

## Autoreferat

### 1. Imię i nazwisko:

Iwona Janina Krupecka

### 2. Posiadane dyplomy, stopnie naukowe lub artystyczne – z podaniem podmiotu nadającego stopień, roku ich uzyskania oraz tytułu rozprawy doktorskiej.

- 2004, Uniwersytet Gdański, Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa: stopień magistra Filozofii (na podstawie pracy *Pojęcie gry w twórczości Julio Cortazara*);
- 2005, Uniwersytet Gdański, Instytut Filologii Polskiej: stopień magistra Filologii polskiej (na podstawie pracy „*Głos Pana*” Stanisława Lema a wybrane problemy filozofii nurtu postnietzscheańskiego);
- 2011, Uniwersytet im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Wydział Filozofii i Socjologii: stopień doktora w dziedzinie nauk humanistycznych, dyscyplina Filozofia, na podstawie rozprawy *Między idealizmem a realizmem. Podmiot w filozoficznym kichotyzmie Pokolenia '98: Azorín, Baroja, Ganivet, Maeztu, Unamuno*.

### 3. Informacja o dotychczasowym zatrudnieniu w jednostkach naukowych lub artystycznych.

- 2005–2012: asystent w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego;
- 2012–obecnie: adiunkt w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa (od 2020 Instytucie Filozofii) Uniwersytetu Gdańskiego.

### 4. Omówienie osiągnięć, o których mowa w art. 219 ust. 1 pkt. 2 ustawy z dnia 20 lipca 2018 r. Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce (Dz. U. z 2021 r. poz. 478 z późn. zm.).

Począwszy od 2011 roku, gdy rozpoczęłam prace nad tłumaczeniem *Dysputy w Valladolid*, jednego z najważniejszych tekstów poświęconych hiszpańskich tytułów do podboju Ameryki, prowadzone przeze mnie badania koncentrowały się na zagadnieniu oddziaływania odkrycia i podboju Nowego Świata na filozofię europejską wczesnej



nowożytności. Początkowo moje zainteresowania skupiały się na postaci Bartolomé de Las Casasa oraz działalności Szkoły z Salamanki, następnie na odczytaniach dokonywanych w obrębie filozofii międzykulturowej oraz dekolonialnej, a wreszcie na śladach, oddziaływaniach, bezpośrednich odwołaniach do Nowego Świata w filozofii XVI i XVII wieku. Prezentowana monografia stanowi zwieńczenie tych badań.

W monografii *Kartezjusz i Kanibale. Z historii jednej idei* (Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2021) za punkt wyjścia przyjąłm zdanie z drugiej części *Rozprawy o metodzie*, w którym Kartezjusz przywołał figurę Kanibali: „ten sam człowiek, o tym samym umyśle, chowany od dzieciństwa między Francuzami lub Niemcami staje się różnym od tego, czym byłby, gdyby zawsze żył pośród Chińczyków albo Kanibalów” (tłum. T. Boy-Żeleński). Cele, jakie przed sobą postawiłam, były trojaki: 1. Eksplikacja oryginalnego, siedemnastowiecznego znaczenia tego zdania, którego wymowa dzisiaj nie jest już tak czytelna jak w XVII wieku, przede wszystkim ze względu na zatarcie zarówno znaczenia, jak i siły oddziaływania terminu „Kanibal”; 2. Osadzenie zdania w wypracowanej z jego dzieł Kartezjańskiej problematyce epistemologicznej i antropologicznej podejmowanej przez filozofa w kontekście recepcji odkrycia Ameryki i namysłu nad jej ludami; 3. Uwydatnienie i przeanalizowanie związków filozofii Kartezjusza z realiami epoki, naznaczonymi tak w wymiarze gospodarczo-społecznym, jak i naukowo-filozoficznym intensywną kolonizacją Nowego Świata przez Europejczyków.

Zdecydowałam się nadać pracy strukturę klamrową: choć wychodzę od przywołania kluczowego dla moich badań sformułowania Kartezjusza oraz sformułowania wprost wskazanych wyżej celów, to cele te w pełni realizuję dopiero w ostatnim, piątym rozdziale, w którym wykorzystuję treść rozdziałów wcześniejszych do tego, by uchwycić głębię i złożoność recepcji odkrycia Ameryki w myśli Kartezjusza. Pokazuję tę złożoność i znamienne dla filozofa „głębokie” oddziaływanie szerokiego spektrum idei związanych z recepcją odkrycia i podboju Nowego Świata, przedstawiając jego nieustanne zmagania z kategorią ‘obyczaju’, umysłu ‘niedojrzałego’, relatywnością poznania oraz ideami sceptycyzmu przełomu XVI i XVII wieku, silnie wspieranymi właśnie przez namysł nad innymi niż europejskie sposoby postrzegania i pojęciowania rzeczywistości. W ten sposób nawiązuję też do odnowionej ostatnio dyskusji nad tzw. kryzysem sceptycznym Kartezjusza (główni adwersarze to Richard Popkin i Stephen Gaukroger), argumentując, iż idee sceptyczne i relatywistyczne w ogóle, a w kontekście odkryć geograficznych i europejskiej kolonizacji w szczególności, stanowią właściwe podglebie wielu, choć

oczywiście nie wszystkich, kartezjańskich rozstrzygnięć. Analiza ta nie wyczerpuje całości myśli Kartezjusza, a moim celem było wzbogacenie interpretacji jego filozofii, w żadnym wypadku zaś redukcja jego koncepcji do „filozofii podboju” Ameryki. Celem moim było zatem rozpoznanie rzeczywistej roli, jaką w Kartezjańskim żywym myśleniu odegrał dyskurs podboju Nowego Świata. Kluczowe są w tym momencie dwa wątki: kulturowych determinant poznania oraz jedności rozumu ludzkiego. Idea „Kanibala” zajmowała istotne i czytelne miejsce w polu epistemologicznym pierwszej połowy XVII wieku w tych dwóch polach tematycznych: w polu epistemologicznym (problem poznania pewnego, obiektywnego, uniwersalnego; problem empirii) oraz w polu antropologicznym (problem jedności/wielości natury ludzkiej, problem rozumności człowieka). Tak dla Kartezjusza, jak dla jego czytelników z pierwszej połowy XVII wieku, te dwa pola tematyczne terminu „Kanibal” były oczywiste. Ich odtworzeniu poświęcone są zasadnicze części tej pracy.

Wybór Kartezjusza jako bohatera mojej monografii był w znacznej mierze podyktowany współczesnymi odczytaniem jego myśli przez latynoamerykańskich filozofów dekolonialnych. Z perspektywy współczesnej krytyki przeprowadzanej przez Enrique Dussela, Waltera Mignolo czy Santiago Castro-Gómeza Kartezjusz widziany jest jako filozof podboju, ten, który ustanawiając *ego cogito*, jednocześnie ustanowił umotywowany kolonialnie paradygmat uprawiania filozofii z punktu poza czasem i miejscem. W rozdziale pierwszym: „Kartezjusz i punkt zero”, omawiam w skrócie te odczytania, prezentując najważniejsze punkty krytyki kartezjańskiego modelu podmiotowości i poznania z perspektywy dekolonialnej: konstrukcję podmiotu jako nieumiejscowionego i odciętego, uprzywilejowanie europejskiego modelu racjonalności, powiązanie nowoczesności z kolonialnością, *hybris* podmiotu nowoczesnego, *ego cogito* jako *ego conquiro*. Istotnym impulsem dla podjęcia przez mnie tematu relacji filozofii Kartezjusza i podboju Ameryki były właśnie te krytyczne współczesne koncepcje, również w celu ich korekty. W ich perspektywie sformułowałam zasadniczy problem ujęty w sposób historyczno-filozoficzny: czy i jak w pismach samego Kartezjusza dyskurs podboju i odkrycia Ameryki był obecny? W jaki sposób – i czy w ogóle – Kartezjusz wprost to kolonialnej rzeczywistości się odnosił? Jak w tej perspektywie stawiał pytania? Jakie miejsce w jego filozofii zajmowały zagadnienia wyrastające z europejskich „spotkań” z Nowym Światem? W rozdziale tym zarysowuję zasadnicze pola tematyczne, w jakich odkrycie Ameryki oddziaływało na filozofię europejską, samą znajdującą się w punkcie zwrotnym i doznającą swego rodzaju wstrząsu. Moją hipotezę jest, że z tego rodzaju oddziaływaniem, a przynajmniej istotnym

wzmocnieniem rysujących się tendencji, mamy do czynienia w obrębie dyskusji o poznaniu empirycznym (przeciw autorytetom i racjonalizmowi), o kulturowych determinantach poznania, a wreszcie o uniwersalności natury ludzkiej. Kolejne rozdziały rozwijają poszczególne pola problemowe.

W rozdziale drugim: „Kanibal na mapie świata” koncentruję się na tekstach założycielskich: Krzysztofa Kolumba, Amerigo Vespucciego i Pietra Martyra d’Anghiera, na ich przykładzie pokazując, w jaki sposób w europejskiej kulturze wyłania się Nowy Świat, i jak obraz ten został skonstruowany i wkomponowany w sieć wyobrażeń, metafor i pojęć, dostępnych Europejczykom przełomu XV i XVI wieku. Już na tym pierwszym etapie recepcji zarysowują się problemy i tendencje, które później będą coraz wyraźniejsze: próby przekształcenia różnic geograficznych i kulturowych w różnice na osi czasu (jak wykorzystanie idei dzikiego w znaczeniu ‘pierwotnego’ lub toposu Złotego Wieku); zaprzęgnięcie języka cudowności i potworności do opisywania tego, co odmienne; dookreślenie idei tropiku i uznanie go za determinantę cech antropologicznych; podjęcie dyskusji z autorytetami na rzecz empirii, co samo stanie się z biegiem czasu toposem w tekstach poświęconych Ameryce. Rozdział ten ukazuje zatem moment, gdy kultura europejska zderza się z fenomenem w pewnym sensie nie do pomyślenia na jej własnym gruncie: poznaje czwartą część świata, do tej pory trójdzielnego. By ów fenomen zrozumieć, uruchamia zasoby nauki starożytnej i średniowiecznej, a gdy te nie starczą, dokonuje ich modyfikacji. Tutaj też nieuchronnie pojawia się perspektywa podboju: Kanibal, mieszkaniec tropiku, to bowiem potencjalny niewolnik.

W analizie wychodzę od późnego, gdyż z końca XVI wieku, dzieła Johanna Stradanusa, od słynnej ryciny *America*, stanowiącą zwieńczenie i odzwierciedlenie ustabilizowanych przez sto lat recepcji Nowego Świata schematów czy toposów. Na pierwszy plan wysuwam zagadnienie specyficznego rozdwojenia „dzikiego” mieszkańca Ameryki: to „dobry dziki”, biernie oczekujący na interwencję Europejczyków (to śpiąca na hamaku naga kobieta z ryciny), lub „zły dziki”, Kanibal, zbrojnie przeciwstawiający się najeźdźcom (na rycinie kanibale pieką nad ogniskiem ludzkie szczątki). Vespucci z ryciny niesie krzyż i astrolabium, wiarę i naukę. W dalszej części rozdziału poddaję analizie pisma Kolumba, Vespucciego i Martyra, szczególną wagę przywiązując do źródeł (Marco Polo, Mandeville, Pierre d’Ailly, Lukrecjusz). Następnie obszernie analizuję ideę tropiku, która w sprzężeniu z koncepcjami dobrego/złego dzikiego zrodziła obraz Ameryki jako krainy obfitości, cudownej płodności, ale też ziemi ludów niewolnych. W ostatniej części tego rozdziału przechodzę do



omówienia przemian w obrębie kartografii i wyłonienia się mapy świata z geometrycznym centrum uwzględniającej część czwartą, Amerykę. Wprowadzam też zagadnienie kluczowe dla późniejszej filozofii: kwestię stosunku doświadczenia i tekstu, empirii i autorytetu, które stało się istotnym problemem i jako takie zostało wprost wyrażone właśnie w perspektywie odkrycia Ameryki. Przykładem jest dla mnie np. dzieło *Delle Navigazioni et Viaggi* Giovanniego Ramusio i Pietro Bembo.

Rozdział trzeci: „Barbarzyńcy i natura ludzka” rozpoczynam od najwcześniejszej filozoficznej próby absorpcji odkrycia Ameryki do refleksji antropologicznej i społecznej, od *Utopii* Tomasza Morusa. Korzystając z doniesień Vespucciego, Morus projektuje wizję idealnego porządku, osadzonego na możliwości społecznego modelowania natury ludzkiej, gdzie „dzicy” pełnią funkcję skrajnego terminu na osi między stanem przedspołecznym, bliskim zwierzęcości, ku stanowi optymalnemu, czyli naturze poddanej dyscyplinie odzwierciedlającej prawo naturalne. Kolejne partie tego rozdziału śledzą rozwój idei dzikiego i barbarzyńcy w obrębie dyskusji poświęconej legitymizacji podboju Ameryki, jaka miała miejsce w połowie XVI wieku, na przykładzie koncepcji Bartolomé de Las Casasa, Francisco de Vitorii oraz Juana Ginesa de Sepúlvedy, oraz ich związek z pojęciami stanu natury oraz prawa naturalnego. Kanibal staje się modelowym krwiożerczym grzesznikiem przeciw naturze, a przez to zasadniczym argumentem uzasadniającym europejską obecność w Ameryce. W ramach tej dyskusji przedstawiam proces odejścia od teorii niewolnictwa z natury Sepúlvedy ku „psychologii dziecięcej” u Vitorii, a wreszcie ku koncepcji międzykulturowej Las Casasa. Zwieńczeniem tego rozdziału jest analiza eseju *O kanibalach* Michela de Montaigne, dzieła wyjątkowego, w którym rozchwianiu ulega sama opozycja natury i kultury, a zasadniczą operacją jest inwersja barbarzyństwa. Jest to moment, w którym podważona zostaje sama możliwość stosowania określenia „barbarzyńca”, moment samowiedzy kultury europejskiej, uświadamiającej sobie własne przedzałożenia antropologiczne i kulturowe uwarunkowania.

W rozdziale tym w największym stopniu korzystam z badań, które rozpoczęłam krótko po uzyskaniu stopnia doktora, a które zogniskowane były wokół postaci Las Casasa. W 2014 opublikowałam tłumaczenie B. de Las Casas, J. Gines de Sepulveda, D. de Soto, *Dysputa w Valladolid (1550/1551)*. „Tutaj zamieszczona została dysputa albo kontrowersja...” (Gdańsk 2014); poświęciłam serię artykułów szczegółowym zagadnieniom związanym z hiszpańskim podbojem Ameryki (m.in. *Imitacja/innowacja. Funkcje autorytetu św. Tomasza z Akwinu w dysputie z Valladolid (1550/1551)*), „Archiwum historii filozofii i



myśli społecznej”2013, vol. 58, supplement, s. 41-61; *Las categorías de sindéresis y prudencia en el pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, “Annales UMCS”, Sectio I: Philosophia-Sociologia, 2014, vol. XXXIX, no. 2, s. 49-60; *No Culture, No Rights. The Strategies of ‘Deculturation’ in the Spanish Conquest of America*, “Ethical Perspectives” 2017, vol. 24, no. 1, s. 59-77; *Rozgrzeszeni z bałwochwalstwa? Strategie „oswajania” religijnej inności w podboju Nowego Świata*, „Annales UMCS”, Sectio I, 2017, vol. XLII, 1, s. 9-29).

Rozdział czwarty: dotyczy przemian zachodzących w polu epistemologii, a dokładniej roli, jaką recepcja odkrycia Ameryki odegrała w sformułowaniu koncepcji sceptycznej i relatywistycznej końca XVI wieku, mianowicie w twórczości Michela de Montaigne. Wychodzę od dwóch procesów, które zapoczątkowane zostały przed odkryciem Nowego Świata: od rewolucji w naukach przyrodniczych i humanistycznych. Pierwsze zrodziły ideał *virtuoso*, artysty-budowniczego, geometry, zdolnego ująć doświadczenie w karby matematyki. Drugie wyłoniły postać historyka, panującego nad tekstami, stanowiącymi od teraz źródła historyczne. W obrębie tych dwóch nurtów, określających w znacznej mierze kształt wczesnej nowożytności i wzajem się przenikających, pojawiło się istotne napięcie między tekstem-autorytetem a doświadczeniem oraz między doświadczeniem a tekstem-dokumentem historycznym. Napięcie, które znalazło wyraz w dyskusji dotyczącej świadka naocznego i jego wiarygodności. W rozdziale tym, na przykładzie historii naturalnej Fernándeza de Oviedo oraz *Histoire* Jeana de Léry pokazuję, w jaki sposób słowa stopniowo oddzielają się od rzeczy, a jednym z zasadniczych zadań badacza staje się odróżnianie fikcji od prawdy, złudnych opowieści od adekwatnych reprezentacji. Na tym tle przedstawiam teksty Michela de Montaigne poświęcone Ameryce, *O kanibalach* i *O pojazdach*, jako zwieńczenie procesu, który umożliwił ostatecznie poddanie krytyce wszelkiego poznania jako poznania umiejscowionego, to znaczy, zdeterminowanego tak konstytucją samego podmiotu poznającego, jak „obyczajem”. Eseje Montaigne’a stanowiły bezpośredni punkt odniesienia dla *Rozprawy o metodzie* Kartezjusza, wyznaczając na przełomie XVI i XVII wieku wzorcowy model sceptycyzmu, relatywizmu i subiektywizmu. To w nich Kanibal staje się szlachetnym dzikiem, a Europejczyk, na równi z mieszkańcem każdego innego miejsca, zostaje poddany władzy obyczaju.

W efekcie, na przełomie XVI i XVII wieku za Michelelem de Montaigne wybrzmiewa kluczowe pytanie: jak w ogóle możliwe jest poznanie naukowe, jeżeli ludzki rozum jest rozumem istoty skończonej, społecznej, poddanej władzy obyczaju? Temu pytaniu

towarzyszyło zaś kolejne: jak pojmować należy jedność natury ludzkiej, owej natury rozumnej, jeżeli tym, co dane w doświadczeniu, jest wielość? W rozdziale piątym: „Mundus est fabula” przedstawiam dwa modele przekroczenia sceptycyzmu, modele świadomie wypracowane w odniesieniu do problematyki, jaką do namysłu filozoficznego wniosło odkrycie Nowego Świata. Pierwszą z omawianych odpowiedzi jest ta Francisa Bacona: rozum ludzki potrzebuje podpór, niezdolny sam siebie oczyścić na tyle, by uzyskać poznanie pewne. W części poświęconej Baconowi omawiam też wykorzystywaną przez niego metaforykę związaną z Ameryką i podróżami zamorskimi. Drugą odpowiedzią, której poświęcona została zasadnicza część rozdziału, jest ta Kartezjusza: źródło pewności znajduje się w samym podmiocie, lecz ujętym jako instancja poza miejscem i czasem, jako punkt zerowy.

Analizując myśl Kartezjusza, wychodzę od sformułowanej przez niego w *Prawidłach* koncepcji umysłu ludzkiego i intuicji intelektualnej, umożliwiającej poznawanie natur prostych. *Prawidła* wprowadzają konstrukcję zasadniczą dla Kartezjańskiego projektu nauki pewnej: oto ludzki umysł, którego bezpośrednim przedmiotem poznania są jego własne treści, zdolny jest do zdobywania wiedzy pewnej, gdyż dysponuje specyficzną władzą, jaką jest intelekt, ujmujący intuicyjnie natury proste, „czyste” o tyle, iż niezależne od partykularnych uwarunkowań podmiotu. *Rozprawa o metodzie* wprowadza nieobecny wcześniej wątek zagrożenia sceptycyzmem, metaforycznie ujętego przez Kartezjusza jako błądzenie. To w tym miejscu pojawia się figura Kanibali: „ten sam człowiek, o tym samym umyśle, chowany od dzieciństwa między Francuzami lub Niemcami staje się różnym od tego, czym byłby, gdyby zawsze żył pośród Chińczyków albo Kanibalów”. Zasadniczą jakością określającą błądzenie jest wielość – wielość mniemań, możliwych rozwiązań zagadnień teoretycznych i praktycznych, sposobów życia; tymczasem doświadczenie pewności charakteryzuje się jednością. Podmiot błądzący staje wobec różnorodności przekonań tak w sferze teorii, jak praktyki, spośród których nie jest w stanie dokonać sensownego wyboru, czyli takiego, który polegałby na wyborze przekonania prawdziwego w rozumieniu klasycznej koncepcji prawdy. Nie potrafiąc odróżnić prawdy od fałszu – a to jest wszak zasadnicza rola rozumu – podmiot nie jest zatem zdolny do postępowania rozumnego. Analizując zagadnienie wątpienia, błądzenia, wędrówki u Kartezjusza, a także śledząc metaforę czytania jako podróżowania wypracowuję zasadnicze terminy, jakimi posługuje się Kartezjusz: rozróżnienie prawdy i fałszu oraz rozróżnienie prawdy i fikcji. Zasadniczym gestem Kartezjusza, za pomocą którego odsuwa on zagrożenie relatywizmem i sceptycyzmem typu Montaigne’owskiego jest, jak wskazuję, zredukowanie obyczajów do opinii (różnorodność opinii w książkach =

różnorodność obyczajów), nad którymi podmiot sprawuje władzę: oto dysponujemy przyrodzonym światłem rozumu, którym każdy człowiek został obdarzony przez Boga i które umożliwia poznania prawdziwe, pewne, natychmiastowe, a przede wszystkim nieuwarunkowane kulturowo. Naturalną wydaje się ewolucja od utożsamienia obyczajów z opiniami (mniemaniami) ku ujmowaniu ich jako przesądów, jak dzieje się to na kartach *Zasad filozofii*. Cogito, zdolne do autorefleksji dzięki samoświadomości i do uzyskiwania pewności dzięki przyrodzonemu światłu rozumu, zyskuje władzę nad siłą zwyczajów, teraz zredukowanych do (prze-)sądów, z których powinno się oczyścić.

Wprowadzając w *Rozprawie* figurę Kanibali Kartezjusz czerpie z archiwum europejskiego dyskursu odkrycia i podboju Ameryki. Zasadniczym punktem odniesienia pozostaje esej Michela de Montaigne *O kanibalach* – podobnie zresztą jak sam Montaigne pełni funkcję modelowego sceptyka. Niemniej istotne są również źródła jezuickie, z których przedstawiam przede wszystkim José de Acostę wraz z ideą demona wpajającego ludziom fałszywe treści. Termin „Kanibale” użyty jest przez Kartezjusza jako etnonim mieszkańców „Francji Antarktycznej”, Tupinamba, opisywanych przez Jeana de Léry, który to opis został następnie wykorzystany przez Montaigne’a. Kartezjusz nie posługuje się nazwą „Kanibale” jako nazwą pospolitą oznaczającą po prostu „dzikich” czy „ludożerców”, lecz wskazuje ściśle określoną grupę etniczną oraz społeczność o wyraźnie określonych obyczajach. Jest to jasne, jeśli zwrócić uwagę na tło wprowadzenia tego terminu, mianowicie dyskusję dotyczącą wpływu społecznego na kształtowanie przekonań jednostek. Omawiany akapit *Rozprawy* wprowadza bowiem argument z determinizmu społecznego, podkreślający rolę kulturowych zapośredniczeń procesu poznania i wartościowania. Mamy zatem obraz człowieka jako istoty plastycznej, poddanej wielorakim wpływom zewnętrznym, której umysł jest na tyle elastyczny, iż dostosowuje się do najbardziej różnorodnych warunków, czy to będą warunki naturalne, czy „środowisko moralne”. Ów zmienny i podatny na oddziaływania umysł jest u Kartezjusza „stabilizowany” dzięki naturalnemu światłu rozumu, którego gwarantem jest Bóg, czego będą dowodziły dalsze partie *Rozprawy* i *Medytacje*.

Rozważania zamykam przedstawieniem Kartezjańskiego sposobu pokonania trudności: odnalezienia punktu Archimedesowego na drodze hiperbolicznego wątpienia. Interpretuję ten moment jako próbę ukonstytuowania filozofii jako dziedziny pojęć mających potencjał uniwersalizacji, dziedziny niezależnej od jakichkolwiek sytuacyjnych uwarunkowań. Podkreślam również istotną zmianę, jaka w myśleniu Kartezjusza o „dzikich” zaszła między *Rozprawą o metodzie* a *Zasadami filozofii*. W tej pierwszej, w 1637 roku,



podkreślał rozumność wszystkich ludzi, wskazując na rolę habituacji jako czynnika różnic, w tej drugiej natomiast, w roku 1644, wprowadził ścisłe odróżnienie Europejczyków, rozumnych, od nierozumnych „dzikich”. Kwestię tę pozostawiam jako temat przyszłych badań nad czynnikami rozszczełniającymi Kartezjańską pewność w późnej twórczości filozofa.

Przeprowadzone przeze mnie analizy pokazują, że oddziaływanie dyskursu „podboju” w sposób istotny oddziaływało na proces wyłaniania się podstawowych tez filozofii kartezjańskiej na polu antropologiczno-epistemologicznym. Dotyczy to przede wszystkim sformułowania zagadnienia relatywności i niepewności poznania w odniesieniu do idei tzw. umysłu niedojrzałego, podniesienia kwestii umiejscowienia podmiotu poznającego oraz sprobrematyzowania zagadnienia poznania historycznego (w perspektywie analiz Michela de Montaigne), a także zastosowania idei jedności gatunku ludzkiego, którego różnorodność tłumaczona jest odmiennością prowadzenia myśli. Myśl Kartezjusza, choć wspomina się o nim w kontekście odkrycia i podboju Ameryki w filozofiach dekolonialnych (gdzie Kartezjańskie *cogito* zmienia się w *conquiro*), nie stanowiła dotąd przedmiotu tego rodzaju osobnej analizy historyczno-filozoficznej. Sądzę, że przeprowadzone przez mnie badanie pozwala w bardziej zniuansowany i rzetelny sposób uchwycić zależności między Kartezjańską myślą a odkryciem tzw. Nowego Świata.

**5. Informacja o wykazywaniu się istotną aktywnością naukową albo artystyczną realizowaną w więcej niż jednej uczelni, instytucji naukowej lub instytucji kultury, w szczególności zagranicznej.**

Jeszcze przed ukończeniem pracy doktorskiej, w 2009 roku, nawiązałam współpracę z Raulem Fornetem-Betancourtem, teoretykiem i propagatorem filozofii międzykulturowej. Prowadzone przeze mnie w późniejszych latach badania były ściśle związane z tym właśnie nurtem filozoficznym i obejmowały samą ideę filozofii międzykulturowej i latynoamerykańskiej filozofii dekolonialnej oraz próby wykorzystania tej perspektywy w pracy historyczno-filozoficznej. W wyniku współpracy, od 2017 roku prowadzonej w ramach Escuela Internacional de la Filosofía Intercultural (EIFI, Barcelona), której byłam jedną z członkiń-założycielek, powstały publikacje przedstawiające polską myśl filozoficzną o potencjale międzykulturowym: *Zur polnischen Annäherung an die Interkulturalität heute*, w: *Zur Geschichte und Entwicklung der Interkulturellen Philosophie*, hrsg. von R. Fornet-

Betancourt, Aachen 2015, s. 281-290; *Problemas de la historia. Reflexiones en torno a la Escuela Varsovia de Historiadores de las Ideas*, „Concordia” 2018, vol. 74, s. 47-60. Byłam również redaktorką (wraz z Krystyną Bembenek) tomu czasopisma „Concordia”, 2018, vol. 74: Contemporary Philosophy from Poland.

Również w EIFI realizowałam grant „Filozofia polska wobec kwestii tożsamości kulturowej -perspektywa międzykulturowa”, MINIATURA 2018/02/X/HS1/02609, dzięki któremu mogłam wziąć udział w cyklu seminariów. Wygłoszony przeze mnie wykład *La identidad nacional polaca desde la filosofía de la cultura* został opublikowany w tomie: *Europa im Dialog mit seiner Diversität*, hrsg. R. Fornet-Betancourt, Aachen 2020, s. 79-92. Wychodząc od badań Antoniny Kłoskowskiej oraz Andrzeja Mencwela, przedstawiłam dwie podstawowe historyczne narracje, czy zestawy wyobrażeń i idei, dotyczące polskiej kultury: Polska jako przedmurze chrześcijaństwa lub Polska jako pomost. Przy całej złożoności problematyki tożsamości kulturowej, można je potraktować jako pewne typy idealne, odpowiadające wizji kultury „zamkniętej” i „otwartej”, wizji bliskiej spojrzeniu Herderowskiemu (kultury homogenicznej, etnicznej, skonfliktowanej z innymi) i międzykulturowemu (kultura heterogeniczna, zmienna, pozostająca w koniecznych relacjach wpływu i przenikania z innymi). Następnie modele te odniosłam do diagnozy obecnych przemian w polu kultury europejskiej, dokonanej przez Annę Pałubicką, stawiając pytanie o tożsamość kulturową w odmienny niż wcześniej sposób, mianowicie z uwzględnieniem sposobów aktualizowania treści narodowego uniwersum kulturowego we właściwych dla późnej nowoczesności warunkach. Wykazywałam, że „przeżywanie”, kluczowe dla modelu fenomenologicznego, zakładające głębokie utożsamienie z pewnymi treściami, z góry uprzywilejowuje postawy zamknięte. Przedstawiłam to jako aktualne wyzwanie dla idei refleksyjności.

Dzięki środowisku zebranemu wokół Forneta-Betancourta nawiązałam współpracę z Loreną Zuchel, z którą wspólnie napisałyśmy artykuł *Desde la retórica a la interculturalidad. Algunas reflexiones desde las aportaciones de Bartolomé de Las Casas*, „Pensamiento” 2017, vol. 73, num. 278, s. 1151-1171. W części mojego autorstwa przedstawiłam myśl Bartolomé de Las Casasa jako pionierską dla filozofii międzykulturowej. Argumentuję, że zasadnicza zmiana dokonuje się w jego odwołaniu od dialektyki na rzecz retoryki. Zmiana ta dokonuje się na fundamencie arystotelesowsko-tomistycznych założeń antropologicznych, zaś istotą szczególnego ujęcia Las Casasa było konsekwentne rozpatrywanie człowieka jako istoty społecznej, przez tę społeczność w znacznym stopniu determinowanej. W rezultacie Las

Casas zdolny był, w połowie XVI wieku, sformułować rewolucyjne wówczas żądanie autonomii politycznej wspólnot rdzennych Ameryki.

Myśli Forneta-Betancourta poświęciłam osobny artykuł: *Od wyzwolenia do międzykulturowości i z powrotem, ale już gdzie indziej. Filozofia Raúla Forneta-Betancourta jako projekt dla „naszych czasów”*, „Konteksty. Polska sztuka ludowa” 2020, nr 4 (331), s. 198-196.

Perspektywą filozofii międzykulturowej naznaczona była również moja pierwsza „przymiarka”, bardzo jeszcze niedojrzała, do tematu Kartezjusza i Kanibali. Pomysł na te badania zrodził się w trakcie jednej z dyskusji na seminarium EIFI, której pokłosiem był artykuł *We could be cannibals after all. Descartes and his history of the self-discovery*, „Philosophical Polylogue” 2020, vol. 2, s. 28-39. W załączkowej i niedoskonałej formie przedstawiam tam idee, które zostały przez mnie rozwinięte i znacznie przeformułowane w monografii.

Moja współpraca z Loreną Zuchel zaowocowała również pobytem badawczym w Universidad Tecnica Federico Santa Maria, Valparaiso, Chile (25.06.2018-08.07.2018), w ramach którego m.in. przedstawiłam referat *Bartolomé de Las Casas y los limites de la abstractividad* oraz *Paul Vladimiri y los derechos de las naciones*. Zebrane wówczas materiały oraz zarysowane w rozmowach perspektywy interpretacji wczesnych wyobrażeń Nowego Świata w istotny sposób wykorzystałam w monografii *Kartezjusz i Kanibale* w częściach dotyczących recepcji Ameryki w kulturze europejskiej.

Rozdział pierwszy monografii w znacznej mierze powstał dzięki stypendium Ibero-Amerikanisches Institut w Berlinie, gdzie w 2018 roku realizowałam projekt *¿Filosofía y universalidad? Las propuestas metodológicas desde América Latina para la filosofía mundial*, 10.08.2018-10.09.2018. Poświęcony był on wybranym metodologiom: Dussela, Mignolo oraz Forneta-Betancourta. Poza pierwszym rozdziałem monografii dzięki badaniom zrealizowanym w Berlinie napisałam również artykuły: *Hermeneutyka pluritopiczna Waltera Mignolo a historia filozofii europejskiej*, w: *Toposy (w) filozofii. Filozofia i jej miejsce w doświadczeniu kulturowym*, pod red. M. Moźniczka, M. Perek, Częstochowa 2018, s. 423-438; oraz *¿Enactivismo y solidaridad? Algunas reflexiones en torno a la interculturalidad como liberación*, „Annales UMCS”, Sectio I, 2018, vol. XLIII, 2, s. 27-39.

Poza wątkiem międzykulturowym, w ciągu ostatnich lat koncentrowałam się na historii filozofii wczesnonowożytnej, publikując m.in. artykuły o Pascalu (*Spojrzyć poza*

*horyzont. Pascal i problem perspektywy*, „Filo-sofija” 2012, R. XII, nr 17, s. 65-74), Michelu de Montaigne (*The Order of Body. The Embodied Subjectivity as a Quasi-Universal Foundation of Dialogue?*, “Dialogue and Universalism” 2019, no. 3, s. 57-70; *Jak się filozofuje z siodła? Przypadek Michela de Montaigne’a*, „Zoophilologica. Polish Journal for Animal Studies” 2020, t. 6, nr 6, s. 63-76) czy Giovannim Pico della Mirandoli (*Relacja między filozofią a retoryką w koncepcji Giovanniego Pico della Mirandoli*, „Ruch Filozoficzny” 2022, LXXXII, nr 1, s. 7-24, w druku).

Kontynuuję również badania zapoczątkowane na najwcześniejszym etapie mojej pracy zawodowej, dotyczące literatury i filozofii hiszpańskiej i latynoamerykańskiej. Dotyczy to zwłaszcza twórczości Julio Cortazara (m.in. przetłumaczyłam jego wykłady *O literaturze. Wykłady w Berkeley, 1980*, Gdańsk 2016; powróciłam też do analizy jego prozy w artykule *Kot Cortazara. Literatura jako teoria krytyczna*, w: *Książka dla Julia. Cortázar po latach*, pod red. W. Szukała, P. Tomczak, J. Wachowska, Poznań: UAM 2019, s. 61-82). Podobnie ważny pozostaje dla mnie *Don Kichot* i filozoficzna recepcja powieści (np. *Don Kichot czy Robinson? Spór o model nowoczesności*, w: *Wieczna krucjata. Szkice o Don Kichocie*, pod red. W. Charchalisa, A. Żychlińskiego, Poznań 2016, ISBN 978-83-232-3115-8, s. 111-128; wystąpienie *O tym, jak Monsieur Descartes wyzwiał Don Kichota na pojedynek i jak sromotnie przegrał, własną bronią pokonany*, „Dziedzictwo Don Kichota”, 13-16.06.2022, Kraków, UJ – na zaproszenie organizatorów).

## **6. Informacja o osiągnięciach dydaktycznych, organizacyjnych oraz popularyzujących naukę lub sztukę.**

a) Dydaktyka: Od 2005 roku, jako pracowniczka naukowo-dydaktyczna Instytutu Filozofii Uniwersytetu Gdańskiego, prowadziłam różnorodne zajęcia, dedykowane niejednorodnej grupie studentów. Bezsprzecznie najważniejsze są dla mnie zajęcia (wykład i ćwiczenia) z „Historii filozofii nowożytnej” przeznaczone dla studentów kierunku Filozofia, Licencjackie, oraz konwersatorium z zagadnień szczegółowych historii filozofii nowożytnej dla studentów studiów magisterskich. Zajęcia te, po pierwsze, są dla mnie impulsem do nieustannego pogłębiania wiedzy z tego zakresu, ale też, po drugie, dzięki dyskusji ze studentami mogę, a nawet niejednokrotnie muszę poszukiwać wciąż nowych sposobów zarówno interpretacji, jak i przedstawiania treści. Doświadczenie to uważam za niezmiernie ważne z tego powodu, że uczy mnie takiego prowadzenia wywodu, bym nie tylko ja – jako autorka – była z tego





zadowolona, ale i potencjalny czytelnik mógł czerpać przyjemność z lektury. Prowadzony przeze mnie kurs historii nowożytnej uzyskuje zarówno dobre oceny od studentów, jak i przedstawicieli komisji akredytacyjnej.

W ramach obowiązków dydaktycznych prowadziłam również inne zajęcia dla studentów kierunku Filozofia, np. konwersatorium „Współczesne zagadnienia filozofii kultury”, fakultet „Historia filozofii hiszpańskiej”, seminarium licencjackie. Pod moim kierunkiem powstało 9 prac licencjackich, byłam też recenzentką prac licencjackich i magisterskich. Jestem również promotorem pomocniczym w przewodzie doktorskim mgr Krystyny Bembenek.

Szczególnej gratyfikacji dostarczają zajęcia z historii filozofii prowadzone na innych kierunkach (historii, filologiach). Gdy studenci, niemający wcześniej żadnego kontaktu z filozofią, po ukończonym kursie mówią lub piszą, że oto otworzyła się przed nimi nowa dziedzina, a nowe książki filozoficzne już są czytane, jest to dla mnie najlepszą możliwą nagrodą.

b) Organizacja: Jestem aktywną uczestniczką życia Instytutu Filozofii. Po uzyskaniu stopnia doktora współorganizowałam następujące konferencje:

- Tożsamość narracyjna. Filozofia wobec problemu podmiotowości, 23-24.10.2015, Gdańsk, IFSiD UG.

- PHENOMENOLOGY OF SOLIDARITY: COMMUNITY, PRACTICE, AND POLITICS  
16th Annual Conference of the Nordic Society for Phenomenology, 19–21 kwietnia 2018, 19-21.04.2018, ECS, IFSiD UG.

- Koń-człowiek. Interakcje, 20-21.09.2018, IFSiD UG.

- Camino znaczy droga. I Ogólnopolska Konferencja Hiszpańskiej Myśli Filozoficzno-religijnej, Gdańsk 09.10.2021, IF UG, GSD .

Dwukrotnie uczestniczyłam w pracach komisji rekrutacyjnej; od zeszłego roku jestem koordynatorką programu Erasmus w Instytucie Filozofii.

c) Popularyzacja:

Dla młodzieży szkolnej: od 2006 roku jestem członkinią Komitetu Okręgowego Olimpiady Filozoficznej w Gdańsku. Aktywnie uczestniczę w każdym etapie prac: od sprawdzania prac szkolnych, przez przeprowadzanie egzaminu na etapie okręgowym, wizyty w szkołach na zaproszenie nauczycieli w celu przeprowadzania dodatkowych zajęć z filozofii dla olimpijczyków. Ponadto corocznie organizujemy „próbny finał” dla osób z okręgu, które zakwalifikowały się do finału. Uczestniczę również w corocznych Warsztatach




Filozoficznych, organizowanych przez Instytut, przeprowadzając zajęcia dla licealistów. Ponadto jako wykonawca realizowałam zajęcia w szkołach w ramach programów: 1. Projekt rozwojowy **W szkole Sokratesa**, realizowany w ramach Programu Operacyjnego Wiedza Edukacja Rozwój Działanie. Projekt był realizowany przez Uniwersytet Gdański w ramach programu POWER (instytucja pośrednicząca: Narodowe Centrum Badań i Rozwoju), dofinansowany z Funduszy Europejskich, 2. Projekt **Pomorska Akademia Kompetencji Społecznych**, współfinansowany ze środków Unii Europejskiej w ramach Programu Operacyjnego Wiedza Edukacja Rozwój.

Dla seniorów: w latach 2012-2016 prowadziłam zajęcia z Podstaw filozofii dla Uniwersytetu Trzeciego Wieku w Gdańsku.

Dla szerokiej publiczności: biorę udział w wykładach i warsztatach w ramach projektu Fundacji Vademecum „Wszystko jest filozofią” (np. *Ciemna strona nowoczesności – o latynoamerykańskiej filozofii wyzwolenia*, 2017; *Szukanie barbarzyńcy. Kołakowski, Europa, wartości*, 2018; *Filozofia międzykulturowa i filozofia andyjska w ujęciu Josefa Estermana*, 2021); publikowałam filozoficzne recenzje filmów w czasopiśmie „Filozofuj”.

Za szczególnie uważne w zakresie popularyzacji uważam pracę translatorską. Poza tłumaczeniem *Dysputy w Valladolid* (nominacja do Gdyńskiej Nagrody Literackiej w kategorii tłumaczenia, nagroda „Literatury na świecie”) przekładałam teksty Julio Cortazara, esej Miguela de Unamuno *O szachach* (w: *Opowiadania dla Carlosa*) czy tekst S. Castro-Gómez, *Co zrobić z zachodnimi uniwersalizmami? Rozważania wokół zwrotu dekolonialnego*, „Konteksty. Polska sztuka ludowa” 2020, nr 4 (331), s. 31-40.

7. Oprócz kwestii wymienionych w pkt. 1-6, wnioskodawca może podać inne informacje, ważne z jego punktu widzenia, dotyczące jego kariery zawodowej.

  
(podpis wnioskodawcy)