

prof. dr hab. Krzysztof Mech
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Religioznawstwa
Zakład Filozofii i Socjologii Religii

Recenzja habilitacyjna dorobku dr Łukasza Kołoczka

Niniejsza recenzja dotycząca dorobku dr Łukasza Kołoczka w centrum uwagi stawia rozprawę zatytułowaną *Gra w ducha, Błądzenie w żywiole filozofii dramatu*. Autor książki na kanwie interpretacji filozofii dramatu Józefa Tischnera wyprowadza z niej własną wizję filozofii ducha. Obszerna praca licząca 509 stron włącza w swoje badania zasadniczo całą twórczość krakowskiego myśliciela począwszy od doktoratu aż po wydaną pośmiertnie książeczkę zatytułowaną *Inny*. Praca jest napisana z dużym rozmachem, analizy poświęcone Tischnerowi konfrontują jego myśl z wybranymi myślicielami, ważnymi dla współczesnej filozofii. Włączenie tak wielu postaci do analiz pozwala autorowi rzucić światło na myśl autora *Filozofii dramatu* z wielu różnych kierunków. Warto wymienić tych, którzy dla Kołoczka są najistotniejsi: Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Georges Bataille, Gilles Deleuze, Walter Benjamin, Frans Rosenzweig, Hermann Hesse.

Autor na stronie 326 stwierdza, że „tematem niniejszej książki” jest „Tischnerowska filozofia dramatu”. Niezależnie od tego, że w końcowej części pracy punkt ciężkości przesuwają się w stronę autorskiej koncepcji ducha, trzeba zgodzić się z tą tezą: Tischner i jego filozofia dramatu pozostaje głównym tematem badań zawartych w rozprawie. Z tego też względu większość moich uwag będzie odnosiła się do tego wątku rozważań.

Zanim jednak przejdę do szczegółowej oceny pracy pozwolę sobie na pewną ogólną uwagę. Recenzent za oczywiste uznaje przekonanie, że interpretacja myśli danego filozofa powinna być odkrywcza, wносить coś istotnego do naszego filozoficznego myślenia. Nowatorskie wykładnie odmieniają nasze myślenie, bywa, że przywołują do życia myślenie, które straciło siłę oddziaływania. Ale zarazem, jak głosi hermeneutyczna tradycja nawiązująca do Paula Ricoeura, nie wszystkie interpretacje są jednakowo dobre. Krytykowanie danego myśliciela „z innej perspektywy badawczej” (patrz, .s. 119) jest pożądane, ale wykładnia nie powinna naruszać filarów, na których dana myśl filozoficzna jest ufundowana. Rzecz w tym, że wykładnia filozofii dramatu Tischnera, którą znajdujemy w pracy *Gra w ducha* .. skłania do postawienia pytania, czy zawarte w niej analizy spełniają wymogi interpretacyjnej rzetelności, oddają hermeneutyczną sprawiedliwość badanej materii, czy też, naruszając te wymogi zmuszają do tego, by pracę zakwestionować? Na to pytanie niniejsza recenzja chce odpowiedzieć.

Książka Habilitanta jest świadectwem filozoficznej odwagi, jej autor poważił się na wiele. Odwaga godna szacunku a nawet pochwały. W pracy mamy szeroko zakrojone badania nad myślą Tischnera pozwalające spojrzeć na filozofię dramatu z różnych punktów widzenia, a zarazem praca jest próbą budowania własnej koncepcji ducha i błędzącego po jego obszarach dramatycznego podmiotu (dramatycznej egzystencji).

Godna podkreślenia i uznania jest także obecna w pracy idea dostrzegania i otwierania różnych możliwych ścieżek myślenia. Taką rolę pełnią rozdroża, te miejsca, w których myślenie filozoficzne musi dokonać wyboru opowiadając się za jednym z możliwych rozwiązań. Takie miejsca pojawiają się w pracy nieustannie. Dla przykładu można wspomnieć analizy poświęcone Jungowi, Buberowi, czy też Lévinasowskiej kategorii *il ya*. Na podkreślenie zasługują także wnikliwe analizy Heideggera, które wskazują na dogłębną znajomość jego filozofii. Warto przywołać publikacje Habilitanta poświęcone temu myślicielowi, które włączają go do grona specjalistów w tym zakresie.

Autor przywołując całą plejadę filozoficznych stanowisk wykazuje się także, nie tak znowu częstą umiejętnością uchwycenia tego, co z jego punktu widzenia w danej myśli filozoficznej istotne. W ten sposób czytelnik uzyskuje klarowny wgląd w wybrane aspekty myśli analizowanych filozofów.

Kołoczek rzetelnie i wnikliwie przemyślał „egologiczny” okres filozofii Tischnera. Jego analizy poświęcone książce *Ja transcendentalne w filozofii E. Husserla* są zasadniczo rzetelne i kompetentne. Skupione wokół filozofii podmiotu bardzo dobrze ujmują to, co w poszczególnych badanych koncepcjach filozofii podmiotu ważne; są świadectwem dobrej „filozoficznej roboty”. Szerzej zakrojone badania dotyczące podmiotowości m.in. Husserla, Sartre’a, samego Tischnera są zasadniczo przekonujące i dobrze budują główny wątek wywodów dotyczących podmiotowości; czyta się je z przyjemnością.

Chcąc dodać odrobinę dziegciu do tej lokalnej skądinąd beczki miodu muszę przytoczyć rozważania ze strony 71, gdzie autor na gruncie fenomenologii (sic!) bada kwestię „czy świadomość jest realnym bytem w świecie”, czy też, kiedy na tej samej stronie dopuszcza się sugestii, że Tischner nie rozumiejąc redukcji transcendentalnej substancjalizuje podmiotowość. Autor pisze: „nie jest to bowiem *ego* transcendentalne, ani monada, ani <ja> konkretne, lecz pewna substancja, która zawsze stoi za każdym aktem świadomości” i dalej: „jest to więc wydobyta z egzystencji (świadomości) jej esencja jako stały substrat”. Na jakiej podstawie to, czego według Kołoczka nie ujawnia redukcja transcendentalna zostaje utożsamione najpierw z esencją a następnie z substancją pozostaje w rozprawie habilitacyjnej nieujawnione. To interpretacyjne nadużycie jest później kontynuowane przy okazji analiz poświęconych Lévinasowi (s. 106). W

moim przekonaniu mamy tu do czynienia z pomyleniem perspektywy fenomenologicznej z perspektywą metafizyczną.

Osobnego komentarza wymaga także zawarta w pracy krytyka Tischnerowskiego podmiotu. Jest ona kierowana ze strony tzw. płynnego podmiotu. W analizach Kołoczka płynny podmiot jest założony jako coś oczywistego; nie ma rozważań poświęconych jego uprawomocnieniu. Habilitant z żalem stwierdza: „Wciąż jeszcze doskwiera mu (Tischnerowi), że we współczesnej myśli egzystencjalistycznej za ludzką egzystencją nie kryje się żaden trwały substrat, żadne <ja> – i sam na własną rękę takiego podmiotu poszukuje” (s. 86). Argument, że wszystko już zostało przesądzone i nie wolno już myśleć inaczej na gruncie filozofii podmiotu nie jest przekonujący. Ten argument pojawia się także na s. 106, gdzie autor ubolewa, że Tischner nie podąża za nowymi nurtami myślenia. Czyżby tu dochodził do głosu progresywny mit, że to, co nowe jest zawsze lepsze od starego? Takie myślenie przywołuje tych wszystkich myślicieli, którzy „odkryli” prawa historii i w akcie prekognicji rozpoznają, co jest nowoczesne a co wszeteczne, staroświeckie, albo niezgodne z duchem czasu.

Dalsza część recenzji dotyczy zasadniczo interpretacji myśli Tischnera i powiązanych z nią wątków koncepcji ducha. Krytykę interpretacji zawartą w pracy *Gra w ducha...* pogrupuję wokół kilku podstawowych zarzutów.

Uwaga I – Rozumienie metafory dramatu.

Pierwszy zarzut, który chciałbym wysunąć dotyczy sposobu rozumienia, czym jest filozofia dramatu. Tischnerowska filozofia dramatu, która w centrum badań stawia relacje międzyludzkie dokonujące się w horyzoncie dobra i zła jest ufundowana na metaforze dramatu - jest myśleniem z wnętrza metafory. Tischner nie buduje filozofii dramatu rozgrywającego się na deskach sceny teatralnej, teatru; tak czy inaczej rozumianego. Podstawowa intuicja jest taka: dramat sceniczny jest metaforą spotkania międzyludzkiego. I z niej wyciąga kluczowe dla swej filozofii dramatu wnioski: 1/ dramat sceniczny jest istotny tylko o tyle, o ile dobrze metaforyzuje dramatyczny charakter międzyludzkich relacji, 2/ analogia pomiędzy dramatem scenicznym a międzyludzkim spotkaniem zakłada podobieństwo między nimi do pewnego stopnia. Właśnie to do *pewnego stopnia* jest tu istotne. To ono pozwala Tischnerowi na kanwie metafory budować filozofię dramatu - *paideię* międzyludzkiego spotkania, tworzyć przesłanie o możliwości ocalenia od zła.

Dramat ludzki to nie role do odegrania, ale życie z drugim człowiekiem, razem z nim lub przeciw niemu. Tischner nie opowiada ludzkich dramatów, nie dramatyzuje własnej egzystencji, lecz myśli z wnętrza metafory dramatu. Píše po to, aby odpowiedzieć na pytanie jak

żyć z drugim aby uniknąć zła. Filozofia dramatu diagnozuje oblicza zła w relacjach z Innym, aby zaradzić złu. Jeśli dla człowieka wierzącego zło w relacjach międzyludzkich jest także złem przed Bogiem, a ocalenie wykracza poza horyzont doczesności, to Tischnerowskie przesłanie o możliwości ocalenia staje się także przesłaniem o możliwości zbawienia, jakiegoś ostatecznego wybawienia od zła. To jest droga myślenia *paideicznego*: nauka o tym, jak odróżnić dobro od zła, po to, aby stać się lepszym, żyć w lepszej wspólnocie - stąd w *Filozofii dramatu* passusy poświęcone błędzeniu w żywiole prawdy, dobra i piękna.

W tym duchu Tischner czyta wielkie dzieła europejskiej literatury, konkretne zdarzenia, relacje między postaciami tworzącymi powieści są pojmowane jako egzemplifikacje jakiś prawd o człowieku w jego relacji z Innymi. Są pojmowane jak konkretne ogólności odsłaniające coś, co czytający może włączyć w swoje własne życie. Ta myśl, dla Tischnera kluczowa, określa jego sposób czytania mitów, symboli, przypowieści. Dotyczy to w szczególności biblijnych opowieści. Nie chodzi tu o dramatyczne czytanie biblijnych mitów (s. 246), ale o ich egzemplifikacyjną, rozjaśniającą funkcję, o ich zdolność rozświeclania, rozumienia ludzkich relacji. Są to opowieści odsłaniające, które mogą być drogowskazami w relacjach z drugim człowiekiem. Niosą one przesłanie wyrażające istotne prawdy o człowieku, pomimo faktu, że podług metody krytycznej (weryfikacji empirycznej) mogą być opowieściami fikcyjnymi. Taka przynajmniej jest intencja krakowskiego Twórcy filozofii dramatu. Autor rozprawy zauważa u Tischnera pedagogię wiary, pisząc na s. 318, że „filozofia Tischnera wyrasta z wiary w nadzieję (sic!), z rozpoznania potrzeby jej budzenia”, ale nie zauważa tego, co zostało w recenzji nazwane *paideią*. Kołoczek twierdzi, że Tischner czytając *Zbrodnię i karę* „poszerza swoją egzystencję” (s. 261). Ale przecież Tischnerowi nie chodzi o siebie samego, a przynajmniej nie przede wszystkim, i nie jedynie, ale nade wszystko o *paideiczne* przesłanie kierowane do czytelnika.

Przywoływanie mitów nie jest wyrazem naiwnej, przedkrytycznej wiary, że są one jedyną prawdą (jak sugeruje Habilitant), że było tak jak one mówią. Kołoczek tego nie zauważa i w efekcie błędnie pojmuje Tischnerowskie czytanie mitów oraz opowieści i ich rolę w jego filozoficznej *paidei*. Dziwi to tym bardziej, że to, czego nie widzi u Tischnera rozpoznaje u Hessego. Oto jego słowa: „opowieść ta (*Gra szklanych paciorków*) jest oczywiście fikcją, zmyśleniem Hermanna Hessego. Ale jest też prawdziwą opowieścią o niektórych aspektach ducha” (s. 409). W pracy znajdują się fragmenty wskazujące na to, że Autor dostrzega metaforyczny charakter dramatu (np. s. 339, 366), ale nie wyciąga z tego żadnych konsekwencji; jego interpretacja ciąży w stronę interpretacji dosłownej; dlatego doszukuje się w filozofii dramatu

greckiego chóru, widzów, bohatera dramatycznego. Odczytywać Tischnera jako teoretyka dramatu to zapominać, o metaforycznym wymiarze filozofii dramatu.

Uwaga II – Dialogiczny wymiar myślenia Tischnera

Dlaczego interpretacja filozofii dramatu w pracy Kołoczka jest, co stwierdzam ze smutkiem, ostatecznie chybiona? Ponieważ stanowi próbę wpisania myśli Tischnera w to Prokru-stowe łóżko jakie przygotował dla niego Autor. Składa się na nie, po pierwsze, teza, że krakowski Filozof w swojej filozofii dramatu dramatyzuje swoją własną egzystencję. Projekt Habilitanta ufundowany jest na pomysł utożsamienia Tischnera-narratora „który o tym wszystkim myśli” (s. 480) z Tischnerem-egzystencją (używam tu jego terminologii).

Po drugie, Autor rozprawy umieszcza myślenie Tischnera w ramach autorskiej koncepcji ducha. Filozofia ducha, tak jak ją rozumie Habilitant ufundowana jest na idei błędzenia w przestrzeni ducha; przy czym, błędzenie nie wychodzi poza sieć tekstów, czy też szerzej, „tworów myślowych”. Relacja podmiotu do siebie (dramatycznej egzystencji) jest relacją ufundowaną na tej sieci. Dla Tischnera, to co istotne dla filozoficznej antropologii wydarza się w spotkaniu z drugim człowiekiem a nie z tekstem. *Filozofia dramatu* Tischnera nie jest jego „pracą nad swoją własną egzystencją, która polega na rozszerzeniu jej o egzystencję innych” (s. 434). Rzecz w tym, że przesłanie zawarte w Tischnerowskiej filozofii dramatu jest odległe od idei pracy nad sobą; nie sprowadza się do próby „wypowiedzenia” siebie. Tischner nie jest podmiotem filozofii dramatu, to nie jest myśl filozofia o samym sobie, skutek błędzenia po tekstach innych, ale książka dla tych, którzy potrzebują wsparcia na drodze, która prowadzi do przemiany w relacjach z innymi ludźmi. Teza Kołoczka jest albo nieprawdziwa, albo banalna: każdy kto pisze przyświadcza dramatyczności własnej egzystencji.

Trzeba z tego wyciągnąć dwa wnioski. Po pierwsze z punktu widzenia Tischnera błędzenie pośród tworów myślowych gubi drugiego człowieka. W rozprawie habilitacyjnej gubi się drugi człowiek; relacja z Innym zostaje zepchnięta w nieistotność, a jej miejsce zajmuje egotyczna monologiczna egzystencja. Czytając rozprawę nieustannie powraca pytanie: gdzie jest drugi człowiek? Argument, który recenzent tu stawia jest *de facto* tym samym zarzutem, który onegdaj autor *Filozofii dramatu* sformułował wobec Cezarego Wodzińskiego (którego można uznać za mistrza Autora rozprawy) przy okazji recenzji książki *Światłocienie zła. Gra w ducha* jest ripostą na zarzuty Tischnera. Kołoczek podejmuje się obrony stanowiska Wodzińskiego. Jego argument, który można nazwać „hermeneutycznym”, ufundowany na twierdzeniu, że każde spotkanie wydarza się w hermeneutycznym horyzoncie, który Habilitant nazywa duchem. Nie rozwija jednak szerzej wątku ducha jako horyzontu.

Rozumienie drugiego jest kluczowym wymiarem spotkania, które odsyła do szerszego horyzontu rozumienia (i związanych z nim przed-rozumień). Hermeneutyka może do pewnego stopnia odsłonić ten horyzont. Ale to nie oznacza, że spotkanie z Innym można zredukować do jego rozumienia? W nierozstrzygniętym sporze między fenomenologią i hermeneutyką Tischnerowi bliższa jest fenomenologia doświadczeń źródłowych, spotkanie jest dla niego „doświadczeniem bezpośrednio zobowiązującym”. Kołoczek odrzuca takie rozwiązanie. Rzecz w tym, że nie zatrzymuje się na hermeneutycznym wymiarze spotkania ale przemieszcza swoje analizy w stronę „papierowych egzystencji”.

Nie kwestionuję takiego sposobu uprawiania filozofii. Warto wspomnieć, że w podobnym duchu filozofuje Paul Ricoeur. Nie o to tutaj chodzi. Drugi wniosek jest następujący: rzecz w tym, że Autor, bezskutecznie poszukuje takiego myślenia u Tischnera. Filozofia dramatu i filozofia błędzenia w obszarze ducha to radykalnie odmienne perspektywy; jedna żywi się spotkaniem, druga tekstami (wytworami ducha). Błędem jest próba redukcji jednej perspektywy do drugiej. Na tym polega kolejny fundamentalny błąd zawarty w rozprawie interpretacji: próba wpisywania myśli Tischnera w logikę dramatycznej egzystencji błędzącej po przestrzeniach ducha. Dla krakowskiego Filozofa „żywołem myślenia” jest spotkanie z drugim człowiekiem. Tischner przedkłada relację z drugim człowiekiem nad relację z tekstem. Spotkanie z drugim jest uprzywilejowanym sposobem dochodzenia człowieka do jakiejś prawdy o samym sobie. Filozofia dramatu nie daje się sprowadzić do, pomyślanego w duchu Heideggera, projektu ludzkiej dramatycznej egzystencji (s. 40). W projekcie Kołoczka podmiotowi chodzi o samego siebie. Tymczasem u Tischnera właściwie nie wiadomo, co jest najważniejsze, ja, drugi człowiek, czy też Bóg. Z tego też powodu, dramat nie jest ekscysem prowadzącym do osłabienia lub zaniku ja, ale jest nieustannym wyborem między ważnością siebie samego, drugiego człowieka, czy też Boga. Bóg nie może być podniesiony do poziomu najwyższej ważności (jak generalnie jest w tradycji islamskiej) kosztem podmiotu i drugiego człowieka. Kołoczek w swojej interpretacji filozofii dramatu wielokrotnie przytacza sentencję Tischnera, że „właściwie istnieje tylko jeden dramat – dramat z Bogiem”. Jest to kolejne interpretacyjne nadużycie. Warto zauważyć, że Tischner w swojej Filozofii dramatu przytacza to jako „opinię i przypuszczenie”, które jest „szczególnie godnie uwagi” (Filozofia dramatu, 2001, s. 23), a nie jako bezwarunkową prawdę.

Kołoczek stawia w punkcie wyjścia swoich analiz poświęconych Tischnerowi swoją egzystencję dramatyczną, którą tradycja dialogiczna nazywa podmiotem monologicznym. Dla Tischnera punktem wyjścia nie jest dramatyczny podmiot, co więcej, nie jest także Inny (jak sugeruje Habilitant), tylko spotkanie z innym człowiekiem. Tutaj wszystko się zaczyna.

Oczywiście podmiot nie jest „bez znaczenia”, nie zostaje on, jak mogłoby się wydawać, podporządkowany Innemu. Tischner nigdy ostatecznie nie rozstrzygnął tej kwestii, czy w dramacie spotkania chodzi o mnie, o Innego, czy może o Boga. Można to nazwać sporem w królestwie ważności: czy powinienem przedłożyć sprawy Innego (dobro Innego) ponad moje sprawy (moje dobro), czy też może Bóg i jego wymogi (jakoś tam pojęte) są najważniejsze? Tischner nie mógł się zdecydować, co w tym sporze o ważność jest na pierwszym miejscu, ja, Inny, czy może Bóg. Ale niezależnie od rozstrzygnięcia tej kwestii kluczowe jest to, że myśleć dramatycznie, to myśleć o spotkaniu z innym (człowiekiem, Bogiem). Kołoczek dokonując swojego „zabiegu” na podmiocie filozofii dramatu, wynosząc egzystencję dramatyczną na piedestał gubi jej związek z Innym, co jest w stosunku do myśli Tischnera rażącym nadużyciem.

W interpretacjach myśli Tischnera zawartych w rozprawie znika duch jego myśli: moje obowiązki wobec drugiego, moja miłość i nienawiść, możliwość duchowej więzi, bliskości, przyjaźni, itd. Zamiast tego Autor chce wpisać Tischnera w logikę błędzenia po ścieżkach ducha. Dobrze to pokazują porównania Tischnera z Bataille’em (s. 252): relacja do drugiego człowieka to, nie to samo, co relacja do zdjęcia skatowanego człowieka. W rozprawie mamy także próbę porównywania tych dwóch myślicieli, która prowadzi do zdumiewającego wniosku: „możliwość poszerzania egzystencji przez przemoc i zadawanie cierpienia jest – być może – wspólnym motywem filozofii dramatu (Tischnera i Bataille’a)”. Pomysł budowania daleko idącej bliskości Bataille’a i Tischnera i próba stawiania w świetle tego pomysłu pytania: czy u Tischnera jest miejsce na transgresję, jest całkowicie chybione (s. 259). Mówienie o agatologicznej transgresji u Tischnera to oksymoron. Co wspólnego ma myślenie, które jest ekscysem, łamaniem norm i zakazów, prowadzącym do ekstazy a ostatecznie śmierci, z myśleniem, że ocalenie jest możliwe. Kołoczek podkreśla, że egzystencja dramatyczna u Bataille’a to „zatrącenie się w masie innych egzystencji” (s. 253) po to, aby ulokować się między nimi (sic!), przyjąć rolę chóru tragedii greckiej, co ma uczynić egzystencję, egzystencją duchową (s. 254). Inny zostaje sprowadzony do „masy innych egzystencji”. Znow, nie chodzi tu o to, aby doszukiwać się Tischnerowskiego pojmowania relacji do Innego w myśli Bataille’a, ale o to, że duch jego filozofii dramatu znika w rozprawie Habilitanta.

Uwaga III – Filozofia dramatu jako onto-teologia

Autor rozprawy stawia tezę, jak sam mówi, „kontrowersyjną dla znawców myśli Tischnera”, która brzmi: filozofia dramatu jest onto-teologią. To nie jest teza kontrowersyjna, to jest teza, której Habilitantowi nie udało się obronić. Logika Tischnerowskiej filozofii dramatu; myślenie, w którego centrum znajduje się spotkanie z drugim człowiekiem, nie mieści się w

ramach ontologii bycia bytu. Relacji z innym człowiekiem przyświeca dobro (i zło) a nie bycie. Próba zbyt nachalnego wciskania agatologii w obszar bycia bytu w całości nie oddaje sprawiedliwości myśli Tischnera, który *explicite* przeciwstawia filozofię dramatu (agatologię) ontologii sceny. Przedmiotowe myślenie dotyczące sceny zostaje jednoznacznie przeciwstawione myśleniu dialogicznemu. Kołoczek chce pokazać, że to przeciwstawienie jest bezskuteczne. Twierdzi, że scena jest częścią filozofii dramatu (spotkania z Innym) i po części ma rację. Scena do pewnego stopnia zostaje włączana w spotkanie; dlatego ma swoją aksjologię, która narzuca nam stosowne sposoby zachowania się. Inna jest aksjologia kościoła, inna sali wykładowej, jeszcze inna cmentarza, czy boiska sportowego. Ale to nie oznacza, że scena jako taka zostaje włączona w agatologię spotkania z drugim człowiekiem. Filozofia sceny (świata), znowu wbrew twierdzeniom Autora (s. 41) nie potrzebuje drugiego ani Boga (choć można Go na gruncie filozofii sceny poszukiwać).

Przedmiotowe myślenie o scenie jest czymś odmiennym. Tischner nie rozwinął filozofii sceny, ale jej kluczowe elementy są znane. Obok aksjologicznego myślenia sceny, którą Tischner znalazł u Maxa Schelera możliwa jest przedmiotowa relacja ze sceną; odnajdujemy ją w nauce. Stosunek Tischnera do sceny jest więc dwojaki: 1. dramatyczny, zawierający w sobie agatologię i aksjologię, 2. ontologiczny (naturalistyczny); scena jest wtedy badana w kategoriach bytu i bycia bytu. W myśleniu Kołoczka te dwa wymiary są ze sobą zmieszane; co prowadzi do dość kuriozalnych (to pojęcie Autor stosuje do myśli Tischnera) analiz dotyczących zbawienia sceny, czy też kiedy rozważa w ramach rozumienia bycia bytu ludzkie zamieszkiwanie w sensie Tischnera (s. 42nn). Habilitant chcąc wykazać onto-teologiczny charakter filozofii dramatu wypycha agatologię w Heideggerowską czwórnę nieba i ziemi, śmiertelnych i nieśmiertelnych; próba doszukiwania się onto-teologicznej struktury (czwórnia) w filozofii dramatu Tischnera nie jest skuteczna. Nawet jeśli założymy, że bycie-z-Innym, bycie-z-sobą, bycie-z-Bogiem oraz bycie-na-scenie to tylko różne sposoby bycia, to w przekonaniu Tischnera, Lévinasa, Jean-Luc Marion (także recenzenta) niewiele ma to wspólnego z byciem bytu w rozumieniu zarówno Heideggera jak też Kołoczka.

Moja uwaga nabiera dodatkowego znaczenia w świetle rozważań zamieszczonych na s. 248-249. Spojrzenie Habilitanta na Tischnera jako myśliciela bycia bytu w całości nie obejmuje relacji Ja-Ty w sensie Bubera ze względu na sposób pomyślenia całości. Kategoria bycia jest zbyt uboga. Tischnerowska krytyka kategorii bycia znajduje znakomite rozwinięcie w filozofii Marion. Sugerowałem kiedyś Autorowi aby włączył jego myśl w swoje rozważania, tę współczesną wersję fenomenologii, która w moim przekonaniu skutecznie rozprawia się z całościowością bycia bytu i pokazuje, że międzyludzkie spotkanie rozsądza kategorię bycia. Z

perspektywy badań prowadzonych przez Mariona Tischner jest prekursorem współczesnej fenomenologii a nie epigonem myśli nieco przebrzmiałej, jak sugeruje Kołoczek.

Podjęta przez Kołoczka próba poszerzenia onto-teologii o dialogiczne relacje nie może być udana dopóki, dopóty w jego myśleniu będzie chodziło o dramatyczną egzystencję (monologiczny podmiot), która stanowi punkt wyjścia a zarazem punkt dojścia błędzenia po przestrzeniach ducha. Wbrew Autorowi trzeba stwierdzić, że nie istnieje ontologia w szerszym znaczeniu (s. 25), która obejmowałaby agatologię i ontologię w węższym znaczeniu. Dramat u Tischnera nie jest pomyślany jako „bycie bytu w całości”. Dotyczy to z całą pewnością drugiego, dialogicznego okresu myśli Tischnera. Proces zasypywania przepaści pomiędzy agatologią a ontologią, a właściwie redukcowania agatologią do ontologii nie skończył się sukcesem.

Próba interpretacji myśli Tischnera w duchu bycia bytu w całości wikła się także w inne trudności. Pokazuje to kwestionowana przez Autora a ważna dla Tischnera idea ocalenia lub zguby. Kołoczek twierdzi (s. 28), że Tischner nie odpowiada na pytanie, na czym miałyby one polegać. Pomijam fakt, że końcowe fragmenty *Sporu o istnienie człowieka* są właśnie tej kwestii poświęcone. Tu istotne jest to, że jeśli filozofię dramatu potraktujemy jako metafizykę bycia bytu w całości, to dramat ocalenia lub zguby musiałby dotyczyć także sceny. U Tischnera jak pisałem, brakuje rozbudowanej filozofii sceny, niemniej jednak idea, że scena pomyślana jako przedmiot naukowego badania wpisuje się w dramat ocalenia i zguby (mówiąc wprost, że scena mogłaby być zbawiona) jawi się na gruncie myśli Tischnera jako chybiony, czy wręcz absurdalny.

Na marginesie zarzutów dotyczących kwestii onto-teologicznego charakteru Tischnerowskiej agatologii warto przywołać jeszcze jeden wątek. Dotyczy on Lévinasowskiej krytyki całości oraz związku idei całości z uniwersalnością. Kołoczek dostrzega różnicę między nimi, ale zarazem twierdzi, że uniwersalność „zmierza w kierunku całości” (s. 368) i formułuje zarzut totalizacji, przeciwko Tischnerowi, a właściwie szerzej całej filozofii dialogu. Autor nie zauważa, że antytotalistyczna filozofia dialogu Lévinasa, która głosi, że Innego nie da się zamknąć w jakiejś całości (np. wiedzy o nim) głosi zarazem, że z twarzy Innego płynie uniwersalne przesłanie – nie zabijesz mnie!

Uwaga IV – Idea błędzenia

Powyższe rozważania skłaniają do jeszcze jednej konstatacji: Habilitant pojmuje Tischnerowską filozofię dramatu jako jedną z możliwych wykładni bycia. Tischner według niego myśli bycie bytu w całości na gruncie pewnej wykładni bycia; zatrzymuje się na poziomie aksjologicznej wykładni. Takie „ustawienie” Tischnerowskiej filozofii dramatu ma służyć temu,

aby uczynić ją jedną z wielu możliwych wykładni ducha. Autor chce się wznieść na wyższy poziom ducha, z którego, by tak rzec, „więcej widać”. Brak tu pokory Ricoeura, dla którego teksty Inných są włączone w proces poznania samego siebie, bez tego przeświadczenia, że osiągnęło się wyższy poziom. Sprawozdanie z błądzenia nie jest tu sprawozdaniem z poznania samego siebie w sieci przypadkowych koniec końców lektur/pomników kultury, lecz jest wyrazem przemieszczania się podmiotu (egzystencję dramatyczną) na wyższy poziom ducha.

Osobnego komentarza wymaga także metafora użyta w podtytule książki *Błądzenie w żywiole filozofii dramatu*. W takim zakresie, w jakim dotyczy ona filozofii dramatu Józefa Tischnera nazwałbym podtytuł najchętniej Błądzeniem. Tischner używa metafory błądzenia w żywiole piękna, dobra, prawdy. Nawiasem mówiąc, Tischnerowska metafora błądzenia w żywiole czegoś nie jest najlepsza, z tego względu że tam, gdzie pojawia się żywioł, wydaje się, że nie ma miejsca na błądzenie; żywioł porywa, niesie, wciąga nie pozostawiając miejsca na błądzenie. A nie to jest tu istotne. Błądzenie u Tischnera jest czymś, czemu trzeba zaradzić, co jest ostatecznie jakimś złem; przynajmniej, czymś, co nie jest wystarczająco dobre. Rozdział *Błądzenie w żywiole dobra* zawarty w książce *Filozofia dramatu* nieprzypadkowo poświęcony jest kwestii zła: czym jest zło jako zjawisko. Wędrownice Tischnerowskiego podmiotu dramatu *zagraza* błądzenie: „Wędrownica może w każdej chwili zamienić się w błądzenie” (*Spór o istnienie człowieka*, s. 125).

Tymczasem u Kołoczka błądzenie jest ruchem po ścieżkach myślenia, na których dramatyczna egzystencja dochodzi do siebie. Autor ogłasza nam, że przeszedł tę drogę, co staje się to dla niego powodem do dumy: „błądzi się zawsze osobiście”. Dla Tischnera błądzi się z Innymi, za sprawą Innego, i przeciwko Innemu. Błądzenie jest wędrówką człowieka, który zboczył z głównej drogi, zatracił się, uległ słabości, nie rozpoznał prawdy, nie odróżnił dobra od zła. Błądzenie u Habilitanta jest „wyprane z agatologii”, z myślenia w horyzoncie dobra i zła. Kołoczek pozostając „niewrażliwy” na agatologię i aksjologię, traci z oczu to, co w myśli Tischnera kluczowe. To jest błądzenie po tekstach/wytworach ludzkiej ekspresji, tak jakby poza tekstem nie było rzeczywistości międzyludzkich relacji; błądzenie, które zgubiło spotkanie z drugim człowiekiem; właściwe mogłoby go nie być, wystarczą same książki, czy też inne twory myślowe. Jeszcze raz trzeba to powiedzieć: nie kwestionuję takiego projektu filozoficznego, ale projekt błądzenia nie obejmuje sobą filozofii dramatu Tischnera, zasadniczo nie ma z nim nic wspólnego.

Pragnę z całą mocą podkreślić wagę i siłę oddziaływania tej tradycji myślenia, którą podąża Habilitant stawiając w centrum swoich rozważań egzystencję dramatyczną, egzystujący podmiot „w zmianie”, błądzący po meandrach ducha (w moim przekonaniu, jak już

sugerowałem, przypomina on egzystujący, narracyjny podmiot Ricoeura, który w sieci tekstów dochodzi do poznania samego siebie). Przyjęcie takiego punktu wyjścia oznacza jednak, na wejściu, wykluczenie myślenia, dla którego bycie wraz z Innymi jest źródłowym doświadczeniem. Jeśli podmiot dochodzi jakoś do siebie, do jakiejś prawdy o sobie, to nie dokonuje się to w sieci mniej lub bardziej przypadkowych tekstów/wytworów ducha, ale właśnie w spotkaniu, w dramatycznym „zderzeniu” w Innym, którym dla Tischnera jest przede wszystkim drugi człowiek (Bóg pojawia się zawsze jakoś „później”). To dlatego, próba sprowadzenia myślenia Tischnera do dramatu pojedynczej egzystencji wydaje się sztuczna i nieskuteczna.

Idea błędzenia sugeruje, że żadna z możliwych wykładni ducha nie dokonuje wskoku w Bycie. Jeśli ta diagnoza jest prawdziwa, to duch może być pojmowany jako przestrzeń samotnie błędzących. Zarazem nie bardzo wiadomo, które błędzenie jest lepsze. Nie ma lepszego lub gorszego błędzenia, jest tylko własne. Problem statusu błędzenia w pracy wielokrotnie wraca. Jeśli zgodzimy się z ponawianą sugestią, że błędzenie jest dramatem jednostki (jednostkowej egzystencji) to ścieżka błędzenia jest najbardziej własną ścieżką błędzącego. W efekcie pojawiają się rozważania o własnym błędzeniu „spisane dla przyjaciół i podobnie błędzących”. W tym duchu można powiedzieć, że każdy z nas myślących błądzi po swojemu; może błądzić pod warunkiem, że przedkłada swoje błędzenie nad inne. Błędzenie w obszarze ducha nie prowadzi do Innego, albo do odpowiedzi jak być z Innym, aby wydarzyło się jakieś dobro; „inność nie jest pomyślana jako egzystencja konkretnego innego, lecz jako inność odmiennego projektu egzystencjalnego” (s. 308).

Uwaga V – Koncepcja ducha

Problematyka błędzenia pozostaje w bezpośrednim związku w koncepcją ducha. Poruszam ją głównie w ramach związków z Tischnerowską filozofią dramatu. Duch to „przestrzeń gotowych tworów myślowych” (s. 299) a zarazem różnice między nimi: „lokalne pola różnicowania”. Koncepcja ducha-ognia, rozumianego jako żywioł różnicowania, zamieszkiwania pomiędzy domenami sensu, jest ciekawym pomysłem, ale jego realizacja nie jest przekonująca. Mamy tu do czynienia z idą ducha nawiązującą do Heideggera pojmowaną jako ludzki projekt: jest to przestrzeń, w którą projektujący sam się wstawia. Duch jest przemieniającą się przestrzenią znaczeniową, na którą nie można spojrzeć z zewnątrz, zdefiniować, określić.

W pojęciu ducha u Kołoczka jak w zwierciadle ścierają się ze sobą dwa przeciwstawne nurty myślenia nawiązujące do Hegla. Pierwszy nurt, to ten, który pojęcie ducha wiąże z pozytywnie waloryzowaną tradycją, która jest nośnikiem tego, co można nazwać zbiorową mądrością pokoleń, rozumnością zawartą w dziejowo tworzących się ideałach, wzorcach, normach

danej kultury, w prawie, zwyczajach, regułach życia codziennego, sztuce, religii, myśli filozoficznej. Nurt ten dostrzega przede wszystkim mądrość/rozumność zawartą we wspólnocie i jej tradycji; w tym, co ogólne. Duch jest siedliskiem zbiorowej wielopokoleniowej rozumności. Drugi nurt skłonny jest traktować tradycję jako źródło represji, które uniemożliwia (utrudnia) wolny ruch myśli, kreatywny, twórczy, burzący stare porządki a zarazem buntujący się przeciwko każdej formie ogólności i związanych z nią norm. Ten drugi nurt kwestionujący tradycję ufundowany jest na Heglowskiej idei świadomości i jej zdolności wykraczania (transcendowania) poza zastany porządek, istniejący system wartości, reguły życia, itd. Wydaje się, że Habilitant podejmuje próbę przezwyciężenia tego napięcia, ale jego myślenie ciąży w stronę drugiego nurtu: „pozostając w ramach tradycji, nie można w pełni być sobą” (s. 410).

W pracy pojawiają się fragmenty afirmujące tradycję: „nie sposób przecenić mądrości przechowywanej w każdej ze starych tradycji” (s. 409). Ale na następnej stronie, dowiadujemy się, że chodzi o to, aby przejść przez różne tradycje (Autor ogranicza się do wątków wziętych z Zachodniej tradycji myślenia) w celu „zdobycia doświadczenia różnych formacji, innymi słowy, na zebraniu doświadczenia różnych egzystencji” (s. 410). Jak daleko powinniśmy poszerzać obszar przyswajania tego nie wiemy. Być może drogę wyznaczają studia obejmujące inne tradycje religijno-kulturowe. Na marginesie warto jednak zauważyć, że taka droga jest nie do przejścia; na rzetelne przyswojenie nawet niewielu tradycji braknie jednego życia. Rzecz w tym, że perspektywa, którą przyjmuje Habilitant nie pozwala na przedłożenie własnej tradycji nad inną, pośrednio kwestionuje on przekonanie, że moja tradycja ma szczególny status, że myślenie wychodzi z jakiegoś miejsca, ma swoje korzenie. Nie znajduję w pracy tezy, że tożsamość z jakąś tradycją nie jest przekleństwem, ale błogosławieństwem, że na drodze błędzenia moja tradycja, jak mówi Gadamer, wciąż „pozostaje w grze”. Wydaje się, że tradycja jest tu traktowana wyłącznie jako zbiór możliwych wykładni bycia, którą egzystencja dramatyczna, chcąc wyrwać z jej ograniczeń może bez żalu odrzucić. Autor mówi o różnych formach „oporu”, które są mu bliskie ostatecznie nie dowiadujemy się, co ma na myśli.

Wobec zarysowanej koncepcji ducha chciałbym sformułować kilka uwag. Koncepcja ducha jest powiązana z wizją egzystencji dramatycznej, rozpostartej pomiędzy, mówiąc językiem Heideggera, między *Dasein* (bycie-tu-oto) a *Da-sein* (Jawnobycie), pomiędzy podmiotem zatroskanym o swoje bycie a podmiotem, które rozpuszcza się w jakiejś ogólności (np. języka). Dramatyczna egzystencja błądzi pod różnicach (różnicowaniu się różnic) pomiędzy różnymi projektami myślowymi/filozoficznymi. Ale pytanie jest takie, o co w tym błędzeniu chodzi? Wydaje się, że egzystencja dramatyczna ma się przemienić, błędzenie może ją doprowadzić do czegoś więcej niż tylko przeskakiwanie od jednych różnic do innych (np. między projektami

filozoficznymi). Czy płynny podmiot błędzenia może dowiedzieć czegoś o sobie, co byłoby względnie trwałe? Innymi słowy, czy pomiot błędzenia nie gubi się, nie zatracą się, w różnicach pomiędzy domenami sensu? Odpowiedź jest negatywna. Jeśli tak jest, to, jeszcze bardziej radykalizuje się różnica między Tischnerowską filozofią dramatu a błędzeniem w obszarze ducha.

Błędzenie w obszarze ducha samotnego pojedynczego podmiotu zawiera w sobie ponadjednostkową perspektywę. Mamy w pracy sugestię, że książka mogłaby stać się podręcznikiem błędzenia. Kołoczek podejmuje filozoficzny dyskurs, wchodzi w spory, argumentuje. Jeśli jego projekt też ma być rodzajem *paidei*, to czego się tu można nauczyć? Czy tylko tego, że filozoficzne teorie różnią się na różny sposób? Podmiotowi błędzącemu między różnicami ostatecznie zabrania się opowiedzenia się za jakąś konkretną różnicą porządkującą. Błędzenie Habilitanta od jednego „rozbłysku różnic” do następnego służy raczej wypracowaniu własnego stanowiska; chciałoby się powiedzieć, umacnianiu się podmiotu w swoim byciu „mojego spojrzenia” (s. 306). Duch jest „przestrzenią egzystencjalną zasiedloną przez egzystencję filozofa” (s. 372), a są to cytuję: „papierowe egzystencje”; egzystencje narracyjne. Faktyczne życie czytelnego myśliciela jest w tym projekcie drugorzędne. Ekstaza egzystencji dramatycznej (rozumiana w duchu Bataille’a) może być osiągnięta poprzez obcowanie z tekstami filozofów. Papierowa egzystencja nie jest realną egzystencją. Narracja nie jest życiem. Życie w myśleniu Kołoczka się wymyka. Wymyka się rzeczywistość obcowania z Innymi, Autor rozprawy taci z oczu międzyludzkie życie, staje się ono wielkim nieobecnym tej książki.

Nie mamy tu do czynienia z egzystencją filozofa, jakąś wersją biografistyki, która osadza tekst w życiu jego autora, lecz wyłącznie z projektem filozoficznym (tekstem); czy on przyświadcza jego egzystencji to osobna sprawa. „Poszerzenie własnej egzystencji o egzystencję innych to eksperymentowanie na swojej podmiotowości” (s. 470) to przemieszczanie się po sieci tekstów. Papierowa egzystencja innych to eksperyment na własnej podmiotowości. Do czego on prowadzi? Nie wiemy. Nie do ocalenia, nie do zguby; więc do czego? Jedno wydaje się pewne: jest jakimś pozytywnie ocenianym procesem, jest czymś lepszym niż brak takiego eksperymentowania.

Pod koniec książki zostaje wprowadzone rozróżnienie dwóch „obszarów” ducha: „przestrzeń dramatyzowania egzystencji (poszerzania jej o inne egzystencje)” oraz „przestrzeń dramatyzacji (bycia, idei)”. Czym różni się przestrzeń „papierowych egzystencji” od przestrzeni dramatyzacji? Możemy się tylko domyślać. Wydaje się, że błędzenie po sferze „papierowych egzystencji” służy przemianie podmiotu polegającej na „przekraczaniu swoich wąskich granic” poprzez przechodzenie „przez inne pozycje” zajmowane przez inne egzystencje, które

przypomina Heideggerowskie przejście od *Dasein* do *Da-sein*, ale zarazem takie przejście, które nie oznacza wskoku w Bycie (*Seyn*), lecz niekończące się błądzenie po różnych wykładniach ducha. Jak w ten proces błądzenia po obszarze papierowych egzystencji można włączyć afirmację życia rozumianego w duchu dionizyjskim? Na to pytanie nie znajduję odpowiedzi.

Koncepcja ducha otwiera także taką możliwość, że wznosimy się ponad tę sieć tworów myślowych, przekraczamy je docierając do przestrzeni przestrzeni (meta-przestrzeni). Nie bardzo wiadomo, czym ona jest. Tym bardziej, że spojrzenie na przestrzeń ducha z zewnątrz nie jest możliwe. Autor do pewnego stopnia zdaje sobie z tego sprawę wskazując (s. 375) na „dramatyczny charakter ducha i duchowy charakter dramatu”. Znowu nie wiadomo, co to ma znaczyć.

Na koniec tej części rozważań chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię. Na s. 312 mamy sugestię, że przestrzeń ducha ma jakieś centrum, które tworzy problematyka zła. Teza ta wikła koncepcję ducha w sprzeczności. Jeśli obszar ducha nie ma granic, a przynajmniej pozostają one nieznane, to nie jesteśmy w stanie wskazać żadnego centrum. Podobną uwagę znajdujemy na s. 399, Autor mówi tam, że „duch może być głęboki”; tymczasem jego duch nie ma ani centrum ani głębi, nigdy nie wiemy, czy jesteśmy blisko granic, czy też jesteśmy na powierzchni. Jeśli uznamy, że pod pojęciem głębi skrywa się wartościująca metafora, to również można pytać, jakie są przesłanki takiego wartościowania w ramach zarysowanej koncepcji ducha – błądzenia, które wydaje się być pozbawione drogowskazów (dobro – zło, głębokie – płytkie, itd.).

Uwaga VI – Podstawowe założenia

Gdzie ostatecznie tkwi główna przyczyna tego, że dystans między interpretatorem (Autor) a interpretowaną myślą Tischnera jest nie do pokonania, a próba interpretacji zamiast być przyswajaniem staje się zawłaszczaniem? Innymi słowy co powoduje, że w interpretacji filozofii dramatu dokonanej przez Habilitanta znika myśl Tischnera? Punkt zapalny stanowi napięcie rozgrywające się na poziomie podstawowych założeń, które pozwalam sobie określić jako metafizyczne (w wąskim sensie pojęcia metafizyki). Myśl Tischnera i Autora *Gry w ducha* rozchodzi się już punkcie startu. Nawiązując do znanej tradycji przywołanej przez Habilitanta, można je nazwać napięciem między myśleniem dionizyjskim a apollińskim.

Nie będą tego wątku szerzej rozwijał. Dość powiedzieć, że myślenie Kołoczka wychodzi od bezosobowego żywiołu życia (na własny rachunek nazywam ją metafizyką chaosu). Człowiek zanurzony jest w żywiole tego, co chaotyczne, nieuporządkowane, w pierwotnej żywiołowej grze sił, której on sam jest do pewnego stopnia częścią. Struktury sensu obecne w

ludzkim świecie wyłaniają się z tego żywiołu. Człowiek tworzy obszary znaczeń aby zarazem nieustannie je kwestionować, burzy zastany ład sensu (porządek). Zamieszczony w pracy fragment sugerujący, że Autor sytuuje siebie samego „pomiędzy (apollinijskim) duchem kontemplacji i duchem (dionizyjskim) ekstatycznego uniesienia” nie znajduje w pracy należytego uzasadnienia.

Myślenie Tischnera punktem wyjścia czyni doświadczenie ładu, albo przynajmniej możliwości ładu. Pierwotne jest doświadczenie ładu, które ujawnia się w człowieku, w jego relacjach z drugim człowiekiem oraz ze światem. Dla Tischnera życie nie jest dionizyjskim żywiołem, ekstazą, dysharmonią, zawieszeniem porządków; owym żywiołem życia, który ogranicza tradycja, kultura, religia, zakaz, itp.. To, co dionizyjskie nie jest stłamszone przez to, co apollinijskie. Podstawowa intuicja jest odmienna: życie ludzkie samo w sobie zawiera jakiś ład; pierwotna harmonia, która wprawdzie może być i faktycznie jest nieustannie burzona a zarazem wciąż na nowo odbudowywana. Chciałoby się powiedzieć: ład jest pierwotnym „żywiołem” życia na sposób ludzki. Religijne myślący filozof może go poszukiwać także w świecie pozaludzkim - mit o stworzeniu jest tego wyrazem. Pierwotna jest harmonia, zanim pojawi zakaz i jego przekroczenie istnieje harmonia wprzód ustanowiona. Człowiek ją burzy, ale doświadczenie ładu i tęsknotę za nim nosi w sobie. Takie jest fundamentalne przeświadczenie Tischnera, któremu wielokrotnie dawał wyraz.

Mamy w punkcie wyjścia dwie różne metafizyki. Trzeba jeszcze raz podkreślić, że filozofujący ma prawo wyboru i do pewnego stopnia jest zmuszony go dokonać nawet wtedy, kiedy nie jest tego świadom. Habilitant podąża drogą myślenia dionizyjskiego. Stąd zainteresowanie nawiązującą do Nietzschego tradycją myślenia, z Bataillem i jego transgresją jako przejawem życia, którego przejawem jest ruchem łamiący świat zakazów na czele (s. 236).

Wybór Tischnera jest w pracy nieustannie kwestionowany. Interpretacyjne nadużycie Habilitanta nie polega jednak na samym fakecie kwestionowaniu tego wyboru. Zarzut, który stawiam nie dotyczy krytycznej oceny wyboru Tischnera wyrażonej w rozprawie. Mamy tu do czynienia z interpretacyjnym zawłaszczeniem”, próbą zakładania Autorowi filozofii dramatu dionizyjskiej maski. Temu procesowi towarzyszy żal, że nie bardzo ona pasuje. Na s. 169 Autor ubolewa (s. 169). że Tischner nie poszedł drogą Deleuze’a. Podobnie na s. 170, Habilitant wyraża żal, że Tischner nie wybrał jego drogi. Pojawia się też twierdzenie, że krakowski Myśliciel, filozofując w duchu apollinijskim oddaje się władzy pozoru (s. 170). W tym samym duchu mamy wspomniany już wcześniej zarzut, że Tischner nie włącza w swoje myślenie „odkryć” dokonanych przez myślicieli bliskich Kołoczkowi. Nie włącza, ponieważ jego myśl od początku podąża inną ścieżką, czego Habilitant nie zauważa lub nie chce zauważyć. Założenia

filozoficznego myślenia mogą być poddawane krytyce, można pokazywać ich ograniczenia, negatywne skutki do jakich prowadzą, itd., ale zarzuty Habilitanta nie podążają tą drogą. W pracy mamy raczej poszukiwanie w Tischnerowskiej myśli tego, czego w niej nie ma; prowadzi to do licznych błędów interpretacyjnych. Rozprawa, której głównym bohaterem jest Tischner i jego filozofia dramatu zniekształca podstawowe rozstrzygnięcia jego myślenia. W ten sposób z pracy o Tischnerze znika myśl Tischnera. Nade wszystko znika problematyka spotkania z drugim człowiekiem.

Uwaga VII – *Etyka solidarności*

Osobnych uwag domaga się także zawarta w rozprawie krytyka *Etyki solidarności*. Według Habilitanta strukturę myślenia Tischnerowskiej zawartą w *Etyce* można wyrazić za pomocą formuły: ja-z-tobą-dla-niego skrzywdzonego przez czwartego. Kołoczek skupia się na sposobie pojmowania czwartego, którym jest konkretny człowiek-krzywdziciel. Wniosek jaki wyprowadza jest następujący: myślenie zawarte w pracy Tischnera nie tworzy solidarności (ja i ty) z uciśnionym (trzeci), ale jest sposobem bycia-przeciwko czwartemu. Myślenie Habilitanta ufundowane jest na błędnym rozumieniu roli czwartego. *Etyka solidarności* powstała w czasie karnawału Solidarności (w latach 1980-1981) jest głęboko wpisana w kontekst polityczny i społeczny tamtego czasu. Zgodnie z jej logiką, czwarty nie powinien być interpretowany wyłącznie jako pojedyncza osoba, ale jako funkcjonariusz systemowego zła (na marginesie warto zauważyć, że Habilitant określa Tischnera „funkcjonariuszem Kościoła”). System zła ma swój aparat władzy. Etyka nie zwraca się przeciwko człowiekowi (czwarty), ale przeciwko opresyjnemu systemowi, którego narzędziem jest czwarty. Dlatego możliwe jest wybaczenie i akceptacja przemiany czwartego, czemu Tischner na różny sposób dawał świadectwo. Czwarty, „narzędzie systemu”, działa w imię źle pojętego dobra. Jego błędzenie i wybór „bycia” czwartym może być efektem skrzywdzenia przez innych, system, Kościół, bliskich, itd. Błędne rozumienie czwartego ma swoje konsekwencje: wspólnota solidarnych jest interpretowana poprzez relację do swojego wroga, którym jest konkretny człowiek. Trudno tego nie oprostować. Wspólnota solidarności rodzi się ponieważ jest zło, ktoś doświadcza zła, cierpienia, także niesprawiedliwości. Solidarność może pojawić się także tam, gdzie nie ma czwartego – np. w sytuacji klęski żywiołowej.

Uwaga VIII – Egotyzmy i niestosowności

Trudno oprzeć się wrażeniu, że w rozprawie mamy nadreprezentację wątków „egotycznych”. Wymaga to osobnego komentarza. Taka forma narracji jest momentami po prostu trudna

do zniesienia. Dywagacje na temat, co Autor mógłby napisać, a czego nie napisał, wątki osobiste zawarte w książce, są w pracy naukowej trudne do zaakceptowania. Dla przykładu, na stronie s. 150 mamy fragmenty, które powinny być częścią raczej pamiętnika a nie rozprawy naukowej. Tam też pojawiają się zupełnie niezrozumiałe dywagacje na temat psychoanalizy, hipisów, wszystko to nie pomaga w pozytywnej ocenie pracy. Oto kilka przykładów takiego podejścia: s. 204: „Muszę jednak udawać, że to w pełni moja książka, co oczywiście jest do pewnego stopnia komiczne”; s. 240: „Ja nie będę udawał, że potrafiłbym lepiej wczuć się w kobiece role dramatyczne”. Zarazem Autor wkracza w dyskurs filozoficzny, ostatecznie akademicki; w ramach tego dyskursu przedkłada pracę do recenzji aplikując o tytuł naukowy.

Czy tu mamy jakąś sprzeczność?. Trudno oprzeć się myśli, że jednak tak. Jeśli Autor chciał napisać „małą książeczkę” (która nawiasem mówiąc liczy 509 stron, a wszystko w formacie zbliżonym do B5) „dla przyjaciół i podobnie myślących” (s. 488), to po co poddał ją procedurze habilitacyjnej? W moim przekonaniu taka forma pracy jest pewnym nadużyciem w stosunku do wymogów rozprawy naukowej. Rozprawa habilitacyjna to nie literatura piękna czy też pamiętnik, gdzie jest miejsce na to, aby podmiot „odsłaniał” siebie. Taka forma nie stanowi zachęty do błędzenia razem z Autorem, lecz raczej zniechęca. Stwierdzenia, że Autor w jakieś rejonach rozważań mógłby się zapuścić ale „wolałby nie” (s. 69) wywołują uśmiech zażenowania. Jaki jest zamysł w tym, by w książce, która pretenduje do rozprawy naukowej na stopień, przesuwac namysł z przedmiotu badań na Autora?

Dodatkowo recenzent jest zmuszony wskazać te miejsca w pracy, które eufemistycznie trzeba nazwać niestosownościami. Pragnę przytoczyć kilka przykładów. „Objawienie dokonuje się przez język – tej myśli trzyma się pod koniec wykładu Tischner i tak ją powtarza i lepi, że w końcu wychodzi mu z tego dialog” (s. 114). Na marginesie trudno się oprzeć wrażeniu, że Autor nie rozumie w jakim znaczeniu Tischner używa pojęcie objawienia. To nie jest poważna i rzetelna krytyka kogoś, kogo Autor uznaje za wielkiego myśliciela, swojego mistrza mieniąc się jego uczniem. W innym miejscu: „Można oczywiście drwić, że Tischner musiał czekać na argument Ricoeura, aby samemu wprost zdystansować się wobec pozycji Lévinasa” (s. 115). Dalej na stronie 447 czytamy: „Wielkim paradoksem filozofii dialogu jest to, że jakiś gość pisze, a więc utrwała na piśmie rozbudowany monolog, o tym, że nie wolno monologizować i trzeba dialogować”. Oto kolejny fragment ze s. 252: „Tischner nie wie – bo skąd ma wiedzieć? – że istnieją różne pieszczony i nie wszystkie opierają się na wzajemności”. Krótko mówiąc Tischner używa metafory pieszczoty i okrucieństwa, nie wiedząc o czym mówi. Ten komentarz pojawia się przy okazji porównawczych analiz poświęconych Tischnerowi i Bataille’owi. Pozwolę sobie na pytanie na miarę zacytowanej uwagi Autora: czy konfesjonał nie jest lepszym

miejszem poznania Innego, obcowaniem z nim, niż dom publiczny, którego stałym bywalcem, o ile mi wiadomo, był Bataille? Porównania Tischnera i Bataille'a nie mają sensu kiedy zgubi się podstawową różnicę – ich stosunek do drugiego człowieka. Otwartość na Innego u Tischnera zawiera wymiar otwartości i życzliwości, co pokazują liczne teksty. Habilitant stawia krakowskiemu Filozofowi zarzut, że jako ksiądz nie uczestniczy w wielu wymiarach ludzkiego życia. Na taki właśnie zarzut Tischner podczas pewnej rozmowy telewizyjnej odpowiedział w następujący sposób: nie trzeba być chorym na ospę aby ją leczyć.

W swojej recenzji, ze względu a jej długość pomijam wiele wątków o mniejszym ciężarze gatunkowym. Przytaczam kilka cytatów, które z pewnością mogłyby być przedmiotem szerszej krytyki:

- „filozofia dramatu jest teologiczna” – twierdzenie, które jest daleko idącym uproszczeniem i naraża się na zarzut, że dla Habilitanta filozofia dramatu jest albo teologiczna albo ateistyczna.

- „Bóg Tischnera jest Bogiem rzymskokatolickim” – czy Dobro, które apelując do ludzkiej wolności zachęca do czynienia dobra – interpretowane przez Tischnera jako oświadczenie Tego, który mnie wspiera na mojej drodze do bycia-lepszym - jest wyłącznie Bogiem rzymskiego katolicyzmu?

- „Chodzi mi o podmiot filozofii dramatu, który myśli cały ten dramatyczny projekt. Tischner dramatyzuje egzystencję tego podmiotu, rozpisując ją na scenariusze. /.../ nie ma u Tischnera żadnego zewnątrz wobec tej egzystencji, która obejmuje sobą także egzystencję Boga” (s. 381). W innym miejscu: „radikalna zewnętrżność nie daje Tischnerowi do myślenia”. Pisząc w ten sposób Kołoczek zapomina o Dobru, które apelując od ludzkiej wolności a zarazem pozostając tym, co zewnętrzne, stanowi centralny punkt inspirowanej Lévinasem Tischnerowskiej agatologii.

- „Tu ujawnia się bardzo poważny brak Tischnerowskiego myślenia: dychotomiczny podział na scenę i dramat, na intencjonalne relacje ze światem i dialogiczne relacje z drugim człowiekiem” (s. 410). Zawarty tu argument można skonfrontować z tym fragmentami pracy, w których Habilitant ten dychotomiczny podział kwestionuje formułując tezę o onto-teologicznym statusie filozofii dramatu.

Podsumowanie

Autor pod koniec pracy pisze tak oto: „Może się oczywiście zdarzyć, że /.../ cała moja analiza filozofii dramatu /.../ okaże się niezupełna albo, nie daj boże!, mocno chybiona” (s. 487). W takim zakresie, w jakim mówimy o filozofii dramatu Tischnera jestem zmuszony

obawy Autora potwierdzić. Swoją ocenę chciałbym jednak zestawić z jego samooceną. Habilitant tak podsumowuje swoje wysiłki interpretacyjne: „Wbrew pozorom, te denuncjacje nie służyły dyskredytowaniu filozofii Tischnera” (s. 475). Dalej pisze: „mój spór z Tischnerem mogę z czystym sumieniem /.../ nazwać przyjacielskim” (s. 480). Na s. 482 znajdujemy takie podsumowanie: „jestem mu (Tischnerowi) wdzięczny, w tej mierze też mogę uchodzić za jego ucznia”.

Filozofia Tischnera, a w szczególności filozofia dramatu jest w pracy interpretowana jako jeden ze sposobów dramatyzowania jego własnej egzystencji, tak jakby poza tekstami nie było rzeczywistości międzyludzkich relacji. Według Tischnera, jeśli czegoś dowiaduję się o sobie, to przede wszystkim w realnym spotkaniu z drugim, Tekst wskazuje poza siebie, podpowiada jak uniknąć błędzenia, uchronić się przed brakiem dobra, prawdy, piękna, totalitaryzmem, złem na poziomie indywidualnym i zbiorowym. Przez teksty Tischnera przemawia określona aksjologia. Można tę aksjologię i stojącą za nią agatologię (co trudniejsze) kwestionować, ale nie można odzierać tekstów Tischnera z jego nadziei na lepszy świat międzyludzkich relacji, lepszą wspólnotę, której jesteśmy częścią. Jego prace są wyrazem takiej nadziei i stojącego za nim myślenia. Stąd *Etyka solidarności*, *Filozofia dramatu*, *Spór o istnienie człowieka* i inne jego prace to nieustanne poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, gdzie szukać ratunku przez złem, które wydarza się w przestrzeni międzyludzkiej. Kluczowe pojęcia związane z filozofią dramatu takie jak: bycie-z-drugim, nadzieja, bliskość, wolność, zasadniczo nie pojawiają się w rozprawie, albo mają całkowicie marginalny charakter.

Recenzent nieuchronnie stoi przed odpowiedzią, czy dorobek dr Łukasza Kołoczka, a w szczególności praca *Gra w ducha. Błędzenie w filozofii dramatu* spełnia ustawowe wymogi związane z osiągnięciem habilitacji. Jestem zmuszony podtrzymać swój główny argument, że rozprawa nie oddaje interpretacyjnej sprawiedliwości myśli Tischnera, narusza wymogi rzetelnej interpretacji jego twórczości gubiąc to, co w jego filozofii absolutnie kluczowe.

Zarazem w pełni doceniam rozmach pracy, jej wielowątkowość, ogromny trud potrzebny do przyswojenia tak rozległego obszaru badawczego. Nie można odmówić interpretacji filozofii dramatu konsekwencji w podążaniu własną drogą myślenia. Trzeba także docenić podjętą przez Habilitanta próbę sformułowania własnej wizji filozofii ducha. Habilitant wykazuje się również znaczącą aktywnością naukową prowadzoną także poza swoją uczelnią.

Biorąc pod uwagę wszystkie argumenty za i przeciw stwierdzam, że dorobek dr Łukasza Kołoczka spełnia wymogi związane z osiągnięciem stopnia doktora habilitowanego stanowiąc znaczny wkład w rozwój dyscypliny filozofia i wnosząc o dalsze postępowanie w tej sprawie.

prof. dr hab. Krzysztof Mech