

Recenzja rozprawy habilitacyjnej i dorobku naukowego, dydaktycznego i organizacyjnego dr. Łukasza Kołoczka w postępowaniu o nadanie stopnia w dziedzinie nauk humanistycznych, w dyscyplinie filozofia.

Łukasz Kołoczek zatrudniony był w latach 2010 – 2017 jako adiunkt na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego w Zakładzie Kulturoznawstwa i Komparatystyki.

Od 2018 roku pracuje na stanowisku adiunkta w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie.

Tytuł doktora nauk humanistycznych w dziedzinie filozofii uzyskał 30.06.2010 roku na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II.

Podstawą do ubiegania się przez dr. Ł. Kołoczka o tytuł doktora habilitowanego jest jego autorska monografia pt. *Gra w ducha. Błądzenie w żywiole filozofii dramatu* (Wyd. UKEN, Kraków 2024) oraz cykl opublikowanych przezeń artykułów wraz z dłuższym, wydany osobno esejem *Nowe wprowadzenie do metafizyki*.

Po uzyskaniu doktoratu dr Kołoczek opublikował (łącznie z monografią stanowiącą podstawę jego wniosku habilitacyjnego) pięć monografii (dwie z nich są przerobionymi wersjami doktoratu, a jedna jest dłuższym esejem), 26 rozdziałów w monografiach naukowych oraz 27 artykułów zamieszczonych w czasopismach naukowych. Wiele z nich zostało zamieszczonych w znaczących, dobrze punktowanych czasopismach (np. jak „Kwartalnik filozoficzny”, „Czas kultury”, „Logos i Ethos”, „Argument”, „Principia”, a także „Przegląd polityczny”)

Zgodnie z dołączonym do dokumentacji raportem (program Publish or Perish) indeks Hirscha dotyczący cytowań tekstów Habilitanta został oszacowany na 3

Opinia o dorobku przedstawionym jako podstawa ubiegania się o stopień

Wskazane przez Habilitanta osiągnięcia – monografia *Gra w ducha. Błądzenie w żywiole filozofii dramatu* oraz cyklu powiązanych z nią czterech artykułów i osobno wydanego, dłuższego eseju – stanowią integralną całość określoną przez tytuł monografii. Artykuły zostały napisane i opublikowane już po faktycznym przygotowaniu monografii, dłuższy esej zaś – w trakcie jej pisania.

Zacznę od omówienia cyklu artykułów i eseju, stanowiących ogólną ramę teoretyczną dla książki i przedstawionego w niej autorskiego pomysłu filozoficznego. Są one solidnym i udanym przedsięwzięciem naukowo-filozoficznym, w tej mierze, w pełni samodzielnym i oryginalnym. Autor przedstawił w nich własny projekt rozumienia filozofii i, szerzej, humanistyki, rozwijany na kanwie podejmowanych w nich różnych kwestii (rozumienia, czasu, hermeneutyki, humanistyki, lęku, ogólności). Filozofię ujmuje jako „przestrzeń przestrzeni”, czyli proces samowytwarzania się przestrzeni „ducha”, która stanowi przedmiot „hermeneutyki drugiego stopnia” i przez którą rozumie żywą całość konstytuujących ją związków inter-pojęciowych ujawnianych i konstruowanych poprzez komparatystyczne zestawienie pojęciowych ujęć różnych fenomenów. Tak rozumianą nieustannie wytwarzającą się przestrzeń znaczeń sytuuje niewatpliwie pomiędzy tradycyjną hermeneutyką a dekonstrukcją czy filozofią różnicy. Zawarte w tekstach pojęciowo-komparatystyczne analizy osadzone są w konkretnym materiale historyczno-filozoficznym, w którym Habilitant ma świetną, erudycyjną orientację. Analizy powyższe są dobrze sproblematyzowane i solidnie przeprowadzone, a same teksty – jasno napisane.

Z kolei esej odbiega od artykułów o tyle, o ile nie odwołuje się do tradycyjnego, linearnego dyskursu pojęciowo-naukowego, lecz do formy swobodnej i otwartej, mieszczącej w sobie wiele środków wyrazu i typów wypowiedzi. Pomimo wielości wątków, często przygodnych, zachowana jest w nim jednak dyscyplina, jeśli chodzi o ogólną ekspozycję problematyki i jej rozwiązanie, ukazujące otwartą strukturę myślenia filozoficznego. W tej mierze esej wpisuje się w pełni w korpus projektu i zapowiada książkę, również w jej kształcie formalnym.

Podstawowym osiągnięciem Habilitanta jest obszerna książka (s. 599), w której przedstawia on swój autorski projekt filozoficzny głęboko zakorzeniony w szeroko rozumianej filozofii współczesnej (XIX-XX wiek).

Autor stawia przed sobą dwa zasadnicze, wiążące się ściśle cele. Celem wyjściowym jest zrekonstruowanie filozofii Józefa Tischnera w perspektywie przedstawionej przezeń filozofii dramatu, w której Habilitant widzi zresztą „klucz” do „całej [jego] filozoficznej myśli” (s. 13). Jego zamiarem nie jest jednak autonomiczna, immanentna rekonstrukcja filozofii dramatu, lecz rekonstrukcja dokonana poprzez skonfrontowanie jej z koncepcjami innych filozofów. Tymi, z którymi Tischner wchodził w jawny spór lub też do których tylko luźno nawiązywał (Hegel, Heidegger, Lévinas, Nietzsche, Deleuze, Rosenzweig, też Buber) oraz z tymi, o których nie wspominał ew. których nie znał (Bataille, Benjamin, również Hesse-pisarz). Z tego względu analizy porównawcze Autora są raczej re-konstrukcją, nie zaś, jak sam je określa, „rekonstrukcją”, tym bardziej, że tak rozumiana re-konstrukcja komparatystyczna ma przede wszystkim służyć hermeneutycznemu „uwspółcześnieniu” myśli Tischnera, takiemu, w którym nie chodzi „o to, co Tischner myślał i co tak naprawdę napisał”, lecz o samą „prawdę filozoficzną” jako „ogólne stanowisko egzystencjalne, szczególnie sposób znajdowania się pośród tego, co jest, pośród innych ludzi i pośród tekstów kulturowych” (s. 13).

I jest to drugi, zasadniczy cel książki: przedstawienie własnego, oryginalnego projektu filozoficznego Autora, czyli zarysowanie wspomnianej już „filozofii ducha” i „uogólnionej

filozofii dramatu”, jako źródłowego żywiołu myślenia filozoficznego i ludzkiego egzystowania. Pomyślany jest on przez Habilitanta jako przestrzeń ducha wytwarzająca się i rozwijająca poprzez znaczeniową aktywność podmiotu, który w ogólności tego poszerzającego się uniwersum znaczeń ma zarazem samookreślać się w swej bogatej w znaczenia i ich możliwości indywidualności.

Projekt ten usprawiedliwia się więc sam przez się i w swej istocie nie wymaga zewnętrznego uzasadnienia. Może nim być jednak wskazanie jego znaczenia dla współczesnego człowieka, pomyślenie go jako alternatywy dla (co Autor podkreśla) popadającej w kryzys duchowy współczesności. Stąd rewizja tradycyjnego pojęcia ducha, o które Autor pragnie wzbogacić współczesne, bliskie mu nurty filozoficzne.

Swojego projekt Autor nie zrealizuje w zgodzie z wymogami akademickiej konwencji „naukowości”, a zatem w sposób linearny i systematyczny, zgodny ze spójną i logiczną konceptualizacją materiału, określającą zarazem strukturę formalną książki. Takie oczekiwanie zderza się z przedostatnim zdaniem pełniącym funkcję wstępu „Otwarcia”: „Ta książka jest o duchu i sama jest praktyką duchową (w sensie, jaki dopiero się z tej książki wyłoni)” (s. 17), co potwierdza konstatacja Autora z retrospektywnego fragmentu książki, „Spojrzenie wstecz”: „ta książka nie tyle chce zdefiniować ducha, ile raczej go praktykować” (s. 481). Deklaracja ta jest niewątpliwie odpowiedzią na dylemat, przed jakim z konieczności stanął Autor: czy swój projekt wyłożyć w sposób tradycyjny, czysto teoretyczno-systematyczny, czy też nadać mu formę determinowaną przez samą jego materię, stanowiącą zatem integralną część zawartości książki: duchową przestrzeń *in statu nascendi*. Otóż przestrzeń tę można „pokazać” jedynie poprzez jej wytwarzanie. Realizacja projektu ma więc charakter performatywny. Książka jest działaniem, które bardziej wytwarza swój efekt, niż go opisuje, a jeśli to wtórnie; nie tyle jest ilustracją czy egzemplifikacją, to też, ile przede wszystkim samą praktyką wytwarzania przestrzeni ducha, w modusie „błądzenia” po niej i odkrywania nowych znaczeń. Re-konstrukcja filozofii dramatu Tischnera okazuje się jedynie punktem wyjścia dla konstruowania przestrzeni ducha jako zarazem przestrzeni dramatu, „pretekstem do snucia się po krainie ducha, pretekstem, by grać w ducha” (s. 488), jak brzmi ostatnie zdanie książki.

Performatywny charakter książki determinuje jej układ, fragmentaryczny i przygodny, w tym znaczeniu, że – zgodnie z „błądzeniem” jako modusem przebywania w wytwarzanej przez nie przestrzeni – kolejność fragmentów jest podyktowana przez stanowiącą punkt wyjścia dla stopniowego konstruowania przestrzeni ducha analizę filozofii dramatu Tischnera, a następnie przez rozległą, poszerzającą się sieć odniesień, którą tworzą przywoływane przez Tischnera koncepcje innych myślicieli, albo, jak zapewnia Autor, jego przypadkowe lektury i skojarzenia, mające oddawać skończoność i przygodność istnienia jednostki w świecie życia i uczestnictwa w przestrzeni jego znaczeń. Nadto – i tu ma uwyrażniać się istota sensogennego błądzenia – po każdym centralnym fragmencie/rozdziale (posiadającym tytuł, lecz pozbawionym numeracji) znajdują się ponumerowane fragmenty, nazwane „Rozdrożem” wskazujące na wątki czy tematy, które Autor pokrótce rozwija lub też sygnalizuje jako możliwe do podjęcia, a które, w jego przekonaniu, należałoby szerzej podjąć, by, już w innym kierunku czy w innych splotach czy konfiguracjach znaczeń, rozwijać „przestrzeń ducha”.

Przechodzę do oceny pracy. Jak sądzę można jej dokonać na podstawie następujących kryteriów: przede wszystkim teoretyczno-filozoficznego znaczenia przedstawionego przezeń projektu, sposobu jego przeprowadzenia oraz jego współczesności. Mając na oku powyższe kryteria, zacznę od uwag wstępnych, dotyczących samej performatywnej natury projektu zawartego w książce. Habilitant konsekwentnie realizuje zamysł performatywnej „prezentacji” filozofii ducha i dramatu. I konsekwencja ta ma swoją cenę ujawniającą się w konfrontacji sposobu przeprowadzenia projektu z wymogami odnoszonymi się do tradycyjnej formuły rozprawy naukowej, z właściwą jej linearno-argumentatywną logiką ekspozycji problematyki, uprzednią znajomością problemu i efektów pracy, czyli jej głównych tez, oraz z analizami służącymi ich uzasadnieniu.

W przypadku omawianego tu, performatywnego, projektu, na gruncie którego analiza przedmiotu przedmiot ten i jego uzasadnienie wytwarzają, możemy zarazem mówić o spiralnej strukturze jego ekspozycji: dopiero w toku wytwarzania przestrzeni ducha i dramatu pojawia się towarzysząca mu i progresywnie rozwijająca się refleksja nad nim. Refleksyjność tę Autor nazywa uniwersalizacją, czyli nieskończonym procesem nabywania przez podmiot teoretycznej świadomości przedmiotu swej praktyki i zarazem egzystencjalnej świadomości swoich doświadczeń i swojego miejsca w uniwersum stającego się ducha.

Proces ten jest przygodny, co niekiedy może budzić irytację z powodu cząstkowości ustaleń dotyczących danego wątku, poszerzających się i wzbogacających wraz z nowymi kontekstami – zwłaszcza gdy dysponuje się stosowną o nim wiedzą. Na przykład, gdy w książce pojawia się kilkakrotnie kwestia nihilizmu u Nietzschego (wyjściowo w polemice z Tischnerowskim odczytaniem jego myśli Nietzschego i w kontekście Deleuzjańskiego konceptu dramatyzowania i wzbogacania podmiotu), Autor nie wspomina o historiozoficznym kontekście tej idei – do kwestii tej jeszcze powrócę. Niemniej jednak Autor mógłby – jeśli wziąć pod uwagę performatywną naturę jego projektu – z dużą dozą słuszności stwierdzić, że nasza wiedza jest przypadkowa, że nabywamy ją w różnych kontekstach, poprzez kolejne, często ponawiane lektury, które odświeżają nowe znaczenia – że zatem jest rezultatem błędzenia po przestrzeni ducha. Błędzenie to jest zawsze praktyką konkretnego, jednostkowego podmiotu, tu: Łukasza Kołoczka jako podmiotu dramatu (Habilitant zarzuca np. Tischnerowi, Deleuze’owi, iż nie są podmiotami własnych, przedstawianych przez nich filozofii dramatu). I w tej perspektywie należy, jak sądzę, oceniać mogące budzić irytację, gdyż sprzeczne ze standardami klasycznej rozprawy naukowej, przywoływanie przez Habilitanta kwestii i doświadczeń osobistych – Habilitant czyni to najmniej pięciokrotnie (s. 125, 150, 243, 387, 467). Doświadczenia te wpisują się właśnie w performatywną strukturę pracy – Łukasz Kołoczek, podmiot dramatu, odwołuje się do swych formacyjnych doświadczeń osobistych, po to by ustanowić indywidualną perspektywę, wychodząc jedynie od której może aktywnie wkroczyć w „przestrzeń ducha”, tworzyć ją i teoretyzować, zawsze, z perspektywy swojego, indywidualnego, idiosynkratycznego zanurzenia w niej.

Należy oczywiście mieć świadomość, że praktyka performatywna może z góry unieważnić jakąkolwiek jej krytykę, być immunizowana na wszelkie zarzuty, że ostatecznie jest niewywrotna. Niewątpliwie mamy tu do czynienia z *tertium non datur* – należy wybrać jedną z obu logik (tu: performatywną), z całym dobrodziejstwem jej

inwentarza. Sądę, że praktyka ta, niewątpliwie w lwiej części narracyjnie i konceptualnie inscenizowana, jest wyrazem autentycznego zamysłu filozoficznego, nie służąc bynajmniej przestanianiu niezdolności Autora np. do systematycznego wyłożenia problematyki książki. Akceptuję i pozytywnie oceniam przyjętą w książce strategię performatywną. Jej realizacja w książce jest niewątpliwie ciekawym i produktywnym eksperymentem filozoficznym.

Niemniej jednak krytyk, tu: recenzent nie jest bezbronny. Decydujące dla oceny tej strategii i sposobu jej przeprowadzenia będą teoretyczne rezultaty akumulujące się wraz z rozwojem spiralno-progresywnej struktury projektu, i które, stanowiąc niejako refleksyjną nadwyżkę performatywności, pozwalają oceniać filozoficzny przesłanie książki. Sądę, że w książce zachowana została wystarczająca równowaga między jej wymiarami performatywnym i teoretycznym, przynajmniej w takim stopniu, że pozwala ona jasno ocenić jej filozoficzne efekty.

Ocenę samego teoretycznego wymiaru pracy można przeprowadzić na kilku płaszczyznach. Pierwsza odnosi się do jej poziomu podstawowego, analityczno-rekonstrukcyjnego i zarazem interpretacyjnego.

Chodzi o rekonstrukcję myśli przywołanych w książce filozofów (wymieniam tylko tych, którym Autor poświęcił najwięcej miejsca), poczynając od Tischnera, poprzez Kierkegaarda, Nietzschego, Bubera, Rosenzweiga, Levinasa, Benjamina, Heideggera, Bataille'a, po Deleuze'a. Sprawozdawczo-rekonstrukcyjne analizy Autora są rzetelne i wnikliwe. Dowodzą znakomitej znajomości powyższych filozofii, przynajmniej tych aspektów, które podjął on i wykorzystał, a przede wszystkim umiejętności ich w pełni samodzielnej, krytycznej lektury, świadcząc o znakomitym wyczuciu rzeczywistych problemów filozoficznych i związanych z nimi trudności. Analizy samej myśli Tischnera, zajmujące niemal jedną czwartą książki, przeprowadzane poprzez zestawianie myśli Tischnera z innymi koncepcjami filozoficznymi, ukazują jej pęknięcia, możliwości odmiennej wykładni, np. gdy Autor przekonująco wykazuje jej onto-teo-logiczny charakter czy zbliżenie Tischnerowskiego rozumienia podmiotu do jego ujęcia egzystencjalnego. Przede wszystkim służą tworzeniu uogólnionej filozofii dramatu i przestrzeni ducha, ukazując ograniczenia Tischnera filozofii dramatu, ale i zarazem jej nieoczekiwany, dramatyczny potencjał i wspólne punkty stykowe z innymi koncepcjami. Ten rekonstrukcyjno-analityczny wysiłek przyniósł oczekiwane efekty.

Nim przejdę do omówienia kolejnej płaszczyzny, związanej z konstruowaniem przestrzeni ducha, miałbym kilka uwag szczegółowych, często drobnych, o charakterze korygującym czy uzupełniająco-informacyjnym, które nie rzutują na ogólne analizy porównawcze:

- gdy Autor w kontekście Tischnerowskiej koncepcji podmiotu wspomina o zanegowaniu przez Sartre'a – w jego krytyce Husserla z *Transcendencji Ego* – filozofii świadomości (s. 64-68), można by wspomnieć o przeprowadzonej w połowie lat czterdziestych przez młodego Deleuze'a (współ z młodym Tournierem, późniejszym pisarzem) i podtrzymanej przezeń w jego dojrzałym dziele (np. w *Logice sensu*) krytyce niekonsekwencji krytyki Sartre'a. Polegała ona na faktycznym przypisaniu struktur egologicznych (jednocząca synteza świadomości oparta na formie Ja) pozostałej po redukcji Jaźni transcendentalnej świadomości prerefleksyjnej utożsamianej przez

Sartre'a z bezosobowym polem transcendentnym. Toteż gdy, w kontekście antropologicznego charakteru myśli Tischnera, Habailitant przywołuje omawianą przez Derridę w *Kresie człowieka* antyhumanistyczną, strukturalistyczno-poststrukturalistyczną krytykę tendencji antropologicznych, występujących w filozofii niemieckiej (s. 87), można dodać, że krytykę tę zapowiedziało wspomniane wystąpienie młodego Deleuze'a i Tourniera (a także innych z tego pokolenia), które nie przebiło się jeszcze na scenie filozofii francuskiej. Gdy z kolei Autor w innym miejscu słusznie uznaje, iż Deleuze nie należy, tak jak Tischner, do tradycji „eksplorującej subiektywność”, i podjętych „prób jej przewyciężenia przez Heideggera czy Sartre'a” (s. 181), dodać można, że młody Deleuze wyszedł od myśli Sartre'a, ale właśnie po to, by wyklądać ją w duchu anthumanistycznym – w kategoriach metafizyki tego, co bezosobowe.

- Autor niekonsekwentnie określa status muzyki u Schopenhauera, raz powiada, że jest ona przedstawieniem woli (s. 132, 134), a raz przeczy temu, uznając, że muzyka jej nie „przedstawia” (s. 139), lecz ją „wyraża” (s. 138);

- niejasności terminologiczno-pojęciowe dotyczą również porównania „ekstazy niemistycznej” Bataille'a z mistyką chrześcijańską (zob. s. 223, 230);

- zgadzając się zasadniczo z polemiką Kołoczka z Tischnerem dotyczącą rozumienia tragedii u Nietzschego (w tym wypadku, chyba jedyną, niezbyt klarownie przeprowadzoną analizą), miałbym dwie uwagi. Autor ma rację mówiąc o istnieniu w Nietzscheańskiej koncepcji tragedii z *Narodzin tragedii* dwóch nie dających się pogodzić perspektyw – woli schopenhauerowskiej (z towarzyszącą jej ideą ocalenia poprzez sztukę) i apollińsko-dionizyjskiej związanej z afirmacją życia (dodajmy: inspirowaną przez mitologię dionizyjską, którą Nietzsche przejął od Schellinga za pośrednictwem jego uczniów). Rzeczywiście, w *Narodzinach tragedii* nie chodzi już o zaprzeczenie egoistycznej woli, czy to poprzez sztukę (bezinteresowna kontemplacji), czy, ostatecznie, poprzez nirwanę (samounicestwienie *ja* jako zindywidualizowanej woli), lecz o pojednanie w tragedii (kulturze tragicznej) obu żywiołów: dionizyjskiego i apollińskiego. Należy jednak dodać, że w dziele tym nie mamy jeszcze do czynienia z jednostkową afirmacją bezosobowego żywiołu dionizyjskiego, prowadziłaby ona do mistycznej samozatraty *ja* indywidualnego, zaś pojednanie artystyczno-tragiczne zawiesza *ja* na rzecz oglądu dionizyjskiej natury kosmosu przez świadomość bezosobową. Dopiero w późniejszym, dojrzałym okresie myśli Nietzschego dochodzi do przekształcenia natury relacji między obiema żywiołami, tak że świat apolliński przestaje być zaprzeczeniem żywiołu dionizyjskiego, zaś jego afirmacja staje się potwierdzeniem konkretnej jednostki. Dlatego też, po drugie, dodajmy gwoli pełności, że sam Nietzsche w *Ecce homo* określił swoje rozumienie metafizycznej funkcji tragedii w *Narodzinach tragedii* jako (w duchu heglowskim) dialektyczne i eschatologiczne.

- przeciwstawiając antropologicznemu odczytaniu myśli Nietzschego przez Tischnera jej lekturę Deleuzjańską, przeprowadzoną w kategoriach przedosobowych sił, Autor kładzie nacisk na wyjściowe dla niej rozróżnienie sił aktywnych i reaktywnych i przechodzi od razu do opisu nihilizmu i jego przemian. Pomija przy tym decydującą dla niej kategorię woli mocy, która zapośredniczą relację między siłami i stawianiem się, rozstrzygając, stosownie do jakości mocy, o jego naturze, aktywnej czy właśnie nihilistycznej. Zresztą w

tym kontekście przywołuje, lecz bez konsekwencji, twierdzenie Deleuze'a, że „tym, co konstytuuje człowieka i świat, nie jest poszczególny typ siły, lecz stawanie się sił w ogóle” (s.164). Dopiero później przywołuje wolę mocy, lecz już w kontekście nihilizmu – dodajmy: właśnie jako jakości stawania się – a nie analityczno-definicyjnym (s. 168);

- w tym samym kontekście Autor niepotrzebnie, dwukrotnie (s. 168, 169), używa na oznaczenie przewyciężenia, przemiany czy przewartościowania nihilizmu (terminy ściśle Nietzscheańskie) terminu „transgresja”, tymczasem w jego specyficznym Bataille'owskim użyciu ma on jednak odmienny sens, przywoływany przez Autora w omówieniu myśli Bataille'a;

- gdy poddaje analizie koncepcję dramatyzacji u Deleuze'a (z okresu *Różnicy i powtórzenia*) w kategoriach wirtualności i aktualizacji Idei, rzutuje ją na odczytanie dramatyzacji nihilizmu z jego wcześniejszej monografii o Nietzsche, zapoznając fakt, że utrzymuje się ona jeszcze w polu myślenia opozycyjalnego, tak jak myślenie samego Nietzschego, rozpoznającego je i usiłującego je przewyciężyć;

- przy omówieniu komizmu i tragedii w kontekście nowoczesnego indywidualizmu w myśli Kierkegarda (s. 199-202) można by dodać, że Kierkegardowi chodzi o indywidualizm pozorny, nieautentyczny znakomicie przezeń analizowany w *Recenzji Literackiej* w kontekście epoki nowoczesnej właśnie jako komicznej;

- Autor porównujący próby wyjścia poza siebie w myśli Bataille'a i Lévinasa (s. 380), uznaje, że w pierwszej *ja* czyni to od wewnątrz, własnymi siłami, w drugiej odnosi się do zewnątrz („zbawiciel spoza”). Należałoby jednak dodać, że rzecz tak się ma u Lévinasa w *Całości i nieskończoności*, lecz już nie w *Inaczej niż być, czyli poza istotą*, gdzie wyjście poza siebie, pod postacią odpowiedzialności za Drugiego, nie jest podyktowane mocą Nieskończoności zawartej w jego twarzy, lecz an-archicznym śladem Nieskończoności istniejącym w samym rdzeniu *ja*. I ten pogląd warto by zestawzić z koncepcją Bataille'a, gdyż bez śladu *sacrum/immanencji* w *ja* („tęsknoty za ciągłością”, o której Autor pisze gdzie indziej, s. 234) trudno uzasadnić potrzebę, i samą możliwość, wyjścia poza nie. Warto też, w kontekście dramatyzacji, porównać jej ujęcie u Bataille'a z koncepcją „substytucji” z tego ostatniego dzieła Lévinasa.

Druga płaszczyzna estymacyjna odnosiłaby się do ujawniania – na drodze krytycznego zestawiania analizowanych koncepcji, poczynając od wyjściowej koncepcji Tischnera – misternie tworzonej sieci często nieoczywistych i nieoczekiwanych związków i powiązań wytwarzających przestrzeń ducha i dramatyzacji istnienia ludzkiego. Zaznaczę, że przeprowadzane na tej płaszczyźnie analizy pokrywają się często z analizami z poprzedniej płaszczyzny, tyle, że jeśli wcześniej podkreślałem ich aspekt bardziej rekonstrukcyjny, to teraz – bardziej interpretacyjny. Analizy te, dzięki wpisaniu ich w horyzont filozofii dramatu i ducha, wydobywają i naświetlają nieeksplorowane wcześniej wątki w myśli omawianych filozofów, np. dramatyzację istnienia u Bataille'a i wskazanie jego odpowiednika w myśli Heideggera z *Bycia i czasu*, pokrewieństwo filozofii różnicy Deleuze'a i rozumienia bycia jako bycia samego z *Przyczynków* Heideggera, figurę ognia w kategoriach ducha u Heideggera. Mamy tu do czynienia ze znaczącym wysiłkiem konceptualnym skutkującym serią błyskotliwych analiz (np. fragment poświęcony

duchowi ognia u Heideggera) – analiz pomysłowych, odkrywczych, acz niekiedy ryzykownych i dyskusyjnych, często wymagających pogłębienia. Na przykład:

- Autor wysuwa ciekawą, choć dyskusyjną – inspirowaną lekturą Bataille’a *Doświadczenia wewnętrznego* – tezę że wraz z wprowadzeniem egzystencjału „otwartości *Mitdasein*” Heidegger z *Bycia i czasu* ustanawia „ontologiczny warunek możliwości takiej dramatyzacji istnienia”, to znaczy zawierania się w egzystencji *Dasein* „egzystencji innych *Dasein*” (s. 303-304). Jednakże uzasadnienie tej tezy pomija całkowicie, i co dziwne, kwestię śmierci rozumianej przez Heideggera jako „najbardziej własna możliwość niemożliwość istnienia”, na którą zaprojektowanie się stanowi warunek istnienia właściwego, samotnie dźwigającego ciężar swego istnienia. Podjęcie śmierci indywidualizuje *Dasein*, konstytuując je w jego niepowtarzalności i jedyności, spychając *Mitsein* i *Mitdasein* w istnienie przeciętne. Trudno więc, by w tej perspektywie istnienie *Dasein* mogło być wymienne. Potwierdza to zresztą, pośrednio, sam Autor, gdy dwie strony dalej, lecz już w innym kontekście, stwierdza, że „*Dasein* umiera swą własną śmiercią i nikt nie może go w tym zastąpić” (s. 306) i gdy dalej mówi o jego „jednostkowości” (s. 414). Teza Autora jest niewątpliwie warta przedyskutowania, co wymagałoby właśnie sproblematyzowania relacji między dramatycznie zinterpretowanym *Mitdasein* a śmiercią.

Dyskusyjność niektórych powiązań czy porównań bierze się niekiedy z pewnych, po części formalnych, podobieństw między zestawianymi koncepcjami, np. gdy w książce zostaje kilkakrotnie podniesiona wspomniana już kwestia nihilizmu u Nietzschego, Autor interpretuje ją w świetle wykładni Deleuze’a z jego *Nietzsche i filozofia* w kategoriach dramatyzacji, którą Deleuze rozwinie później ogólnie w kategoriach wirtualności i różnicy. Otóż Autor odrywa ją zasadniczo od jej kontekstu historiozoficznego, zgodnie z którym chodzi o przezwycięzenie nihilizmu, nie zaś o fenomen pozytywny, czyli o samo wzbogacanie jednostki o różne doświadczenia, o jej „dramatyczną” przemianę w toku konstruowania przestrzeni ducha; tymczasem u Nietzschego nihilizm, w perspektywie normatywnej waloryzowany negatywnie, w perspektywie historiozoficznej staje się, co prawda produktywny, jednakże posiada swój cel – służy przewartościowaniu wszystkich wartości, przemianie człowieka w nadczłowieka. Prowadzi do niego nie logika błędzenia, lecz konieczności czy nihilistycznej fatalności. Zresztą sam Nietzsche pisze w *Ecce homo* o swoim biograficzno-duchowym doświadczeniu w kontekście doświadczenia nihilizmu w powyższym znaczeniu.

Analogiczny problem występuje w przypadku zestawienia koncepcji różnicowania się różnicy w myśli Deleuze’a z *Różnicy i powtórzenia* oraz różnicowania się bycia z *Przyczynków* Heideggera. I w tym wypadku należałoby kwestię szerzej przedyskutować, uwzględnić dziejowy aspekt bycia w myśli Heideggera jak również odmienny w niej status podmiotu. Podobnie rzecz się ma w odniesieniu do idei konstelacji u Benjamina.

Miałbym jeszcze jedną uwagę – rażą niekiedy sformułowania krytyczne wobec (koncepcji) Tischnera przeprowadzane z pozycji „uogólnionej filozofii dramatu”, a więc z pozycji zewnętrznej, jak gdyby myśl Tischnera nie miała prawa do swojej specyfiki i odrębności.

Konkludując powyższe krytyczne uwagi – wydaje się, że Autor powinien szerzej rozwijać i uzasadniać przeprowadzane w perspektywie filozofii dramatu i ducha paralele między

omawianymi koncepcjami, by móc lepiej zweryfikować, czy rzeczywiście pozwalają one odkryć i tworzyć ich pouktywne znaczeniotwórczo „pomiędzy”, „lokalne miejsca” jako miejsca wytłaniania się nowych znaczeń i wydarzania się „przestrzeni ducha”.

Jeśli poprzednie dwie płaszczyzny pozwalały ocenić performatywną drogę do uzyskania wglądu w naturę filozoficznego przedsięwzięcia Kołoczka, to trzecia dotyczy samego tego wglądu, a więc czysto teoretycznych rezultatów stanowiących następstwo uniwersalizacji postępującej wraz z realizacją projektu. Otrzymaliśmy niewątpliwie jasny obraz filozofii ducha i dramatu, doskonale wiemy, jaka jest jego istota i znaczenie. Wiemy zatem, czym jest duch (ponadindywidualna, wyrastająca z wielu tradycji przestrzeń wytwarzania się nowych znaczeń) oraz dramatyzacja, tak w jej wymiarze „obiektywnym” (żywiół wirtualności i różnicowania”), jak i podmiotowym (przemiana podmiotu dramatu oparta na poszerzaniu się jego egzystencji, indywidualizacja związana z pracą nad sobą).

Jednakże, aby móc w pełni ocenić wartość zaproponowanego przez Autora projektu, i zarazem jego znaczenie dla człowieka współczesnego, obraz ten mógłby być lepiej zarysowany. Wydaje się, że w dwóch aspektach wymagałby on teoretycznego rozwinięcia, pomimo deklaracji Habilitanta, że jego książka „zanadto jest teoretyczna” (s. 448), i z tego względu nie mogłaby być „podręcznikiem do filozofii dramatu jako praktyki życia” (choć dla niego samego jest „antropotechniką, „praktyką dramatyzowania”, „sposobem pracy nad moim podmiotem”).

Pierwszy aspekt dotyczy współczesności projektu filozofii ducha. Autor rozumie swój projekt jako odpowiedź na kryzys współczesności, jednakże niewiele się o niej dowiadujemy, poza uwagą, że „żyjemy (...) w czasach kresu” (choć dodaje: „już od dawna, bardzo dawna”) (s. 126), że Autor odrzuca logikę kapitalizmu i dominującą we współczesności racjonalność apollińską, której przeciwstawia kulturę (muzykę) popularną; ta ostatnia stanowi dlań przejaw tendencji witalistyczno-dionizyjskich (koncerty, ekstaza jako forma dionizyjskiego upojenia, używki) (s. 140-143, 149-151), mających wzbogacić indywidualizm współczesny. Autor nie problematyzuje teoretycznie związku między swoim projektem a tak zarysowanym obrazem świata współczesnego (nowoczesnego?, ponowoczesnego?). Nie ma w nim np. krytyczno-kulturowego podejrzenia co do systemowej funkcji tendencji witalistycznej (kultury popularnej).

Drugi aspekt dotyczyłby określenia pozycji jego projektu na mapie współczesnych nurtów filozoficznych, zwłaszcza tych, którymi się inspirował. Myślę o bezpośrednim skonfrontowaniu go z hermeneutyką, filozofią różnicy, a szerzej – poststrukturalizmem, zwłaszcza w wydaniu Deleuzjańskim, z postmodernizmem (wydaje się zresztą, że Autor utożsamia filozofię różnicy, poststrukturalizm, postmodernizm).

Jeśli chodzi o hermeneutykę, to właściwą jej penetrację horyzontu fenomenu przeciwstawia (w polemice z Tischnerem) fenomenologicznemu dążeniu do uchwycenia samego fenomenu, „rzeczy”; wielokrotnie przywołuje afirmatywnie „hermeneutykę ontologiczną” czy też „egzystencjalną” Heideggera, Gadamera i Ricouera, kategorie rozumienia, rzucenia, przekonanie o skończoności doświadczenia ludzkiego i niemożności zdobycia ostatecznej samowiedzy. Niemniej jednak nie wskazuje wprost globalnej różnicy dzielącej jego projekt, jego wersję hermeneutyki od powyższych koncepcji hermeneutycznych. Czyni to pośrednio, gdy tryb napisania swojej książki

nazywa „hermeneutyczno-pasożytniczym”. Jak można sądzić, zdecydowanie odcina się od hermeneutyki Gadamera z jej założeniem o istnieniu sensu dziejów i rozszerzaniu się horyzontów pozwalającym przybliżać się do niego, zawsze warunkowo i relatywnie. W tym kontekście można by włączyć – produktywnie dla jego projektu – głośny spór Gadamera z reprezentującym filozofię różnicy Derridą. W sporze tym Kołoczek stanąłby po stronie Derridy, wraz z którym odrzuca istnienie ostatecznego sensu, prawdy, prawdziwości (w błędzeniu nie chodzi o dotarcie do prawdy, lecz o poszerzenie przestrzeni ducha i istnienia jednostki). Bliski byłby zapewne nie wspomnianej przezeń słabej hermeneutyce Vattimo („swojej opowieści nadaję słabą formę”, s. 268), aczkolwiek wszystkim wspomnianym filozofom zarzuciłby zapoznanie podmiotowego momentu pracy nad sobą. Być może bliższa byłaby mu, zwłaszcza w kontekście idei dramatyzacji istnienia, hermeneutyka egzystencji Ricouera (pojawiającego się kilkakrotnie w książce, aczkolwiek w innych kontekstach). Jeśli chodzi o filozofię różnicy, to kluczową postacią jest dla Autora Deleuze, z pojęciami wirtualności, różnicowania różnicy, dramatyzacji idei, aczkolwiek i w tym wypadku nie wskazuje na różnice odeń go dzielące: „Wielka filozofia Deleuze’a powinna organizować niejedną z marszrut mojego rizomatycznego błędzenia” (s. 412). Z filozofią różnicy i postmodernizmem łączyłaby go radykalna krytyka przedstawienia i substancjalistycznej wizji podmiotu, na rzecz przelotnych znaczeń i przejściowych tożsamości, zarzucałby im natomiast brak „ducha” i jego „powagi”. Z obu powyższych względów zabrakło dokładniejszego, teoretycznego określenia warunków praktycznej efektywności filozoficznego projektu Autora.

Usytuowanie przez Autora jego projektu na topograficznej siatce współczesnej filozofii nie tylko wyostrzyłoby jego obraz, ale także pozwoliłoby mu dostrzec i przedyskutować trudności czy problematyczne aspekty jego filozoficznego pomysłu. Wskażę kilka z nich:

- kluczowe jest, jak sądzę, napięcie między subosobowym wymiarem przestrzeni ducha i jej wymiarem osobowym, jednostkowym; jeśli pierwszy jest konstytuowany przez ustanawiające „przestrzeń przestrzeni” anonimowe różnicowanie (jak u Deleuze’a) czy „różnicę wpisaną w wydarzenie bycia” (Heidegger), przez dramatyzowanie idei, to drugi przez dramatyzowanie egzystencji związane z troską o siebie, pracą nad sobą (w *Rozdroże XIII*, w polemice z Tischnerem, Autor rozważa bliskie mu koncepcje podmiotowości). Pojawia się jednak pytanie, czy źródłowość przysługuje anonimowemu różnicowaniu się przestrzeni czy też inicjatywie jednostki? Chodzi więc o napięcie między strukturalnym a egzystencjalnym (źródłowość, autonomia, praca nad sobą) momentem filozofii ducha, między pracą samej struktury a znaczeniotwórczym celem „błędzenia”. Zresztą w kontekście porównania egzystencjalnego ujęcia filozofii dramatu Tischnera oraz, później, Bataille’a z „transcendentalno-obiektywistycznym” wzg. „obiektywno-strukturalistycznym” ujęciem dramatyzacji u Deleuze’a Autor wskazuje na napięcie między nimi, uznaje jednak, że usunie je odwołanie się do Heideggera (ss. 196-198, 261-262), mające zarazem znieść napięcie między – bliskimi Autorowi – hermeneutyką i egzystencjalizmem (s. 411). Trudność ta jest analogiczna do trudności samej myśli późnego Deleuze’a i późnego Heideggera, ale i też wyrastającej z tej ostatniej hermeneutyki Gadamera, w której podmiot rozpytywa się, stanowiąc jedynie ogniwo w stapianiu się horyzontów. Można by też zapytać, czy można pogodzić implikowany przez pracę nad sobą dłuższy, zobowiązujący projekt istnienia, nawet jeśli jego celem jest sama przemiana, z jego wpisaną w błędzenie przygodnością, z iskrzeniem się znaczeń w

różnicującej się przestrzeni ducha, pracę nad sobą z „rozmiękczoną formą podmiotowości” (s. 476).

- Autor nie podnosi normatywnego aspektu swojego projektu. Jak można sądzić, decydującym kryterium oceny wartości znaczeń jest dlań zdolność wytwarzania ducha, poszerzania jego przestrzeni, jak podmiotu, a zarazem zdolność nabywania przez podmiot dramatycznej samoświadomości zgodnie z wymogiem „uniwersalizacji podmiotu” prowadzącej do „uświadamiania sobie wieloznaczności ludzkiego świata”, swojej „skończoności” (s. 470). Postuluje pluralizm połączony z etyką inkluzywną, tolerancją i otwarciem na Inne. W tym dramatycznym duchu interpretuje również polityczny wymiar przestrzeni ducha, promując – zasadzającą się na szukaniu „pomiędzy” różnymi stanowiskami – postawę koncyliacyjną wobec stron konfliktów i walk interesów, wystrzegając się osądów i wartościowań. Czy jest to możliwe? W skądinąd błyskotliwej, krytyczno-dekonstrukcyjnej analizie Tischnerowskiej koncepcji schorowanej wyobraźni Autor zrównuje w ich racjach przeciwstawiane przez Tischnera strony konfliktu społecznego. Zapoznaje jednak fakt, że jedna ze stron zasila siły polityczne wymierzone w demokrację (liberalną), stanowiącą dla Autora, jak domniemuję, warunek sporu i przestrzeń, w której może się pojawić polityczne „pomiędzy”. Stajemy zatem przed klasycznym problemem granic tolerancji w obrębie porządku demokratycznego, etc. W wywodach Autora zabrakło podjęcia powyższej kwestii i jej normatywnych implikacji;

- dotyczyłyby one m.in. celu i – normatywnych – podstaw „błądzenia po świecie ducha”, uczestnictwa w tworzeniu jego przestrzeni. Czy „uświadamianie sobie wieloznaczności ludzkiego świata”, swej skończoności przez podmiot dramatu nie prowadzi do zubożniającego relatywizmu? Stąd zapewne wypowiedziane przez Autora poczucie „dotarcia do kresu, zmierzchu”, któremu towarzyszy melancholia i utrata nadziei – „wydaje się, że błądzenie po krainach ducha więcej ma w sobie z melancholii niż nadziei” (s. 322). Brak nadziei wynika z utraty prawdy, co sugerowałoby modernistyczne pozycje Autora, z kolei uznanie, że melancholia „nie musi być (...) chorobą nadziei – może być traktowana jako świadome zamieszkiwanie świata ludzi” (s. 322) – sugeruje pozycje schyłkowo postmodernistyczne, a może uniwersalno-antropologiczne (?). również w tym kontekście zabrakło więc określenia przez Autora swojego stanowiska w sporze postmodernizmu z modernizmem, ważnego przecież ze względu na deklarowaną przezeń rewizję pojęcia ducha;

- być może postulowane przez Autora wprowadzenie pierwiastka witalistycznego (duchowości „nadmiaru i trwonienia”, „upojenia i ekstazy”) ma zrównoważyć destrukcyjne następstwa refleksyjnej melancholii współczesnego człowieka, zagrażającej podmiotowi dramatu, tak jak Josefowi Knechtowi bohaterowi obszernie i emblematycznie omawianych w książce *Szklanych paciorków* Hessego, wówczas jednak pojawia się pytanie o możliwość pogodzenia melancholii – ale i też dwóch aspektów ducha: „powagi wiedzy” oraz przeciwstawionej pragmatycznej świadomości współczesnej „bezużyteczności” kontemplacji, wraz z przypisaną jej „grą, igraszką, zabawą, swobodą” (s. 398), składających się w sumie na „rozmiękczoną formę podmiotowości” – z witalistyczną „afirmacją życia”, jednostkowości z zatrutą – „rozpuszczeniem się w bezosobowym żywiole życia” – elitaryzmu z egalitaryzmem (141-142, 149-150, 171).

Przechodzę do podsumowania. W swojej książce oraz w cyklu towarzyszących artykułów Habilitant przedstawił oryginalny, pomysłowy i ambitny projekt filozoficzny, zarówno ze względu na jego (performatywną) formę, jak i jego teoretyczne znaczenie. Projektem tym stawia on ważne pytania dotyczące kondycji człowieka i znaczenia filozofii w świecie współczesnym, na którego bolączki ma on w zamyśle Autora być odpowiedzią. Znakomicie zrealizowany, jeśli wziąć pod uwagę rządzącą nim logikę performatywną, jest on sprawnie, konsekwentnie przeprowadzonym, mającym niewątpliwie swój urok i koloryt eksperymentem filozoficznym, i tak zasadniczo należy go traktować, gdy konstatuje się odstępstwo książki od tradycyjnego kanonu monografii naukowej (tu: habilitacji). Znajdziemy w niej bogactwo błyskotliwych, pełnych inwencji analiz i pomysłów interpretacyjnych skutkujących inspirującymi, wartymi dyskusji ustaleniami. Podkreślić też należy autentyczne wręcz egzystencjalne zaangażowanie Autora w losy filozofii i współczesnego człowieka, jak i związany z nim i ożywiający całą jego aktywność naukową duch intelektualnych poszukiwań. Książka jest napisana sprawnie, językiem żywym i potoczystym. Do jej słabości zaliczyłbym pośpieszność niektórych ustaleń, niedookreślenia teoretyczno-pojęciowe i nie zawsze dostateczną krytyczną problematyzację założeń i trudności realizowanego w niej projektu. Przedstawiony pomysł filozoficzny wymaga więc dopracowania i rozwinięcia, co Habilitant z pewnością uczyni w swoich następnych pracach, tym bardziej, że, jak zastrzega, książka jest „próbką praktyki filozoficznej, a nie gotowym dziełem filozoficznym” (s. 487).

Uważam, że przedstawiony w książce i towarzyszącym jej cyklu artykułów oryginalny projekt Habilitanta, niezależnie od jego mankamentów, stanowi istotne, autorskie dokonanie naukowe, które niewątpliwie wzbogaci naszą kulturę filozoficzną i stanie się przedmiotem dyskusji i odniesień filozoficznych.

Dorobek naukowy Habilitanta pozwala uznać, że w jego osobie mamy do czynienia z nad wyraz zdolnym, samodzielnym, kompetentnym i twórczym badaczem o szerokich horyzontach intelektualnych, rozległej oraz żywej wiedzy i zdolności jej twórczego rozwijania.

Osiągnięcia dydaktyczne, organizacyjne i popularyzatorskie

1. Inne formy aktywności naukowej. Odnotować należy znaczącą aktywność naukową dr. Kołoczka. Od roku 2010 wziął czynny udział w 28 konferencjach krajowych, w tym trzech międzynarodowych. Był organizatorem 3 konferencji krajowych, w tym jednej międzynarodowej, zarazem będąc organizatorem trzech z nich, w tym jednej międzynarodowej. Zredagował 3 numery czasopism naukowych – jeden w „Forum Philosophicum” i dwa w „Argument: Biannual Philosophical Journal” Uczestniczył aktywnie w życiu Polskiego Towarzystwa Filozofii Religii. Wygłosił gościnne 5 wykładów. Był wykonawcą w dwóch grantach (przyznanych Instytutowi Tischnera). Uczestniczył w panelach dyskusyjnych organizowanych przez Instytut Myśli Józefa Tischnera, a także w innych dyskusjach.

Nadto, za esej *Nowe wprowadzenie do metafizyki* (PWN, 2021) otrzymał nagrodę im. Barbary Skargi w konkursie na esej filozoficzny p.t. „Metafizyka dziś”.

2. Na uznanie zasługuje również dorobek dr. Kołoczka w zakresie dydaktyki. Jako adiunkt od kilkunastu lat prowadzi ze studentami różnorodne kursy zajęć z filozofii, jak również z kulturoznawstwa, socjologii moralności, metodologii nauk społecznych a także wykłady monograficzne i seminaria dyplomowe.

3. Osiągnięcia organizacyjne. Habilitant trzykrotnie pełnił funkcję opiekuna roku, a w 2024 roku funkcję Zastępcy Przewodniczącego Rady Dyscypliny Filozofia na UKEN w Krakowie.

Był członkiem Kierunkowej Rady ds. Jakości Kształcenia na kierunku Etyka – Mediacje i Negocjacje oraz członkiem Kierunkowej Rady ds. Jakości Kształcenia na kierunku Filozofia Rozwoju Osobowego z Elementami Psychologii, zaś obecnie jest Przewodniczącym Kierunkowej Rady ds. Jakości na tym samym kierunku.

Pełnił też rolę promotora pomocniczego obronionej na UW pracy doktorskiej (Cezary Rudnicki, *Etyka troski o siebie według Michela Foucaulta*), zaś aktualnie pełni ją w odniesieniu do dwóch prac doktorskich pisanych w Szkole Doktorskiej UKEN.

Konkluzja

Uwzględniając całość dorobku naukowo-badawczego, dydaktycznego i organizacyjnego Habilitanta, uważam, że jego osiągnięcia w każdej z tych dziedzin, a zwłaszcza w zakresie jego dokonań naukowych, z nawiązką spełniają wymogi ustawowe (art. 219 Ustawy z dnia 20 lipca 2018 roku o Szkolnictwie Wyższym i Nauce). W związku z powyższym wnoszę o dopuszczenie dr. Łukasza Kołoczka do dalszych etapów przewodu habilitacyjnego.

Tamara Zieniczek