

Prof. dr. hab. Paweł Dybel

IFiS PAN

Warszawa

Recenzja dorobku naukowego dr Łukasza Kołoczka

Łukasz Kołoczek tytuł doktora nauk humanistycznych w dziedzinie filozofii uzyskał 30 czerwca 2010 roku na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II.

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

Od 2018 roku zatrudniony jest po dzień dzisiejszy jako adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie (dawniej Uniwersytet Pedagogiczny).

Podstawą do jego ubiegania się o tytuł doktora habilitowanego jest wydana przez niego monografia pt. *Gra w ducha. Błądzenie w żywiole filozofii dramatu* (Wyd. UKEN, Kraków 2024), oraz cykl opublikowanych przez niego artykułów w prestiżowych czasopismach naukowych.

Według dołączonego do dokumentacji raportu z programu *Publish or Perish* indeks Hirscha dotyczący cytowań tekstów habilitanta oszacowano na 3

Po uzyskaniu doktoratu dr Kołoczek, obok monografii będącej podstawą jego wniosku habilitacyjnego, opublikował cztery pozycje książkowe (w tym dwie będące przerobioną wersją doktoratu), 26 rozdziałów monografiach naukowych, 27 artykułów w czasopismach naukowych. Wśród tych ostatnich wyróżniają się takie wysoko punktowane czasopisma jak „Przegląd polityczny”, „Czas kultury”, „Argument”, „Logos i Ethos”, „Principia”, „Kwartalnik filozoficzny”.

Od 2010 roku dr Kołoczek był bardzo aktywny pod względem naukowym uczestnicząc w licznych (19) konferencjach, działał aktywnie w Polskim Towarzystwie Filozofii Religii, wygłaszał liczne gościnne wykłady. Był też organizatorem trzech konferencji krajowych. Zredagował 3 numery – jeden w Forum Philosophicum, i dwa w piśmie „Argument: Biannual Philosophical Journal”

Otrzymał też nagrodę im. Barbary Skargi w konkursie na esej filozoficzny o temacie „Metafizyka dziś” (za pracę „Nowe wprowadzenie do metafizyki” PWN 2021).

Habilitant ma też znaczący dorobek w dziedzinie dydaktyki. Pełnił rolę promotora pomocniczego w jednej obronionej pracy doktorskiej na Uniwersytecie Warszawskim (Cezary Rudnicki, *Etyka troski o siebie według Michela Foucaulta*) oraz dwóch obecnie pisanych prac doktorskich w Szkole Doktorskiej UKEN;

Od piętnastu lat pracy jako adiunkt prowadzi ze studentami kursy zajęć z filozofii, kulturoznawstwa, socjologii moralności, metodologii nauk społecznych oraz wykłady monograficzne i seminaria dyplomowe.

Trzy razy pełnił funkcję opiekuna roku, w 2024 roku pełnił funkcję Zastępcy Przewodniczącego Rady Dyscypliny Filozofia na UKEN w Krakowie.

Był członkiem Kierunkowej Rady ds. Jakości Kształcenia na kierunku Filozofia Rozwoju Osobowego z Elementami Psychologii.

Brał też udział kilku panelach dyskusyjnych i rozmowach na tematy filozoficzne organizowanych głównie przez Instytut Myśli Józefa Tischnera.

2.

Podstawą mojej oceny publikacyjnego dorobku naukowego dr Kołoczka są jego wybrane prace opublikowane po uzyskaniu tytułu doktora oraz – przede wszystkim – wspomniana książka *Gra w ducha. Błądzenie w żywiole filozofii dramatu*. Opublikowana w 2024 roku.

Wśród tych prac na uwagę zasługuje nagrodzona przez Fundację im. B. Skargi, niewielka książka *Nowe wprowadzenie do metafizyki*, w której dr Kołoczek prezentuje własne spojrzenie na metafizykę ustosunkowując się do jej tradycyjnych koncepcji (PWN 2021)

Opublikowane przez niego artykuły, już to w tomach zbiorowych, już to w prestiżowych krajowych czasopiśmie, ześrodkowane są wokół kilku wątków tematycznych. Na szczególną uwagę zasługują prace poświęcone późnej myśli Martina Heideggera, w których koncentruje się na kwestii wielorakiej postaci języka jego filozofii oraz problematyce związanej w jego przekładem na język polski. Podejmuje też budzącą po dziś dzień kontrowersje kwestię obecności w tej filozofii elementów myślenia mistycznego (Argument, 2 2017) oraz kwestię „chronienia bycia”. Artykuły te są nie tylko wymownym świadectwem jego gruntownej wiedzy na temat dorobku autora *Bycia i czasu* ale też umiejętności rozpatrywania poszczególnych motywów czy aspektów tej myśli z własnej perspektywy.

Druga grupa tekstów poświęcona jest fenomenowi mesjanizmu, którym dr Kołoczek zajął się studiując prace Agambena. W tekstach tych zajął się problematyką związaną z figurą mesjasza, tak jak ona się pojawia w tradycji judeochrześcijańskiej oraz jej związkiem z doświadczeniem czasu („Kwartalnik Filozoficzny, 41, 2013). Szczególnie ciekawy jest artykuł *Czy maszyny mogą umierać?* (tom, zbiorowy, *Aspekt humanistyczny red. Justyna Temieniecka-Suchanek*) oparty na inspirowanej filozofią Deleuza prowokacyjnej tezie, że teorię mesjanizmu można przedstawić w postaci maszyny.

Osobne miejsce należy przyznać grupie tekstów poświęconych filozoficznym nauczycielom dr Kołoczka, którzy – jak przyznaje – wywarli największy wpływ na jego poglądy: Cezaremu Wodzińskiemu oraz Józefowi Tischnerowi. Po śmierci tego pierwszego w 2016 roku zredagował numer monograficzny „Przeglądu politycznego” mu poświęcony, w którym opublikował własny tekst pt. *Heidegger Wodzińskiego* starając się w sposób syntetyczny ująć sposób w jaki autor *Światłocieni zła* odczytywał dorobek tego filozofa. Brał też czynny udział w redagowaniu tomu poświęconego dorobkowi filozoficznemu Wodzińskiego, który się ukazał w wydawnictwie IFiS PAN pt. *Cezary Wodziński. Im Memoriam*. W tomie tym zamieścił własny ciekawy tekst pt. *Jakub Frank: przyczynek do antropologii negatywnej*, w którym odnosi się do sposobu w jaki to pojęcie rozumiał Wodziński wiążąc je z fenomenem zdrady i kłamstwa. W innym ciekawym tekście habilitant podejmuje kwestię stosunku Wodzińskiego do hermeneutyki (*Wodziński na skraju hermeneutyki*, „Civitas. Studia z filozofii polityki.” Nr. 19/2016, s. 245 – 261), który według niego zbliżał się do granic tego podejścia i nigdy ich nie przekraczał.

Z kolei artykuły poświęcone Tischnerowi można potraktować z dzisiejszej perspektywy jako swego rodzaju przygotowanie do książki o jego filozofii dramatu, która stanowi główny punkt odniesienia w procedurze habilitacyjnej. Podejmuje w nich zarówno kwestie związane z elementami filozofii polityki pojawiającymi się w pracach Tischnera stawiając pytania o to jak wykorzystywanie kwestii etycznych w politycznej argumentacji ma się do funkcjonowania porządku demokratycznego opartego na sporze,

agonie przeciwnych racji. Z kolei w artykule *Tischner: czy zło jest demoniczne?* zwraca uwagę na to, że Tischner całkowicie przeocza kwestię tzw. zła strukturalnego zakorzonego w strukturze społecznej. Zarzut ten powróci później w książce habilitacyjnej. W innych artykułach pojawia się teza, którą też odnajdujemy we wspomnianej książce, a mianowicie, że filozofia dramatu jest w istocie onto-teo-logią.

Z omówionej grupy artykułów dr Kołoczka wyłania się obraz filozofa o określonym profilu badawczym, zajmującego się w filozofii współczesnej takimi nurtami jak fenomenologia, hermeneutyka czy myśl egzystencjalna. Na ten dorobek złożyły się głównie inspiracje myślą Heideggera i sposób jej odczytania przez dwóch jego mentorów – Wodzińskiego oraz Tischnera. Ale napisał też ciekawe artykuły na temat koncepcji filozoficznych innych przedstawicieli filozofii współczesnej – jak m.in. Deleuze czy Agamben. Prace te cechuje dobre rozeznanie w tematyce, która jest w nich poruszana oraz oparte są zazwyczaj na ciekawym, jak najbardziej własnym, pomyśle interpretacyjnym. Są one napisane na dobrym naukowym poziomie i wzbogacają stan wiedzy o autorach i zagadnieniach w nich poruszanych.

3.

Najważniejszym elementem w dotychczasowym dorobku naukowym dr Kołoczka jest wspomniana praca pt. *Gra w ducha. Błądzenie w żywiole filozofii dramatu*. Jest ona próbą systematycznego wydobywania głównych założeń filozofii dramatu Józefa Tischnera, według habilitanta istotnej części składowej jego myśli filozoficznej. Już w pierwszych zdaniach książki podkreśla, że chce się w niej wdać w spór z myślą krakowskiego filozofa, a więc spróbować zarazem „współmyśleć z nim i przeciw niemu.” (s.11). W istocie w trakcie lektury tej pracy możemy się spotkać zarówno z zarzutami wobec autora *Myślenia według wartości* jak i podkreślaniami – co dominuje – oryginalnego charakteru jego filozoficznych poglądów i ujęć.

Jak się wydaje dr Kołoczek chce w ten sposób przeciwstawić się właściwym niektórym pracom o filozofii Tischnera „wyznawczym” podejściom, a więc zerwać z bezkrytycznym kultem głoszonych przez niego poglądów. Stąd bierze się wyraźna ambiwalencja w jego podejściu do niektórych założeń filozofii dramatu Tischnera. Stoi za tym wyraźna chęć zachowania dystansu i podkreślenia odrębności własnego podejścia. Te krytyczne uwagi wpłątane są w dominujący wątek książki czyli podjętą w niej próbę rzetelnej rekonstrukcji podstawowych założeń Tischnera filozofii dramatu i wydobywania jej swoistości na tle fenomenologii Husserla, Schelera i Heideggera oraz myśli Levinasa. A więc autorów, którzy we wczesnym okresie kształtowania się filozoficznych poglądów krakowskiego filozofa odegrali kluczową rolę. Wydobywaniu tego na czym polegały te inspiracje oraz jaką postać przybierały one we wczesnych pracach Tischnera poświęcone są pierwsze rozdziały książki.

Przykładowo wymienię niektóre z krytycznych uwag dr Kołoczka. Otwiera je twierdzenie, że wbrew temu co sądził Tischner na temat swojej filozofii dramatu, który upatrywał w niej ekspozycję agatologii, a nie ontologii, jest dokładnie na odwrót. Jeśli bowiem się jej bliżej przyjrzeć, to owa filozofia jest specyficznym rodzajem onto-teologii, na którą składa się twierdzenie o otwarciu Ja dramatu na innego, scenę i czas. Na niej też, wziętej w szerokim znaczeniu, które obejmuje odniesienie dialogiczne do siebie wszystkich bytów biorących udział w dramacie, ugruntowana jest dopiero agatologia czyli nastawienie ludzkiego Ja na czynienie dobra w relacjach z innymi, co ma stanowić kwintesencję tych relacji.

Inna uwaga krytyczna odnosi się do ujęcia przez Tischnera ludzkich dziejów jako rozgrywających się między groźbą zguby i nadzieją ocalenia i dotyczy nieokreślonego charakteru obu tych możliwości. Nie bardzo bowiem wiadomo na czym miałyby – konkretnie – polegać owa zguba człowieka i jego ocalenie? Wprawdzie Kołoczek stara się zneutralizować krytyczną moc tego pytania twierdząc, że są to pojęcia, których Tischner jako „wielki filozof” (a ci jego zdaniem nigdy się nie mylą) nie musiał wcale bliżej

charakteryzować. Ale jest to dość osobliwy wywód, który jest bardziej unikami niż podaniem jakiegoś argumentu. Wydaje się przy tym, że robiąc ten krok wstecz (co też ma często miejsce i przy innych zarzutach) dr Kołoczek niepotrzebnie degradował istotne znaczenie własnych pytań i wątpliwości.

Na uwagę też zasługuje ciąg pytań, które stawia habilitant konfrontując ze sobą ujęcie przez Tischnera sposobu w jaki ludzkie ja odnosi się do innego z fenomenem odniesienia człowieka do Boga i jego z nim spotkania. Według niego na te pytania w filozofii dramatu Tischnera nie znajdujemy również zadowalających odpowiedzi. (s. 40).

W dalszych partiach książki na szczególną uwagę zasługuje zarzut, że w filozofii dramatu Tischnera nie została doceniona pozytywna rola dramatu indywiduacji, który – wbrew temu, co sądzi krakowski filozof – nie jest bynajmniej manifestacją egoizmu. A wynikać to ma z istotnego braku tej filozofii, gdyż „dychotomiczny podział na scenę i dramat, na intencjonalne relacje ze światem i dialogiczne relacje z drugim człowiekiem, jest wielkim uproszczeniem, które wyrzuca poza obszar refleksji inną dychotomię – tego, co jednostkowe i tego, co społeczne.” (s.410) W tej drugiej dychotomii bowiem inny nie jest bynajmniej „błogosławieństwem”, ale często nas ogranicza, uzależnia od siebie, jest przeszkodą, którą musimy pokonać. Chodzi tutaj najwyraźniej o to, że relacje jednostki z innymi rozpatrywane w perspektywie społecznej nie dają się sprowadzić do rozpatrywania ich w etycznych kategoriach dobra i zła, ale mają zupełnie inny charakter. Co też pośrednio prowadzi do pytania czy agatologia może stanowić główny uniwersalny punkt odniesienia przy rozpatrywaniu wszelkich relacji międzyludzkich.

Inny poważny zarzut to twierdzenie, że Tischner koncentrując się na bardzo indywidualistycznie pojętej relacji ja – inny w swojej koncepcji nie uwzględnia zła zakorzenionego w samej strukturze społecznej, które należy rozpatrywać całkiem inaczej niż w agatologicznych kategoriach.

Mimo sformułowania tych w końcu poważnych zarzutów dość nieoczekiwanie pod koniec książki habilitant stwierdza, że kiedy Tischnera „filozofia dramatu nabrała swoistej *gravitas* w konfrontacji z innymi filozofiami dramatu i kiedy w swej w swojej uogólnionej postaci okazała się ona filozofią dramatyzowania egzystencji i jako taka filozofią ducha, wtedy stałem się jej sprzymierzeńcem i przyjacielem.” (481-482) I nazywa siebie uczniem Tischnera.

4.

Jeśli spojrzymy na książkę dr Kołoczka jako całość jest ona przede wszystkim próbą wydobycia różnorodnych źródeł filozoficznych i literackich inspiracji, które legły u podstaw filozofii dramatu Tischnera oraz dokonania rzetelnej rekonstrukcji jej głównych założeń. Co też dokonuje się w konfrontacji z wybranymi przez autora pracy filozoficznymi koncepcjami i dziełami literackimi.

Natomiast pytania i wątpliwości o charakterze krytycznym pełnią w niej funkcję swego rodzaju otoczki czy – mówiąc po Derridańsku – marginesu, na którym stara się zarysować własne odrębne stanowisko. Ale też właśnie one wydają mi się szczególnie istotne, gdyż świadczą o tym, że autor jest w stanie niekiedy wykroczyć poza horyzont jaki zakreśla Tischnerowska filozofia dramatu i spojrzeć na nią z pewnego dystansu.

Kolejne rozdziały książki są próbą bliższego przyjrzenia się tym fundamentalnym założeniom koncepcji Tischnera i wydobycia natury występujących między nimi zależności i implikacji. Dr Kołoczek przy tym nie tylko bardzo szczegółowo interpretuje wybrane znaczące wypowiedzi i komentarze samego Tischnera, ale zarazem stara się je ukazać na tle szerszego zewnętrznego filozoficznego i niekiedy czysto literackiego kontekstu. Przy czym jeśli w początkowych rozdziałach koncentruje się na wykazaniu filozoficznych źródeł i inspiracji filozofii dramatu Tischnera, w kolejnych dokonuje często jej porównania

z koncepcjami autorów, których ten nie znał, lub do nich się nie odnosił. Niemniej jednak z racji tego, że dają się one zinterpretować jako podejmujące kwestię dramatyczności ludzkiej egzystencji konfrontacja z nimi pozwala przyrzeć się z różnych perspektyw Tischnerowskiej koncepcji dramatu i wydobyć pewne jej rysy specyficzne, jak też ocenić jej mocne i słabe strony. Równocześnie pozwala to usytuować ją w kontekście kluczowych koncepcji filozofii współczesnej jak też wybranych dzieł literackich.

5.

W pierwszych „genealogicznych” rozdziałach pracy dr Kołoczek wskazuje na istotną rolę jaką w kształtowaniu się filozoficznych poglądów Tischnera odegrały takie nurty jak francuski personalizm (Gabriel Marcel), fenomenologia Husserla, Schelera i Heideggera, myśl filozoficzna Levinasa oraz tradycja filozofii dialogu (Buber i Rosenzweig) i hermeneutyka Ricoeura. Pokazuje też jak te inspiracje filozoficzne Tischnera pozostawały w opozycji nie tylko do promowanego przez komunistyczne państwo marksizmu, ale również spotykały się z krytyką ze strony filozofów katolickich związanych z kręgami kościelnymi, którzy z kolei promowali w ortodoksyjny sposób interpretowany tomizm, którego ostoją były wydziały filozofii i teologii na KUL-u w Lublinie.

Dzisiaj zapewne o tym zapomnieliśmy, ale aż po lata dziewięćdziesiąte wyłamywanie się przez młodych badaczy i filozofów z presji tych dwóch, światopoglądowo przeciwnych sobie, środowisk i obieranie własnej filozoficznej drogi było aktem intelektualnej odwagi. Inna sprawa, że Tischner miał trochę szczęścia wiążąc się z tolerowanym przez komunistyczne władze ze względów pragmatyczno-prestiżowych środowiskiem filozofów skupionych wokół Romana Ingardena. Chociaż zarazem już w jego wczesnych pracach było widać, że w znacznie większym stopniu niż prace autora *Książeczki o człowieku* inspirowały go prace Husserla, a później Heideggera.

Te inspiracje omawia dr Kołoczek w początkowych rozdziałach swej pracy śledząc np. wpływ jaki Husserlowskie pojęcie ja transcendentalnego miało na kształtowanie się pojęcia Ja w myśli filozoficznej Tischnera. W tym wypadku habilitant koncentruje się na kluczowej kwestii związku między poczuciem jednostki, że jej świadomościowe przeżycia są „jej” („moje”) i tym, że to poczucie musi odsyłać do jakiegoś Ja, które w rozumieniu Husserla jest Ja transcendentalnym. To przekonanie przy tym Tischner – jak sugeruje Kołoczek – wyraźnie kieruje przeciw Sartre’owi, który Ja traktował jako transcendentne wobec przeżyć i tym samym je na swój sposób ontologicznie degradował. Myślę, że jest to kwestia o tyle istotna – na co też habilitant nie zwraca uwagi – o ile obrona kluczowego znaczenia jakie pojęcie Ja pełni w przeżyciach jednostki będzie później dla Tischnera podstawą aby mówić o etycznej indywidualnej odpowiedzialności tego Ja jako „mojego” wobec innego, odpowiedzialności przed którą nie jest ono w stanie uciec.

Ten motyw powiązania „mojości” z Ja nową postać przybiera – twierdzi Kołoczek – u Tischnera później, kiedy ten pracując nad habilitacją zaczyna studiować dzieła Heideggera. To postać organicznego związku „mojości” ze sposobem bycia Dasein. Jakkolwiek bycie jest zawsze „moje”, to nie zawsze jestem tego świadom jako Ja, gdyż często egzystuję w zapomnieniu o sobie, w sposób niewłastry. Ten fragment pracy habilitanta jest szczególnie interesujący ze względu na precyzję z jaką opisuje skądinąd złożony proces przekształcania się pojęcia Ja w myśli filozoficznej Tischnera, który ten nazwał „solidaryzacją”. Polegać on ma na odnajdywaniu siebie w bezosobowym podmiocie poznania oraz nadawaniu owemu samoodniesieniu aksjologicznego charakteru, rozpatrywaniem go w kategoriach wartości. Dokonuje się to z jednej strony pod wpływem fenomenologii Maxa Schelera z drugiej w dyskusji z nim.

Istotne znaczenie ma również to, że tak pojmowane Ja ma indywidualny charakter, co implikuje jego odpowiedzialność w sensie etycznym za wszystkie jego działania i myśli. W tym punkcie dr Kołoczek

wskazuje na istotne związki myśli filozoficznej Tischnera z personalizmem słusznie zarazem podkreślając, że chodzi tu tylko o pewien rodzaj pokrewieństwa. Myśl ta bowiem czerpie inspiracje z innych źródeł niż personalizm. Choćby wspomniane inspiracje płynące z myśli Husserla, Schelera czy Heideggera.

W sposób ciekawy i rzetelny została też ujęta kwestia złożonej relacji myśli filozoficznej Tischnera do filozofii Levinasa, z podkreśleniem wszystkich podobieństw i różnic. A więc wskazanie na to, że tym, co ich łączy jest zwrócone przeciwko dotychczasowej tradycji metafizycznej założenie, że istotowym i najbardziej źródłowym momentem logosu jest ethos. Ten punkt wyjścia francuskiego filozofa był źródłem fascynacji Tischnera jego myślą. Dzielił z nim przekonanie, że dopiero nad nim nadbudowują się wszelkie relacje innego typu (np. poznawcza). Habilitant też trafnie podkreśla fakt, że zarazem między Levinasem i Tischnerem zachodzi zasadnicza różnica polegająca na tym, że jeśli u pierwszego powinność ja wobec innego ma charakter niesymetryczny, gdyż inny nie podlega tej powinności tak samo jak ja, to u drugiego przybiera ona postać wzajemnego zobowiązania do działania w imię innego w sposób etyczny. Dlatego u Levinasa nie może być mowy o dramatyczności ludzkiej egzystencji ani o dialogicznym charakterze odniesienia do innego na zasadzie wzajemności.

Nie do pogodzenia z filozofią Levinasa jest też odziedziczone przez Tischnera po hermeneutyce Gadamera przekonanie, że u podstaw wszelkich relacji typu ja - inny tkwi poczucie uczestniczenia w pewnej wspólnotcie, które otwiera możliwość porozumienia między nimi. Ta wspólnota bowiem jest zawsze określona w swoim samorozumieniu przez określone płynące z tradycji „przesady”, czyli przekonania uznawane przez jej uczestników za coś oczywistego, które wyznaczają niezbędne tło wszelkich mających miejsce w jej obrębie międzyludzkich kontaktów.

Kolejnym ważnym źródłem inspiracji jest dla Tischnera Nietzsche, którego filozofii poświęcił trzynaście wykładów. Skoncentrował się on w nich nieprzypadkowo na eseju *Narodziny tragedii z ducha muzyki*, proponując jego własne osobliwe odczytanie. Określa je przekonanie, że w dramacie jakim jest egzystencja ludzka chodzi zawsze o doświadczenie jakiegoś dobra i zła. Osobliwość tej interpretacji polega na tym, że jeśli według Nietzschego tym, co ocala człowieka jest piękno przeciwstawione moralnemu dobru, które ten winien afirmować, to według Tischnera owo piękno jest traktowane przez niemieckiego filozofa jako jakiś rodzaj dobra. Otwiera się tu pole do dyskusji na ile ta propozycja interpretacyjna jest zgodna z tekstem Nietzschego, na ile jest zaś próbą wtłoczenia jego podejścia do dramatu trochę na siłę w obręb własnej koncepcji, ceną zapoznania jej swoistości – ale tej kwestii habilitant nie podejmuje.

Dyskusyjny jest też sposób w jaki Tischner interpretuje rolę sztuki w filozofii Nietzschego traktując ją jako substytut religii, czyli jako niosącą ze sobą obietnicę zbawienia, wpisując tym samym tę filozofię w horyzont chrześcijańskiej metafizyki. Chociaż nie do końca jest tak, gdyż – jak zauważa habilitant - w wykładach krakowskiego filozofa pojawiają się twierdzenia świadczące o tym, że równocześnie dostrzegał, iż u Nietzschego nie ma żadnego „zła” istnienia, tylko odniesienie do ludzkiego cierpienia, które należy po prostu afirmować, a nie przeciwstawiać mu jakieś tak czy inaczej pojęte „dobro”. Tym samym niektóre wypowiedzi Tischnera pozostają w sprzeczności z tym podejściem.

Szczególnie ciekawy jest sposób w jaki dr Kołoczek konfrontuje ze sobą interpretację dzieła Nietzschego przez Tischnera z głośną książką Deleuza o tym niemieckim filozofie. W swojej interpretacji habilitant koncentruje się na wykazaniu zasadniczej odmienności obu tych odczytań. Podkreśla, że jeśli Tischner w swoim odczytaniu podejścia Nietzschego do tragedii odnosił się głównie do jego wczesnego eseju *Narodziny tragedii*, w którym o tragiczności stanowiło rozdarcie między jednostkowością i ogólnością, a tym samym „chrześcijański patos sprzeczności”, to Deleuze bierze pod uwagę znaczącą ewolucję, jakiej

z czasem uległa filozofia Nietzschego. Ten bowiem w swoich późnych tekstach istotę tragiczności utożsamiał z „wieloraką afirmacją” dramatycznej egzystencji człowieka. Wynika to stąd, że – jak pisze dr Kołoczek - Deleuze „patrzy na filozofię Nietzschego przez pryzmat sił, ich wzajemnych stosunków i dynamiki.” (164), a nie, jak Tischner, pod kątem zawartej w niej koncepcji człowieka, czyli chrześcijańskiej antropologii rozpatrującej ludzki sposób bycia w kategoriach opozycji dobro – zło. Dlatego też francuski filozof jest w stanie wydobyć radykalizm zawarty w późnej myśli Nietzschego, który zrywając z metafizyką woli Schopenhauera stara się zarazem wyłamać z dwóch rodzajów nihilizmu określających tradycję kultury Zachodu: nihilizm negatywny i reaktywny.

Ciekawy jest też sposób w jaki dr Kołoczek w duchu Deleuzjańskim odczytuje słynne powiedzenie Nietzschego o śmierci Boga twierdząc, że nie chodzi w nim o traktowanie Boga jako pojęcia, które można obdarzyć określoną treścią, lub je zanegować, lecz o to, żeby pozbyć się go jako pewnej iluzji czy fikcji, która nie jest już do niczego potrzebna. Dlatego miejsce okupowane dotychczas w ludzkiej świadomości przez to pojęcie może być traktowane jako „miejsce, w którym mogą się pojawiać, manifestować rozmaite siły, w tym także śmierć i życie (...)” (166). I dopowiedzmy: jeśli tak jest w istocie, to otwiera się perspektywa postawy prawdziwie ateistycznej. Nie sprowadza się ona do negacji istnienia Boga i jego pojęcia, a wraz z tym do odrzucenia świata idei i wartości właściwych chrześcijaństwu. Gdyby tak było postawa ta byłaby nadal dialektycznie uwikłana w ten świat, który neguje (nihilizm reaktywny). Natomiast podejście afirmatywne, które proponuje Nietzsche wyłamuje się z jej zamkniętego kręgu. Jest to ateizm w ścisłym znaczeniu tego słowa, usytuowany ponad myśleniem o człowieku pod kątem jego odniesienia do Boga (oraz rozpatrywania go w kategoriach dobra i zła), które to pojęcie okazało się w oczach niemieckiego filozofa całkiem puste i bezużyteczne. Jego miejsce zajęła radosna afirmacja skończoności ludzkiego istnienia, a tym samym afirmacja cierpienia i bólu, które o nim stanowi. Dlatego też wraz ze śmiercią Boga Nietzsche głosi również śmierć człowieka w tej postaci w jakiej jego idea ukształtowała się w dotychczasowej europejskiej tradycji. Co też później – dodajmy na marginesie - szczególnie silnie akcentować będą inspirujący się myślą Nietzschego Foucault i Derrida.

W ramach Tischnera filozofii dramatu podobne podejście jest nie do pomyślenia. I to nie tylko dlatego, że zupełnie inaczej odczytuje Nietzschego koncepcję dramatu i jego podejście do kwestii śmierci Boga i człowieka. Również dlatego, że konstytutywną częścią dramaturgiczności ludzkiej egzystencji jest dla niego odniesienie do Boga. Dlatego radykalizm odczytania myśli Nietzschego przez Deleuza, w którym to odniesienie traci całkowicie na znaczeniu jest dla Tischnera nie do przyjęcia.

W związku z tym pojawia się pytanie, którego nie sposób nie postawić: czy w takim razie dramat ludzkiej egzystencji w ujęciu Nietzschego/Deleuza został pozbawiony istotnego wymiaru jakim jest odniesienie człowieka do Boga? Czy tym samym podmiot-ateista, który pojawia się w ich filozofii to człowiek niepełny, ogołocony z pewnego typu istotowej wrażliwości człowieka na sacrum, a wraz z tym na etyczne kwestie dobra i zła, która winna znamionować każdego? Czy dramatyczność swojej egzystencji może doświadczyć tylko człowiek wierzący?

Dr Kołoczek tego pytania nie stawia. Tymczasem narzuca się ono, choćby ze względu na sposób w jaki konfrontuje ze sobą odniesienie do dramatyczności ludzkiej egzystencji Deleuza i Tischnera podkreślając, że te dwa ujęcia wykluczają się nawzajem. Wszak Deleuzjańska afirmacja skończoności ludzkiego istnienia dokonuje się z perspektywy podmiotu-ateisty wyzwolonego z zakłętego kręgu europejskiego nihilizmu, którego źródłem jest platonizm i chrześcijaństwo. Tischner próbuje wprowadzić przeciwstawić **temu podejściu postawę życiową świętej Faustyny, ale – jak zauważa habilitant - nie stanowi ona** poważnej alternatywy dla Nietzscheańskiej afirmującej postawy wobec skończoności własnej egzystencji, przenikającego ją dramatyzmu. No i dla sposobu w jaki pozytywny sens tej postawy wydobywa Deleuze.

Dalsze rozdziały książki przynoszą kolejne zestawienia filozofii dramatu Tischnera z wybranymi przez dr Kołoczka koncepcjami filozoficznymi i dziełami literackimi. Szczególnie dużo miejsca poświęcił w nich George'a Bataille'a koncepcji doświadczenia wewnętrznego oraz jego podejściu do fenomenu okrucieństwa i erotyzmu, egzystencjalizmowi wczesnego Heideggera z *Bycia i czasu*, oraz jego późnym esejom o poezji oraz myśleniu o byciu z *Przyczynków do filozofii*, dialogice Rosenzweiga, rozróżnieniu Waltera Benjamina na tragedię antyczną i nowożytną oraz sposobowi w jaki Tischner odczytał Hegla *Fenomenologię ducha* ustosunkowując się do niej w esej *Spowiedź rewolucjonisty*. Ponieważ na rozdziały o tej tematyce składa się ogrom różnego rodzaju wątków pozwolę sobie skoncentrować się w mojej recenzji na kwestiach najbardziej istotnych.

Wyjść chciałbym od tego, że obmyślana przez habilitanta konstrukcja książki opiera się na założeniu, że gdyby próbować współczesną myśl filozoficzną rozpatrywać pod kątem sposobu w jaki dochodzi w niej do głosu topos dramatyczności ludzkiej egzystencji, to składające się na nią koncepcje w swej różnorodności tworzą gęszcz wielorakich relacji, w którym podmiotowi trudno się zrazu odnaleźć. Dlatego pisanie o tych koncepcjach ma w sobie coś z błądzenia, w którym ma się poczucie, że kroczy się po jednej z wielu możliwych dróg. Tyle że w „błądzeniu” habilitanta w książce nie wszystko jest przypadkowe, gdyż kieruje się w niej określonymi kryteriami wyboru. Dotyczą one np. kwestii tego, które z tych koncepcji inspirowały Tischnera w tworzeniu własnej filozofii dramatu, do nich więc na różne sposoby nawiązywał. Ale też równie istotne znaczenie ma to, w której z tych koncepcji kwestia dramatyczności ludzkiej egzystencji dochodzi w sposób szczególnie wymowny do głosu, nawet jeśli mieści się ona na antypodach ujęcia Tischnera. Pozwala to wówczas na zasadzie kontrastu zaakcentować cechy specyficzne tej ostatniej.

Tak jest w przypadku propozycji odczytania filozofii Nietzschego przez Deleuza. A jeszcze bardziej wymowny przykład stanowi koncepcja doświadczenia wewnętrznego George'a Bataille'a nazwana przez habilitanta rodzajem mistyki bez Boga, którą Tischner zupełnie się nie zajmował. Bataille jest jednak dodatkowo ciekawym punktem odniesienia, gdyż – inaczej niż Freud – uznawał ekstatyczne przeżycia religijne za kluczowe w konstytuowaniu się ludzkich społeczności, gdyż pozwalały one uzyskać poczucie ciągłości ich istnienia. Natomiast w religii jako sankcjonującej kulturowe zakazy upatrywał wyznacznik tego, co ludzkie, różniący człowieka zasadniczo od świata zwierząt. Zarazem jednak – inaczej niż Tischner – dawał wyłącznie psychologiczno-antropologiczne wyjaśnienie jej pojawienia się w dziejach ludzkiej kultury, nie przyznając pojęciu Boga obiektywności. W dodatku wiązał ściśle religię z erotyzmem, czyli z siłami życia, który podobnie jak ona pozwala człowiekowi zachować poczucie ciągłości (tu uwaga na marginesie: trafna krytyka demonizującego koncepcję Bataille'a ujęcia przez Bielik-Robson, która zaliczyła ją do „tanatycznych”). Podczas gdy Tischner na temat erotyzmu i jego związku z dramatycznością ludzkiej egzystencji praktycznie nic nie pisze.

Kolejną różnicą było przekonanie Bataille'a, że ciągłość człowiek mógł ustanowić jedynie składając sacrum ofiary z ludzi. W przeżycie religijne wpisany więc był rodzaj skrajnego okrucieństwa i doświadczenie śmierci, na co w koncepcji dramatyczności ludzkiej egzystencji Tischnera nie było miejsca. Stąd bierze się kolejna różnica: „dla Tischnera fundamentalne znaczenie ma spotkanie z drugim człowiekiem, co ma prowadzić „ku ocaleniu w dramacie, a w konsekwencji do dobra” (260), podczas gdy u Bataille'a mistyczne doświadczenie ekscesu prowadzi „ku doświadczeniu wewnętrznemu, a w konsekwencji ku rozpląnięciu się podmiotu tego doświadczenia w żywiole życia.” (260) W tym ostatnim przypadku istotne znaczenie ma również obecność chóru, podczas gdy w koncepcji dramatu Tischnera chór nie istnieje.

Innego typu kwestie wysuwają się na pierwszy plan w konfrontacji filozofii dramatu Tischnera z myślą filozoficzną Martina Heideggera. Habilitant wychodzi od rozważań tego ostatniego na temat ducha jako „płomienia”, w którym dokonuje się skupianie i rozdzielanie bycia bytu przybierając postać „różnicowania się różnicy”. Tak pojęty duch stanowi w jego interpretacji o „istoczeniu bycia”, przyznane mu więc zostaje kluczowe znaczenie. Implikuje to jego wydarzeniowy charakter, w czym Heidegger wychodzić ma naprzeciw sposobowi w jaki proces różnicowania się i różniczkowania bytu ujmował Deleuze w książce o Nietzschem. Dr Kołoczek pochyla się tu z dużą pieczołowitością nad wybranymi przez siebie fragmentami tekstów Heideggera, przyglądając się im z bliska, jego wywód jest jednak miejscami zbyt abstrakcyjny i niejasny. Nie jest też w nim dostatecznie uzasadnione wprowadzone przez niego trochę na zasadzie *deus ex machina* pojęcie „różnicowania się różnicy”, które u Heideggera w ogóle się nie pojawia.

A jest ono o tyle kluczowe, gdyż służy habilitantowi do podania własnej quasi-heideggerowskiej definicji dramatu, jako „miejsca”, w którym owo różnicowanie się różnicy dokonuje. Służy ono za punkt wyjścia do bliższego przyjrzenia się w kolejnym rozdziale Tischnera odczytaniu Heideggera *Bycia i czasu* jako dramatu metafizycznego, który zapowiada koniec metafizyki i tym samym zmierzch dziejów europejskiej kultury. W tym dziele według Tischnera rozgrywa się dramat człowieka jako *Dasein*, który jest w istocie dramatem Prometeusza pragnącego być sobą, co też jest równoznaczne ze zdecydowaniem się na odważną konfrontację z własną śmiercią. Habilitant przy tym słusznie zaznacza, że to odczytanie figury *Dasein* z *Bycia i czasu* jest nie do końca adekwatne, gdyż na postać Prometeusza składają się również inne elementy.

Najwięcej zastrzeżeń budzi jednak moim zdaniem nie odniesienie się w sposób krytyczny przez habilitanta do sposobu w jaki Tischner interpretuje heideggerowskie rozróżnienie na bycie właściwe i niewłaściwe. Ten bowiem nadaje mu status rozróżnienia o charakterze etycznym, polegającego na konieczności zdecydowania się *Dasein* na bycie dobrym lub złym. Ta interpretacja rozmija się z faktycznym sposobem w jaki to rozróżnienie ujmuje Heidegger bycie właściwe i niewłaściwe rozpatrując jako usytuowane poza sferą tego, co etyczne. Są to bowiem według niego jedynie dwa odmienne, ale też zakładające się w swej odmienności, sposoby ludzkiego bycia, między którymi oscyluje on w swoich zachowaniach.

Podobnie też – na co słusznie wskazuje dr Kołoczek – wbrew twierdzeniu Tischnera, że *Dasein* jako prometejskie jest samotne, Heidegger wprowadza w swoim dziele pojęcie współbycia, traktując je jako warunek możliwości sposobu bycia *Dasein*. W tym punkcie też dopiero otwiera się przestrzeń do rozpatrywania owego sposobu bycia jako dramatycznego, gdyż uwikłanego już z góry w relacje z innymi.

Istotne znaczenie w rozważaniach dr Kołoczka mają rozdziały, w których koncentruje się na fenomenie melancholii, który w europejskiej tradycji kulturowej doczekał się różnorodnych ujęć i interpretacji. Istotne znaczenie tego fenomenu wiąże się z chrześcijańską koncepcją historii jako rozciągającej się między pierwszym i powtórny przyjściem Mesjasza oraz wyrastającymi na jej podłożu apokaliptycznymi wizjami jej rychłego zmierzchu czy końca świata. W tym sensie można tu mówić o ujmowaniu ludzkiej historii w kategoriach dramatu, którego ostatecznym spełnieniem będzie dzień Sądu Ostatecznego, w którym „rozstrzygnie się, czy ludzki dramat prowadził ku zbawieniu, czy ku zagładzie.” (314) To podejście do historii przeniknięte duchem melancholii, czyli poczuciem końca świata, który kiedyś w sposób nieuchronny nastąpi, zaś różne zjawiska świata współczesnego zdają się zapowiadać jego rychłe nadejście, tkwi też u podstaw filozofii dramatu Tischnera.

Tak doświadczana melancholia w szerokiej metafizycznej perspektywie ludzkich dziejów różni się według habilitanta od zawężonego sposobu w jaki traktuje się ją we współczesnej psychiatrii i

psychoanalizie, gdzie widzi się w niej tylko patologiczne zjawisko psychiczne, pozbawione jakiegokolwiek poznawczego znaczenia. Przeciwstawia on tej tradycji książkę Kępińskiego o melancholii, do której Tischner odnosił się z wielką atencją podziwiając precyzję i wnikliwość z jaką opisane zostały w niej różne postaci lęku. Nawiązuje też do dołączonego do niej rozdziału Jana Mitarskiego, w którym ten zarysował w dużym uproszczeniu i skrócie obraz dziejów tego pojęcia. I jak wynika z dalszych opisów ten rozdział jest dla dr Kołoczka głównym źródłem wiedzy na temat tego jak w dotychczasowej tradycji ujmowano ten fenomen.

Tymczasem zarówno w świetle współczesnej psychiatrii, psychoanalizy jak i szeroko pojmowanej myśli filozoficznej, książka Kępińskiego ma dzisiaj jedynie wartość historyczną, zaś szereg zawartych w niej uwag i konstatacji jest już dziś nieaktualnymi. Przede wszystkim zaś jej autor podchodzi w niej do melancholii w sposób czysto opisowy, a nie ontologiczno-strukturalny, w którym wydobywa się określająca ją tożsamościową strukturę podmiotu. Właśnie z tej racji sytuuje się blisko krytykowanej przez dr Kołoczka zawężonej perspektywy spojrzenia na melancholię jako na rodzaj patologii.

Mocno upraszczające jest też traktowanie Freudowskiej koncepcji melancholii jako sprowadzającej się do dopatrywania się w niej patologii. Autor *Żaloby i melancholii* bowiem nie ogranicza się do opisu zjawisk psychicznych jakie ją cechują, ale wykazuje, że u jej podstaw tkwi zaburzenie całej struktury tożsamościowej ludzkiej psychiki. Dlatego „powierzchniową” perspektywę opisową zastępuje u Freuda „głębinowa” perspektywa strukturalno-ontologiczna, co pozwala mu śledzić pewne mechanizmy właściwe melancholii, a nie tylko opisywać zewnętrzne przejawy czy skutki tych mechanizmów. Ponieważ przy tym w melancholii naruszone są podstawy tożsamościowej struktury podmiotu ma ona fundamentalne znaczenie we wszelkich rozważaniach na temat postaci owej struktury. Nie jest też tak, że wypracowana przez Freuda perspektywa psychoanalityczna ujmowania melancholii ignoruje całkowicie związki tego fenomenu z geniuszem, a więc jego stronę kreatywną, którą on otwiera. Tyle że ta strona ujawnia się dopiero po przezwycięzeniu przez podmiot tego, co w melancholii jest destrukcyjne i autodestrukcyjne i przeciwstawienia mu tego, co twórcze.

Mocno uproszczone jest też przedstawienie koncepcji melancholii Julii Kristej. Habilitant pisząc o niej kładzie nacisk na nadanie przez francuską psychoanalityczkę melancholii duchowego charakteru i tym samym potraktowanie jej jako „nastroju”, który umożliwia filozoficzne myślenie. Otóż dla Kristej melancholia nie sprowadza się bynajmniej do „nastroju”, ale wyrasta na podłożu określonego ustrukturuowania ludzkiej psychiki, które może być zarówno impulsem do prawdziwej kreatywności, jak też prowadzić do destrukcji i śmierci. Jeśli więc to ustrukturuowanie jest źródłem rozpacz, to właśnie w próbie myślowego jej przezwyciężenia może przejawiać się moment prawdziwej kreatywności.

Pominięta też została przez habilitanta całkowicie główna teza książki Kristej wyrażająca się w przekonaniu, że na melancholię/depresję podatne są szczególnie kobiety, co ma miejsce w sytuacji kiedy w ich psychice aktywizuje się destrukcyjny aspekt związku z matką. Ale ten związek też może zostać przeżyty w sposób pozytywny, wtedy przed kobietą otwiera się obca światu męskiemu przestrzeń wrażliwości, dążenie do stworzenia czegoś całkiem nowego. Ta wrażliwość też właściwa jest według filozofki mężczyznom orientacji homoseksualnej, w których dzieciństwie ukształtował się specyficzny stosunek do figur ojca i matki – nic dziwnego więc, że tak wielu z nich było i jest genialnymi artystami i naukowcami. Dodać wypada, że w tych rozpoznaniach melancholii Kristeva czerpie całymi garściami z tradycji freudowskiej, twórczo ją reinterpreterując.

Nieadekwatne jest też określenie melancholii w ujęciu psychoanalitycznym jako – jak pisze dr Kołoczek – „źle przeżytej żaloby”, gdyż jest ona strukturalnie całkiem innym fenomenem niż żaloba. Jego osobliwość polega na tym, że – inaczej niż w żalobie – utrata obiektu już z założenia nie może być w niej

przeżyta, przepracowana do końca. Dla Freuda przy tym modelowym przykładem postawy melancholijnej nie jest słynny pacjent-wilk, jak sugeruje habilitant, ale podmiot, którego upuściła ukochana/ukochany i **nie jest w stanie się z tym pogodzić.**

Podobnie też wątpliwości budzi twierdzenie habilitanta, że z racji tego, iż melancholik żyje w natłoku rzeczy gromadząc wokół siebie różne przedmioty, jego melancholia „nie wyrasta z braku czegośkolwiek – to smutek wpływający z nadmiaru”. (319) Jak się wydaje jest bowiem dokładnie na odwrót. To właśnie owo obsesyjne i nadmierne gromadzenie przedmiotów świadczy wymownie o tym, że u podstaw melancholii tkwi poczucie braku, co stara się w ten sposób przykryć i opanować.

Na tym tle Tischnerowska koncepcja „sarmackiej melancholii” wychodzi bardziej naprzeciw ujęciu Freuda, a nie Kierkegaarda, jak sugeruje dr Kołoczek. Różnica z Freudem polega tylko na tym, że u jej podstaw nie tkwi utrata ukochanej osoby, lecz ojczyzny. Z tą utratą też Polacy/Sarmaci nie mogą się pogodzić, jej odżałować. A to dlatego ponieważ to nie ów ukochany obiekt, ale oni sami są winni tej utraty. Dlatego starając się wyprzeć z własnej świadomości poczucie winy rozpatrują tęsknie wspaniałą, ~~choć bezpowrotnie minioną przeszłość oraz wyobcowani wobec rzeczywistości teraźniejszej~~ snują fantastyczne plany odnośnie przyszłości. Nowym elementem jest natomiast zaczerpnięty przez Tischnera z tradycji chrześcijańskiej motyw nadziei. Prognozowane przez niego nadejście niepodległości jest zatem w jego oczach niczym zapowiedziane ponowne nadejście Chrystusa, wiążąc się z nadzieją na odkupienie. Pod tym względem jego zapowiedź miała mieć w sobie coś z proroctwa, wyłamując się kręgu niezdrowej polskiej melancholii, a więc narodowych kompleksów i masochizmu.

Ciekawie przedstawiają się kolejne rozdziały, w których dr Kołoczek nawiązuje do koncepcji dramatu wybranych przez siebie autorów reprezentujących różne nurty we współczesnej filozofii. Zaczyna od skonfrontowania ze sobą poglądu na tragedię Petera Szondiego, który uważał, że stanowi o niej dialektyka z poglądem Waltera Benjamina, który uważa, że tragedia jest fenomenem historycznym i mogła pojawić się tylko dzięki określonym warunkom jakie panowały w starożytnej Grecji. Dlatego różni się ona zasadniczo od tragedii nowożytnej, która ściśle biorąc nie jest tragedią, gdyż nie spełnia wymogów tragiczności właściwych tragedii greckiej. Ponieważ Benjamin w swoich rozważaniach o historyczności tragedii inspirował się poglądami Franza Rosenzweiga na tragedię, według którego „bohater tragiczny, mistyk, święty – to typy ludzi wytworzone w określonych epokach i tworzące określone epoki w dziejach relacji Boga i człowieka” (327) dalsze rozważania dr Kołoczka koncentrują się wokół poglądów tego ostatniego na tragiczność zawartych w *Gwieździe zbawienia*. Poglądy te wpłynęły również na pojmowanie fenomenu tragiczności przez Tischnera.

Rosenzweig wskazuje przede wszystkim na znaczenie jakie dla głębokich przeobrażeń tragedii w kulturze europejskiej miało zaczerpnięte z tradycji judeochrześcijańskiej pojęcie Objawienia, nieznane tragedii greckiej. Wraz z tym bowiem nastąpiło zasadnicze przeobrażenie całej struktury tragedii greckiej, o której stanowiły w antyku trzy traktowane jako całkowicie odrębne byty: świat, Bóg i człowiek. Teraz zaś określa je wprowadzona wraz z Objawieniem wspólna im przestrzeń dialogiczności, w którym te byty ~~mogą zostać przez każdego z bohaterów dramatu potencjalnie „opowiedziane”~~. W związku z tym ~~zmieniło się również pojmowanie struktury tożsamościowej bohatera tragicznego oraz jego relacji do innych i Boga~~. Kluczowe znaczenie ma tu sposób w jaki Rosenzweig ujmuje pojęcie „Sobości” (Selbst) tego bohatera utożsamiając je z jego trwałym i niezmiennym charakterem i przeciwstawiając pojęciu indywidualności. Dlatego jeśli pod koniec tragedii bohater w sposób nieuchronny i „upada” i umiera to jego śmierć dotyczy go tylko jako indywidualnego bytu, a nie narusza jego „Sobości”, która jest jako taka nieśmiertelna.

Uwagę zwraca również sposób w jaki habilitant wskazuje na znaczącą modyfikację tego ujęcia przez Benjamina, który podkreśla rolę jaką w przedstawieniu tragedii pełni wspólnota widzów, która odnajduje w niej dla siebie nowe słowo, a tym samym i spoiwo. I to nawet jeśli jej bohater milczy. W tej perspektywie bowiem na drugi plan schodzi samotność bohatera i jego upadek (śmierć). W związku z tym dr Kołoczek stawia pytanie: „przed kim odgrywa się ten dramat, o którym myśli Józef Tischner? Jest scena i wątek dramatyczny (jest i zaplecze), ale gdzie sytuuje się chór, a gdzie publiczność? (...) A co z polis, co z communio? (339) Do tych pytań autor obiecuje powrócić w dalszych partiach pracy.

Kolejny istotny punkt w jego rozważaniach to pojawiające się w nawiązaniu do książki Szestowa *Dostojewski i Nietzsche* twierdzenie, że proces stawiania się tragiczną egzystencji podmiotu zakłada jako swój warunek „gruntowną przemianę podmiotu, jego pracę nad sobą samym, aby mógł on w końcu powiedzieć, że jest sobą albo że egzystuje jako indywiduum.” (342) To bez wątpienia piękny i szlachetny postulat. Tyle że ów podmiot, o którym tutaj mowa to wyraźnie nie bohater dramatu, np. taki Edyp czy Hamlet, lecz w najlepszym wypadku jego widz. A może też każdy ludzki podmiot, którego egzystencja jest dramatyczna?

W końcowych partiach pracy uwagę zwraca rozdział poświęcony głośnej pracy Tischnera *Spowiedź rewolucjonisty*, na którą złożyły się jego refleksje związane z lekturą *Fenomenologii ducha* Hegla. Dr Kołoczek słusznie podkreśla znaczenie szczególnego kontekstu historycznego w jakim powstawała ta rozprawa: pierwsze miesiące stanu wojennego w Polsce, którego celem była delegalizacja i zniszczenie struktur „Solidarności”, z którą Tischner był ściśle związany i wyrósł na jedną z czołowych postaci tego ruchu. Ta sytuacja każe mu zagłębiając się w dzieło Hegla podjąć refleksję nad sensem dziejów stawiającą tezę, że u podstaw odniesienia do nich tkwi zawsze jakieś poczucie winy. Dr Kołoczek wskazując na oryginalność tej tezy słusznie podkreśla, że w swoich rozważaniach Tischner ignoruje dialektyczną logikę rozwojową wywodu Heglowskiego, traktując poszczególne sceny/etapy przeobrażeń Ducha w sposób wyrwykowy.

6.

Jak już wspomniałem w swojej pracy na temat filozofii dramatu Józefa Tischnera dr Kołoczek stara się dorobek myślowy tego krakowskiego filozofa ukazać na szerokim tle wybranych współczesnych koncepcji filozoficznych i utworów literackich. Stąd m.in. wzięła się niecodzienna objętość tej pozycji, liczącej 500 stron tekstu, które, ze względu na rozmiar tych stron, należałoby jeszcze pomnożyć przez dwa. Przede wszystkim zaś jej czytelnika przytłacza ogrom poruszanych na tych stronach problemów i kwestii, podejmowanych w nich wielokrotnie z różnych pozycji motywów i wątków. Sprawia to, że skazany jest on zrazu na „błędzenie” po książce, stojąc przed nie byle jakim wyzwaniem odnalezienia się w tym gąszczu. Temu zadaniu starałem się powyżej sprostać, odnosząc się do kluczowych poruszonych w tej książce kwestii, obecnie chciałbym zaprezentować bardziej syntetyczne na nią spojrzenie i ocenę.

Według dr Kołoczka u podstaw Tischnera filozofii dramatu tkwi przekonanie o dramatycznym charakterze ludzkiej egzystencji. W związku z tym słowo dramat, dramatyczność, nie odnosi się tu w pierwszym rzędzie do dramatu jako, według Arystotelesa, jednego z trzech rodzajów literackich, ale dotyczy ludzkiego sposobu bycia jako ze swej istoty dramatycznego. Na ten sposób bycia składa się zaś według Tischnera – jak pisze habilitant - uprzednie dialogiczne otwarcie człowieka na innego, na scenę dramatu i na czas. Jak też rzecz jasna jego uprzednie odniesienie do pojętego na sposób judeochrześcijański biblijnego Boga, wobec którego dzieje się ostatecznie wszystko co ma miejsce w jego życiu. Stąd bierze się fundamentalne przekonanie Tischnera, że człowiek w swoich zachowaniach wobec innych – ale też w istocie i wobec Boga - stoi zawsze przed wyborem zła lub dobra. Dlatego stawką w tak

pojętej dramatycznej ludzkiej egzystencji, która jest bytem aksjologicznym, określonym przez etyczne wartości, jest albo zguba albo ocalenie.

W tak rysującej się „szerokiej” ontologii Tischnera koncepcji dramatu zakorzeniona jest jego koncepcja agatologii. Oparta jest ona na założeniu, że w aksjologicznym wymiarze sposobu bycia człowieka zakorzeniona jest jego powinność czynienia dobra wobec innych. Zaś źródłem i sankcją tej powinności jest biblijny Bóg, w tej postaci w jakiej objawił się on człowiekowi w jego dziejach.

Jeśli więc mając na uwadze te podstawowe komponenty Tischnera filozofii dramatu będziemy próbowali odpowiedzieć na stawiane wielokrotnie przez dr Kołoczka pytanie: „skąd” przemawia on jako twórca tej koncepcji oraz jaka jest jego pozycja jako podmiotu? – odpowiedź narzuca się sama. Tischner przemawia z głębi judeochrześcijańskiej tradycji myślenia o człowieku i Bogu, ich wzajemnej relacji oraz relacji człowiek – człowiek, proponując jako filozof nowe ich ujęcie. Pod tym względem różni się nie tylko od sposobu w jaki pojmuje się je w tomizmie, który w pod tym względem sytuuje się na antypodach jego koncepcji. Ale również różni się zasadniczo od skądinąd bliskich mu koncepcji przedstawicieli filozofii dialogu (Buber, Rosenzweig) oraz od Levinasa – co dr Kołoczek wydobywa w swojej pracy. Innego typu różnice zarysowują się natomiast jeśli zestawia się jego myśl z autorami, którzy nie wprowadzali do swoich koncepcji tak silnych elementów myślenia natury religijnej – a więc z Nietzschem, Heideggerem, Deleuzem, Bataillem, Benjaminem i innymi. Dokonując tych zestawień dr. Kołoczek stara się osadzić filozofię dramatu Tischnera w kontekście filozofii współczesnej, co ma służyć jego głębokiemu przekonaniu, że stanowi ona pod względem filozoficznej rangi równorzędny partnera czy antagonistę w dialogu czy sporze z nimi – nawet więc jeśli występują między nimi ogromne różnice.

W końcowej części pracy dr Kołoczek wymienia trzy główne wątki, które się w niej przewijają i wokół których koncentruje się jej problematyka. Za pierwszy wątek uznaje kwestie związane z podmiotowością w różny sposób ujmowaną przez czołowych przedstawicieli filozofii współczesnej, co pozwoliło mu wydobyć – jak to określa – „hybrydyczność” tego pojęcia u Tischnera (s. 475). Niestety habilitant nie wyjaśnia co rozumie przez to określenie. Gdyby trzymać się jego definicji słownikowej dotyczy ono bytu, który składa się z różnych, często nie pasujących do siebie elementów. Jakie byłyby w takim razie nie pasujące do siebie elementy składające się na „hybrydyczne” pojęcie podmiotu w filozofii dramatu Tischnera? W trakcie lektury książki dr Kołoczka odnosiłem wrażenie, że stara się on wykazać coś dokładnie przeciwnego: wyrastającą na podłożu judeochrześcijaństwa zasadniczo jednolitą Tischnerowską koncepcję dramatyczności ludzkiego istnienia. Konfrontowanie tej koncepcji przez dr Kołoczka z fenomenologią Husserla, Heideggera, myślą Nietzschego, Deleuza, Bataille’a i innych pozwoliło mu naświetlić ją w jej jednolitości jedynie z różnych perspektyw, ale bynajmniej nie wykazać jej „hybrydyczności”. Na tym też zasadza się główna wartość tej pracy.

Ten sposób konfrontacji tkwi zarazem u podstaw propozycji podmiotowości dramatycznej przedstawionej w pracy, którą wiąże on ściśle z postawą nazywaną przez siebie „grą w ducha”. Podmiotowość ta prowadząc tego rodzaju grę miałyby być „inkluzywna, to znaczy rozszerzać się o doświadczenie innych egzystencji” (477) Pojęcie „inkluzywności” jest w pracy dr Kołoczki wieloznaczne. Odnosi się ono po pierwsze do otwartego sposobu odniesienia ja do innych w filozofii dramatu Tischnera, który czyniąc dobro włącza ich w obręb własnego świata nie zawłaszczając ich. Jak też po drugie odnosi się do sposobu w jaki sam habilitant konstruuje swoją „grę w ducha” w książce traktując przywoływane w niej koncepcje nie tylko jako pozwalające mu naświetlić filozofię dramatu Tischnera z różnych perspektyw, ale również jako poszerzające jego własne samorozumienie.

Wszystkie postaci tego pojęcia łączy zaś to, że zakładają one kumulatywny model kształtowania się samowiedzy, tak jakby wszystkie rozpatrywane w książce koncepcje układały się w jakiś harmonijny ciąg

nie wchodząc ze sobą w konflikt. Naturalnie zawsze, gdy koncepcję jakiegoś autora, o którym piszę staram się skonfrontować i porównać z jakąś inną całkiem różną od niej koncepcją moim zadaniem jest wydobyć istotnych między nimi różnic. I to dr Kołoczek czyni bardzo dobrze w swojej pracy konfrontując ze sobą filozofię dramatu Tischnera z koncepcjami Heideggera, Nietzschego, Deleuza, Bataille'a i innych. Ale ponieważ często te różnice wynikają z przyjęcia przez tych autorów założeń, które wykluczają się nawzajem, wymaga to wtedy zdecydowania, które ujęcie jest bardziej przekonujące i z jakich racji. Staję wówczas w obliczu konieczności opowiedzenia się za czymś przeciw czemuś i uzasadnienia tego stanowiska. Nie wystarczy tylko pokazać, że jakieś koncepcje „pięknie” się od siebie różnią. Natomiast jeśli zapoznawanie się z jakąś koncepcją rozpatruje się wyłącznie w kategoriach „inkluzywności”, poszerzania własnej wiedzy czyli jej kumulacji, prowadzi to do unikania przez interpretatora pewnych pytań, które wówczas się narzucają. Już z samego sposobu bowiem w jaki dr Kołoczek rekonstruuje pojęcie dramatyzmu ludzkiej egzystencji rysujące się w myśli Nietzschego, Deleuza czy Bataille'a wynika, że jest ono nie do pogodzenia założeniami filozofii dramatu Tischnera. Wtedy też interpretujący winien ustosunkować się do tych różnic i zająć wobec nich własne stanowisko.

Drugi główny wątek pracy wiąże się z „problematyką tragedii i rozmaitych jej związków z dramatem.” (478) Mam problem z tą definicją. Po pierwsze nie bardzo wiadomo czy autorowi chodzi w niej o tragedię jako gatunek literacki czy jako fenomen egzystencjalny; określony spłot zdarzeń, który stawia bohaterów **w sytuacji, w której każda podjęta przez nich decyzja kończy się dla nich tragicznie. A może i o jedno i o drugie?** Podobna wieloznaczność cechuje też pojęcie dramatu. W dodatku autor komplikuje jeszcze sprawę twierdząc, że filozofia dramatu konfrontuje się z filozofią tragedii, będąc jej przeciwieństwem nie precyzując czy chodzi mu tylko o koncepcję Tischnera czy o filozofię dramatu jako pewną subdyscyplinę oraz na czym to przeciwieństwo miałoby polegać.

Tymczasem dokonana przez dr Kołoczka w książce rekonstrukcja założeń i podstawowych komponentów Tischnera filozofii dramatu każe w niej widzieć przede wszystkim koncepcję dramatyczności ludzkiej egzystencji postawionej w obliczu wyboru między dobrem i złem i rozpiętej w swoim losie między zgubą i zbawieniem. Natomiast dramat jako rodzaj literacki czy dramat jako jakieś określone wydarzenie czy zespół wydarzeń stanowi w tej koncepcji niej jedynie jeden z punktów odniesienia zakorzeniony w dramatyczności tej egzystencji Można naturalnie uznawać koncepcję Tischnera jako oddającą wymownie faktyczne uwarunkowania tej egzystencji i tym samym akceptować całe stojące za nią religijne zaplecze lub ją odrzucać. Niemniej jednak stanowi ona jako taka pewną spójną całość nie poddając się w swych fundamentalnych założeniach relatywizacjom czy – jak sugeruje dr Kołoczek – „rozmiękczeniom” na drodze jej konfrontacji z innymi koncepcjami. Taka konfrontacja prowadzić jedynie do wykazania jej zasadniczej odmienności, a nie jej „rozmiękczenia”. Byłoby to bowiem równoznaczne z relatywizacją określających ją założeń, a wtedy konieczne byłoby zajęcie wobec niej krytycznego stanowiska. Tego jednak dr Kołoczek nie czyni.

Powraca tu zatem problem, o którym pisałem powyżej. Nie da się traktować Tischnera filozofii dramatu jako bezkonfliktowo komplementarnej w stosunku do spojrzenia na dramatyczność ludzkiej egzystencji w filozofii Nietzschego, Deleuza, Bataille'a i innych oraz rozkoszować się nimi jako „pięknie się różniącymi”. A zatem pisząc o nich umiejscawiać je obok siebie niczym motyle w muzealnej gablocie. Trzeba określić się wobec kwestii dlaczego wykluczają się one w swych założeniach i co z tego wynika. **Albo albo.**

I wreszcie trzeci kluczowy wątek: sprawa ducha. Na jego znaczenie w oczach autora książki wskazuje już sam jej tytuł, który składające się na nią interpretacje i rozważania nazywa „grą w ducha”. Mówiąc

szczerze mam problem z tym określeniem jak też ze sposobem w jaki dr Kołoczek definiuje samo pojęcie ducha. Gra w ducha czyli w co? Co jest duchem i zarazem stawką w tej grze? Jakie są jej reguły?

Według habilitanta – jak rozumiem jego wypowiedź – duch nie jest żadnym rodzajem bytu, fantomem, widmem czy upiorem, który można by napotkać wprost (jak duch ojca Hamleta), ale pojawia się dopiero wraz z tym, co się wypowiada „jako tło” (481). Jest zatem tym, co tej myśli towarzyszy ją umożliwiając nie będąc jako taki jej obiektem. Pozostaje na swój sposób niepochwytany jak cień. Czy możliwe jest zatem myślenie o duchu jako takim? Chyba nie. Skoro zatem dr Kołoczek pisząc książkę nie chciał „zdefiniować ducha, ale go praktykować” (481) to dokonywało się to w procesie jej pisania. Sprowadzało się to do – jak pisze dalej – takiego sformatowania przestrzeni myśli, aby wprowadzić filozofię dramatu Tischnera „w spór z innymi sposobami myślenia” (481). A to dlatego, że „ta przestrzeń okazała się przestrzenią najpierw dramatyzowania egzystencji (poszerzania jej o inne egzystencje), a następnie przestrzenią dramatyzacji (bycia, idei).” (481) Mamy tu kolejną interpretacyjną „zagwozdkę”, gdyż habilitant nie określa bliżej czym miałyby się różnić owo dramatyzowanie egzystencji od przestrzeni dramatyzacji. Pisze tylko, że te dwa aspekty ducha są „w równej mierze konstytutywne” – tyle że znowu nie dookreśla w odniesieniu do czego. Do myśli? Tak czy inaczej pierwszemu „odpowiada błędzenie, włóczenie się, wędrowanie od jednej krainy myśli do drugiej, drugiemu odpowiada miejsce pomiędzy, cała zdarzeniowość zaklęta w tym miejscu ...” (481). Nie bardzo przy tym wiadomo skąd wzięła się ta różnica między tymi dwoma aspektami ducha?

Tak czy inaczej duch, duchowość w ujęciu dr Kołoczka pozostaje w ścisłym związku z przestrzenią dramatyzowania egzystencji, ta zaś urzeczywistnia się w „błędzeniu” autora po różnych filozoficznych koncepcjach współczesności, z którymi stara się skonfrontować filozofię dramatu Tischnera. Skoro jednak ów duch stanowi jedynie tło, które uobecnia się wraz z tym, co się wypowiada i nic więcej o nim nie możemy powiedzieć – czy nie wynika stąd, że tym samym równie dobrze możemy go w naszych wypowiedziach, niczym towarzyszący naszym myślom niepochwytany cień, zignorować? Zjawiając się wraz z tymi wypowiedziami jako ich niewidzialne „tło” nic już wszak do nich nie wnosi. Po co więc mnożyć byty ponad potrzebę?

Myślę więc, że książka dr Kołoczka nie straciłaby nic ze swojej wartości gdyby przeprowadzić w niej rodzaj filozoficznej „redukcji” i usunąć z niej wszelkie abstrakcyjne rozważania autora o duchu. Z tego, co pisze o sposobie przejawiania się tego pojęcia i jego niedefiniowalności, jest to pojęcie puste. Nie wnosi ono praktycznie nic do merytorycznej treści rozważań autora. Rozumiem, że wiedziony swego rodzaju filozoficznym konserwatyzmem chce on na siłę ożywić to pojęcie, które w filozofii współczesnej stało się martwe i używa się je co najwyżej w metaforycznym znaczeniu, jak np. przez Heideggera, który nawiązując do myśli greckiej definiuje ducha jako płomień. Natomiast czysto retoryczna próba ożywienia ducha przez dr Kołoczka jest wysoce nieprzekonująca. To co nazywa w książce „grą w ducha” i „błędzeniem” w żywiole dramatu jest klasycznym konfrontowaniem i porównywaniem ze sobą tekstów filozoficznych, którego celem jest wydobywanie swoistości podstawowych założeń filozofii dramatu Tischnera. Duch jest w tej „grze” interpretacji niepotrzebny. Nie tylko go nie widać, ale go po prostu nie ma.

PODSUMOWANIE

Dr Łukasz Kołoczek jest badaczem, na którego dotychczasową karierę naukową po otrzymaniu stopnia doktora złożyło się łącznie ponad pięćdziesiąt artykułów publikowanych w pracach zbiorowych i w prestiżowych krajowych czasopiśmie. Cytowania i nawiązania do jego prac w indeksie Hirscha oceniono na 3 co jest niezłym wynikiem.

Od lat bierze też czynny udział w życiu naukowym. Występował z wykładami na kilkudziesięciu konferencjach naukowych, wygłaszał liczne wykłady gościnne, uczestniczył w panelach dyskusyjnych o charakterze popularyzacyjnym oraz napisał kilka artykułów i recenzji tego typu.

Jest też laureatem prestiżowego Konkursu o Nagrodę im. Barbary Skargi.

Angażował się też w liczne przedsięwzięcia organizacyjne w procesie przygotowywania konferencji, był trzykrotnie opiekunem roku na studiach. Pełnił funkcję Zastępcy Przewodniczącego Rady Dyscypliny Filozofia na UKEN w Krakowie oraz był członkiem Kierunkowej Rady ds. Jakości Kształcenia na kierunku Filozofia Rozwoju Osobowego z Elementami Psychologii

Prowadził też intensywną działalność pedagogiczną prowadząc przez cały ten okres w pełnym wymiarze godzin wykłady i seminaria, będąc recenzentem pomocniczym w jednej obronionej rozprawie doktorskiej, oraz dwóch rozpraw, które powstają.

Oceniając wszystkie te elementy i aspekty działalności naukowej, organizacyjnej, pedagogicznej i popularyzacyjnej stwierdzam, że habilitant spełnia związane z nimi wymogi dotyczące wniosku o nadanie tytułu doktora habilitowanego.

Natomiast jeśli chodzi o kilkadziesiąt opublikowanych przez niego w pracach zbiorowych i w czasopismach artykułów to wyłania się obraz filozofa o bardzo określonym profilu badawczym, zajmującego się w filozofii współczesnej głównie takimi nurtami jak fenomenologia, hermeneutyka czy myśl egzystencjalna. Na ten dorobek złożyły się jego inspiracje myślą Heideggera i sposób w jaki była ona odczytywana przez dwóch jego filozoficznych mentorów – Cezarego Wodzińskiego oraz Józefa Tischnera. Ale zarazem zajmuje się on koncepcjami filozoficznymi innych czołowych przedstawicieli filozofii współczesnej – jak m.in. Deleuze czy Agamben.

Jego artykuły cechuje zazwyczaj dobre rozeznanie w tematyce, która jest w nich poruszana oraz oparte są zazwyczaj na ciekawym, jak najbardziej własnym, pomyśle interpretacyjnym. Słowem, są one napisane na dobrym naukowym poziomie i wzbogacają stan wiedzy o autorach i zagadnieniach w nich poruszanych. Dlatego moja ocena tej części dorobku dr Kołoczka jest pozytywna.

Przedstawiona mi książka, której ocena stanowić ma istotną część mojej recenzji, jest w zamyśle dr Kołoczka próbą całościowego spojrzenia na filozofię dramatu Józefa Tischnera. Kreśli w niej z jednej strony genealogię tej koncepcji pokazując ewolucję myśli tego krakowskiego filozofa i główne źródła jego inspiracji, z drugiej strony konfrontując ją z innymi współczesnymi koncepcjami filozoficznymi wskazując różnice i podobieństwa między nimi. Daje tu o sobie znać duża erudycja habilitanta oraz jego zdolność do wykorzystywania swojej wiedzy w konstruowaniu problematyki wywodu. W jego trakcie często zdobywa się na wnikliwe interpretacje oraz spójną argumentację. Jest to wywód na dobrym filozoficznym poziomie, zasadniczo klarowny, chociaż są w pracy miejsca niejasne, przeciążone nakładającymi się na siebie skojarzeniami i odniesieniami, tak iż czytelnik trochę po niej „błądzi” starając się zgłębić sens argumentacji autora i dokonywanych przez niego rozróżnień pojęciowych. Niektóre z nich nie tylko są niejasne ale też – moim zdaniem – zupełnie niepotrzebne. Jednym z nich jest uznane przez habilitanta za kluczowe rozróżnienie na ducha i duchowość. Moim zdaniem stanowi ono zbyteczne pojęciowe obciążenie w pracy, która jest klasyczną rozprawą naukową o charakterze hermeneutyczno/porównawczym opartą na dokonywanych przez autora interpretacjach i broni się dostatecznie jako utrzymana w tej konwencji. Nie trzeba w to wszystko mieszać dodatkowo jakiegoś „ducha”.

Ponieważ praca składa się z rozdziałów, w których punktem odniesienia każdego z nich jest inna koncepcja filozoficzna czy tekst literacki, są w niej rozdziały, które można oceniać jako lepiej napisane lub gorzej. Do pierwszych należą rozdziały poświęcone myśli Heideggera, Deleuza, Bataille'a czy Levinasa, najsłabszym jest rozdział poświęcony melancholii oparty na mocno uproszczonym i zasadniczo błędnym odczytaniu koncepcji melancholii w psychoanalizie. W dość wyrywkowy i uproszczony sposób prezentowane są też koncepcje seksualności pojawiające się w inspirowanej m.in. psychoanalizą filozofii feministycznej (Irigary, Kristeva), których obecność jest praktycznie w książce czysto symboliczna. Zresztą jak się wydaje autor ma w ogóle spory problem z psychoanalitycznymi inspiracjami w filozofii współczesnej, w szczególności ze sposobem w jaki odnosi się w niej do kwestii seksualności. Zapewne wiąże się to z tym, że ta kwestia ma również charakter marginalny w Tischnera filozofii dramatu, nie podejmowana jest też przez Heideggera, czyli filozofa, któremu poświęcił najwięcej swoich tekstów, w jego rozprawach.

Natomiast pozytywnie oceniam pojawiające się w pracy elementy krytycznej oceny niektórych aspektów Tischnera filozofii dramatu. Praca dr Kołoczka nie została bowiem napisana – jak w przypadku kilku prac o Tischnerze – w konwencji pisanej na klęczkach filozoficznej „laurki” oferowanej tej skądinąd niezwyklej postaci w naszej filozoficznej – i nie tylko – tradycji, której przedwczesna śmierć była i jest po dzień dzisiejszy szkoda nie do odżałowania. Zamiast tego zaznacza się w niej odrębne, pełne krytycznego dystansu stanowisko jej autora. Niektóre jego zarzuty przy tym są bardzo trafne, chociaż habilitant nie wyciąga z nich wszystkich konsekwencji. I jakkolwiek sądzę, że zasadnicze tezy swojej pracy dr Kołoczek mógł z powodzeniem wypowiedzieć w książce o co najmniej dwukrotnie mniejszej objętości, to jako całość, biorąc pod uwagę jej wspomniane powyżej mocne jej strony, oceniam ją pozytywnie i uważam, że spełnia ona wszelkie wymogi rozprawy habilitacyjnej.

W związku z tym wnoszę o przejście do dalszych etapów rozprawy habilitacyjnej.

Prof. dr hab. Paweł Dybel

Paweł Dybel