym jest, tylko dzięki negacji tej negatywności (s. 406). Autor stara się także udokumentować, że istota heglowskiej dialektyki i właściwe zrozumienie kategorii tożsamości, ujawnia się w pełni nie tyle w rozważaniach logicznych i teoriopoznawczych, ile w próbie ujęcia racji i praw rządzących rzeczywistością rozumianą jako całość, totalność wszystkiego, a ostatecznie ujawniającą się w narodzie i państwie: *Duchu jako najwyższej definicji Absolutu* (s. 410–411). Tym samym, w interpretacji ks. Grzybowskiego, pełnia tożsamości okazuje się zrozumiała w rzeczywistości, zarówno na poziomie jednostki, jak i na poziomie całego świata. Hegłowskie pojęcie tożsamości ostatecznej, do którego zmierza historia, ujawnia się jako pojęcie totalne, gdzie dochodzi do absolutnego scalenia, w którym różność, niosąc w sobie życie i rozwój, ostatecznie owocuje tożsamością, której wypełnieniem jest polityczny projekt państwa i prawa.

Rozdział IV omawianej książki poświęcony jest metafizyce Martina Heideggera i ponowoczesnym tendencjom filozofii współczesnej, które autor zobrazowuje opisem twórczości J. Derridy i G. Deleuze’a. Autor komentuje heideggerowską filozofię w perspektywie *Dasein* stawiając tę problematykę nie w paradygmacie obecności/trwania, lecz poznawczego „wydarzenia się”, poprzez które stara się uchwycić kategorię tożsamości. Objasnia, iż u Heideggera pojęcie tożsamości odnosi się nie tyle do *Dasein*, lecz

do bycia jako takiego w jego dziejowym „istoczeniu się”. Heideggerowska teza jest zaskakującym odwróceniem funkcjonującego w języku znaczenia tożsamości. Tożsamość przestaje być prawem bytu, a nawet prawem bycia. To bycie charakteryzuje tożsamość – toż-samość „wydarza się” Oznacza to jednak, iż sama kategoria tożsamości, jest w filozofii niemieckiego twórcy swoiście „uwikłana” w dziejowość Bycia (s. 458, 470–471)

Z kolei współczesne idee postmodernistyczne autor stara się uchwycić na tle zarysowanej przez siebie ontologizacji i uniwersalizacji hermeneutyki, czego naturalnym następstwem był silny rozwój filozofii języka, dla której główną kategorią filozoficzną staje się nie tyle *rozumienie*, ile *interpretacja*. Rzeczy, ludzie, relacje istnieją, ale jako rezultat interpretacji, uchwycenie czegoś zewnętrznego w przyjętych metodologiczno-językowo-kategorialnych ramach. Ten sposób filozofowania stał się bliski Derridzie, co autor monografii stara się zobrazować ukazując i wyjaśniając problematykę tożsamości (a raczej jej odraczania i dekonstruowania) w perspektywie neologizmu *différance*, pojęcia pisma i śladu. Pokazuje, iż siła derridiańskiej *différance* bierze się z „różnicy i odraczania”, zgodnie z którym wytworzenie znaczenia jest nieustannie przesuwane i wzbogacane (lub uzupełniane) znaczeniami innych słów. Jest to więc najważniejsze pojęcie w propozycji Derridy, a właściwie ani pojęcie, ani żadna kategoria bytu, ale coś niewysłowionego, ukazującego się co najwyżej jako zanik. W tej filozofii źródłowa staje się więc nieobecność, a tym samym nie-tożsamość. Podobnie jest u Deleuze’a gdzie „różnica”, „powtórzenie” i „podobieństwo” stanowią podstawowe pojęcia tej filozofii. W proponowanej przez niego ontologii, to nie różnica zakłada tożsamość, lecz tożsamość zakłada różnicę, będąc jej powierzchownym i tymczasowym efektem, czego konsekwencją jest całkowite odwrócenie sensu, jaki „tożsamość” i „podobieństwo” miały do tej pory w świecie. Tylko to odwrócenie określa warunki prawomocności użycia słów „tożsame” i „podobne”, wiążąc je wyłącznie z pozorami i ujawniając ich nieprawomocność. Stąd też – w tym dyskursie – prawda nie jest nigdy obiektywnością, lecz zawsze dialogiem, a tożsamość niestałą kategorią wpisaną w język i podległą różnicującemu „prawu różni” Sama w sobie, a więc przed i poza znakiem, poza wszelkim śladem i wszelką różnią, nie jest możliwa. (s. 508–510).

W rozdziale piątym ks. Grzybowski dokonuje podsumowania zebranego materiału badawczego i z metajęzykowej pozycji proponuje ująć tożsamość w czterech płaszczyznach: archeicznej, kognitywnej, ontycznej i implikatywnej. Uważa bowiem, że każde omówione przez niego filozoficzne stanowisko tożsamościowe da się opisać w czterech zaproponowanych przez niego interpretacjach. Poszczególne rozstrzygnięcia tożsamościowe zalicza do określonej grupy, szczegółowo uzasadnia i wyjaśnia swoją interpretację, krótko przy tym charakteryzując rozumienie kategorii tożsamości u poszczególnych myślicieli (tabela na str. 545), w graficznym skrócie, obrazuje przeprowadzone badania nad metafizyczną kategorią tożsamości. Nie oznacza jednakże zakończenia podjętego wysiłku. Stanowi bowiem tylko jego pierwszą, choć bardzo obszerną, część, potrzebną po to, aby zdefiniować zbitkę semantyczną „tożsamość narodowa”

Konsekwentnie zatem rozdział VI książki to unaocznienie przez ks. Grzybowskiego problematyki wiążącej się z pojęciem „narodu”. Znajdziemy tu najpierw wyjaśnienia historycznych, kulturowych i literackich źródeł pojęcia narodu i co, według terażniejszych ujęć tej problematyki, sprawia, że naród jest narodem (s. 546–586). Na tym tle autor dokonuje kodyfikacji narodu w zależności od dominującego w jego definiowaniu i opisie aspektu, pokazując jednocześnie, iż w sposób zasadny może się ono dokonać tylko w paradygmacie realne – idealne, znamionującym naturalistyczną i konstruktywistyczną wizję narodu.

Współcześnie, sądzi, można opisać naród w pięciu interpretacjach: 1) substancjalnej (etniczno-naturalistycznej), 2) relacyjno-kulturowej, 3) jako ideę pochodzącą od korelatów kultury, 4) wspólnotę wyobrażoną bądź 5) ideę obywatelsko-polityczną. W opisie narodu jako bytu realnego relacyjno-kulturowego i narodu jako pochodzącego od korelatów kultury autor znamiennej uwagę zwraca na definiowanie samej kultury. Pokazuje bowiem, iż to właśnie od koncepcji kultury rozumianej bądź jako całokształt zobiektywizowanych elementów dorobku określonego społeczeństwa i porządek ludzkiego życia, (wyznaczonego nie na drodze genetycznej, ale w oparciu o historyczne doświadczenia), bądź jako zjawisko czysto intencjonalne (tak jak je definiował Ernest Cassirer i Roman Ingarden), zależy interpretacja narodu jako bytu realnego bądź intencjonalnego (s. 596–598; 607–608).

Dopiero po wyczerpującym ujęciu kategorii tożsamości i narodu, możliwa stała się próba określenia tego, jak należy rozumieć frazę „tożsamość narodowa”. I okazało się, że w tym wyrażeniu, to naród (jako to, co jest, zarówno realnie jak i idealnie) domaga się tożsamościowego definiowania. Naród implikuje swoją tożsamość. Z przyjętej bowiem koncepcji narodu wynika rozumienie kategorii tożsamości, które zawsze sytuuje ową frazę – *tożsamość narodowa* – w metafizyce. Zbierając zarówno cztery płaszczyzny rozumienia tożsamości (archeiczna, implikatywna, kognitywna i ontyczna), jak i pięć podstawowych sposobów definiowania narodu (etniczny, relacyjno-kulturowy, wyobrażeniowy, korelacyjny i polityczny), autor przyporządkowuje poszczególnym sposobom definiowania narodu każdą z interpretacji tożsamości (s. 623–627) i przedstawia w formie schematu. Zamieszczona w książce rycina 6 ukazuje jak metafizyczne ujęcia tożsamości warunkują rozumienie wyrażenia „tożsamość narodowa” (s. 628).

Autor książki jest jednak świadom trudności jakie wiążą się, z jednej strony z interpretacją kategorii tożsamości, z drugiej z kontrowersjami w wyjaśnieniu za pomocą precyzyjnego języka nauki tego, co wiąże się z narodową identyfikacją. Jednakże teza, iż filozoficznie dokładny namysł nad kategorią tożsamości i narodu, wykorzystany przy próbie interpretacji popularnego, ale jakże niejednoznacznego zwrotu „tożsamość narodowa”, pokazuje warunkującą potęgę metafizyki, nasuwa jednak pewne pytania. Warto przecież pamiętać, że samo pojęcie narodu nie jest jakimś „powszechnikiem”, lecz powinno być rozumiane analogicznie. Wszak inne czynniki kształtują, chociażby naród żydowski, a inne naród polski, choć i tu i tam trzeba uwzględniać czynniki wspólne dla wszystkich narodów. Niemniej jednak te ostatnie nie tłumaczą do końca rozumienia poszczególnych narodów świata. Ich jednak ominięcie także powoduje niezrozumienie samej analogicznej koncepcji narodu. Czynniki bowiem wspólne stanowią jakby warunki konieczne, czynniki zaś właściwe dla poszczególnych narodów są warunkami wystarczającymi dla rozumienia narodu. (zob. M. Krąpiec, *O ludzką politykę*, Warszawa 1996, s. 74–75).

Stąd też pojęcie „tożsamości narodowej” konstituowane przez różne czynniki, o których zresztą wspomina autor w swej szerokiej monografii, musi być, jeżeli wolno tak powiedzieć, wyczulone na analogiczność

terminu „naród” i pluralizm treści ważnych dla każdego, określonego narodu. Tym bardziej że nawet dzisiaj, w epoce mocnego dyskursu antykolonialnego, dobijania się do głosu kwestii wielokulturowości, debata nad pojęciem „narodu” obejmuje dosłownie cały intelektualny świat, i nikt już nie zbywa jej irytującymi pomówieniami o tym, że projekty postmodernistyczne doprowadziły do unieważnienia tego rodzaju problematyki.

Niewątpliwie książka imponuje intelektualnym rozmachem, nie jest bowiem zwykłą monografią, ale wielką panoramą jednego z najważniejszych problemów metafizycznych, jaki zrodził się już u progu kultury europejskiej. A sam zamysł, by poszukiwać metafizycznych podstaw pojęcia „tożsamość narodowa” zasługuje na wyjątkową aprobatę, tym bardziej że właściwie nie był podejmowany przez filozofów, w takim wymiarze, w jakim uczynił to ks. Grzybowski. Jego studium nie wyjaśnia naturalnie całej złożoności badanego w niej problemu, zarysowuje jednak tak wielobarwny kobierzec kwestii, aporii i spraw domagających się wytłumaczenia, że już z tej racji warte jest uczciwej lektury. Zresztą, choć autor rozprawy jest nader ostrożny w formułowaniu proponowanych przez siebie tez, to jednak stanowczo przekonuje, że wzajemne powiązanie ze sobą tożsamości bytowej (w jej różnych wersjach) z daną koncepcją narodu, przynosi dosyć intrygujące wnioski (s. 623–629), które wpływają na kształt tego, kim ludzie są, i jak egzystują, zwłaszcza w strukturach i relacjach społecznych.

Oczywiście, dla tych wszystkich filozofów, którzy z rezerwą podchodzą do metafizyki, uznając, że nie ma ona żadnej „mocy rozstrzygania” o tym, czym jest rzeczywistość, propozycje interpretacyjne autora monografii nie będą zapewne specjalnie interesujące. Tym jednak, którzy przyjmą bytową perspektywę, dadzą one wiele do myślenia. Z punktu widzenia naukowego ks. Grzybowski stworzył – zarówno jednym, jak i tym drugim – niejako nowy świat, dotąd tylko w nieznacznym stopniu podległy badawczemu spojrzeniu. Ukazał czytelne zależności pomiędzy tożsamością a narodem, pojętym jako pojęcie kulturowe i polityczne. Wszystko to uczynił na wyjątkowo szerokim tle historycznym, odwołując się do bogatej literatury, istotnych opracowań i komentarzy, choć na pewno można byłoby wykorzystać znacznie więcej literatury obcojęzycznej, zwłaszcza, gdy chodzi o problematykę narodu. W każdym razie umiejętność analitycznego i precyzyjnego

prowadzenia narracji przyniosła imponujące rezultaty. Lecz tego rodzaju zamysł, obejmujący sobą niemal całość metafizycznych dziejów europejskiej filozofii, musiał z konieczności (już w samej realizacji) mieć miejsca „słabsze” i „lepsze”. Specjaliści od twórczości poszczególnych myślicieli mogą w trakcie lektury odczuwać pewien niedosyt, zwłaszcza mam tu na myśli przedstawienie przez ks. Grzybowskiego poglądów Platona, Arystotelesa, Dunska Szkota, Leibniza, Derridy czy Deleuze’a. Można zauważyć, jak wraz ze zbliżaniem się autora do czasów współczesnych, trochę słabła jego uwaga interpretacyjna. Coraz mniej odnajdujemy odniesień do oryginalnych dzieł; więcej natomiast odwołań do istniejących opracowań, do treści pochodzących od komentatorów. Mimo to nie doszukałem się w tych ujęciach jakichś rażących niedociągnięć, jeżeli nawet autor nie brał pod uwagę całości dorobku twórców przez siebie opisywanych.

Niektórzy krytycy zwrócą zapewne uwagę na formalną dysproporcję między częścią pracy poświęconej tożsamości, a tą związaną z pojęciem narodu i tożsamości narodowej. Wydaje się, że to konsekwencją przyjętego zamierzenia filozoficznego, aby dokonać „złożenia” dwóch pojęć (tożsamość, naród) po uprzednim zanalizowaniu (w historycznej perspektywie) stanowiących je treści. Z historycznej natury rzeczy ta część pierwsza musiała więc być bardzo obszerna, gdyż dotyczyła rozważań nad tym, czym jest byt jako byt i co stanowi o jego tożsamościowej strukturze, stanowiąc w zasadzie odpowiednią perspektywę umożliwiającą wyjaśnienie formuły „tożsamość narodowa”

Dlatego warto podkreślić widoczną odwagę ks. Grzybowskiego w dążeniu, by dokonać – w wyznaczonym aspekcie – syntezy europejskiej filozofii. To ważne dokonanie, ponieważ w terażniejszości odchodzi się od tego typu zamierzeń, zdając się raczej na mnożenie dyskursów, ocen czy przekonań. Każdą próbę całościowego ujęcia określonych kwestii najczęściej określa się mianem totalizujących, czyli właściwie niebezpiecznych i nie do zaakceptowania. Dodajmy dogłębną znajomość historii kontynentalnej filozofii połączoną z erudycją narosłą wokół omawianych przez ks. Grzybowskiego myślicieli, metodologiczną jasność i intelektualny krytycyzm, w świetle którego przyjmuje się jedynie tezy uzasadnione i sprawdzalne.

Zaznaczmy na koniec, iż ostatecznie dla ks. Jacka Grzybowskiego metafizyka rozumiana jako precyzyjna analiza bytu stanowi obszar ujawnienia,

zrozumienia a wreszcie konstruowania określonych modeli społecznych. W tradycji klasycznej jest bliska racjom realistycznym, gdzie poznanie przedmiotowe nakierowane jest na realne byty, a nie na analizę warunków ich poznania, danych świadomości czy języka. W nurcie idealistycznym będzie natomiast ontologicznym i poznawczym zapleczem niesprzecznych kompozycji idei i myśli, tworzących tzw. krytyczny punkt wyjścia. Chodzi tu o to, że w pierwszej kolejności sprawdzamy roszczenia ludzkiego poznania do prawdziwości. W takiej perspektywie rozum staje się czymś samowystarczalnym i autonomicznym źródłem wiedzy.

Wydaje się iż autor książki, przyjmując zapewne tę pierwszą opcję, powiada, że wyrażenie *tożsamość narodowa* jest całościowo zależne od tego, jaką tożsamość suponuje wybrana definicja narodu, a czego konsekwencją jest realne lub idealne ukonstytuowanie tego zwrotu (s. 638–639). Na tym jednakże nie powinna kończyć się, jego zdaniem, praca filozofa nad „tożsamością narodową” Należałoby bowiem pokazać, jak ujawnione zależności i propozycje teoretyczne przekładają się na konkretne i już zrealizowane koncepcje narodu. Mam nadzieję, że tę – dopełniającą całość zagadnienia – ks. Grzybowski przedstawi w niezbyt dalekiej przyszłości, w swoich nowych publikacjach umiejętnie łącząc warsztat historyka filozofii, znawcy metafizyki z tezami i argumentami filozofii politycznej.

Ks. Jan Sochoń