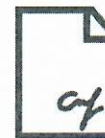


Andrzej Leder
IFiS PAN
aleder@ifispan.edu.pl



PODPIS ZAUFANY
ANDRZEJ
LEDER
17.03.2023 12:10:27 [GMT+1]
Dokument podpisany elektronicznie
podpisem zaufanym

Ocena dorobku dr Iwony Krupeckiej, przygotowana w ramach przewodu habilitacyjnego.

Przedstawiony mi do oceny dorobek dr Iwony Krupeckiej składa się z dwóch opublikowanych monografii, tłumaczenia z obszernym wstępem habilitantki, piętnastu artykułów oraz dziewięciu rozdziałów w pracach zbiorowych, uzupełniony jest też interesującym autoreferatem.

Dorobek ten uderza od razu jedną istotną cechą. Ogromna większość prac poświęcona jest myśli i filozofii kręgu iberyjskiego, hispanojęzycznego. Już to samo w sobie jest istotne; w Polsce filozofia hispanojęzyczna jest wprawdzie znana – wystarczy przykład Ortegi y Gasset czy Unamuno – ale słabo i wrywkowo. W szczególności zaś współczesna myśl dekolonialna, charakterystyczna dla krajów Ameryki Łacińskiej, pozostaje *terra incognita* dla większości filozofów i historyków idei, poza tymi, którzy teorią postkolonialną (dekolonialną ?) po prostu się zajmują. Jednak książka Iwony Krupeckiej, przedstawiona jako główne dzieło w przewodzie habilitacyjnym, *Kartezjusz i Kanibale*, jest czymś więcej niż tylko przedstawieniem pewnego niezbyt dobrze znanego w Polsce obszaru myśli współczesnej. Z jednej strony operuje w sferze tekstów związanych z historią kolonialnej ekspansji w Ameryce, z drugiej rozpatruje związek myśli Descartesa z tym kontekstem, starając się pokazać, jak *ego cogito* warunkuje podbój. Praca zaś *Don Kichote w krainie filozofów* zadaje pytania o możliwość uniwersalizacji problemów „myśli hiszpańskiej”. Z punktu widzenia filozoficznego najciekawszy wydaje się ów związek pomiędzy specyfiką historii myśli związanej z hispanojęzycznym kręgiem kulturowym a tą częścią tradycji filozoficznej, która zajmuje pozycję hegemoniczną w Europie i w świecie.

Kartezjusz i Kanibale.

Książka *Kartezjusz i Kanibale* podejmuje problem związku filozofii Descartesa z charakterystycznymi dla jego czasu dyskusjami związanymi z „odkryciem” Ameryki. Szerzej jednak, jest to próba, po pierwsze, powiązania kryzysu epistemologicznego, charakterystycznego dla renesansu, z pojawieniem się wśród Europejczyków świadomości istnienia zupełnie innych ludzi, zanurzonych w innych imaginariach i żyjących w zupełnie inny sposób, a po drugie, pokazania kartezjańskiego sposobu wyjścia z tego kryzysu jako swoistej „ucieczki do przodu” z przestrzeni relatywizmu i sceptycyzmu, charakterystycznej dla etapu refleksji reprezentowanej przez Montaigne’a.

W pierwszym rozdziale autorka stawia kwestię obecności Nowego Świata w pismach Descartesa. Odnajduje ją w figurze Kanibala, „osadzając ją w dramatycznym kontekście niemożności rozstrzygnięcia o ‘prawdziwości’ norm i przekonań dotyczących właściwego działania” [17], jak o tym pisze. W tym widzi przesłankę, która pchnęła Descartesa do zwrócenia się ku własnej subiektywności, w której znalezione miało zostać źródło prawdy. Następnie wprowadza całą plejadę myślicieli teorii dekolonialnej, przede wszystkim Enrique Dussela, Edmundo O’Gormana, Santiago Castro-Gomeza. W ich interpretacji *ego cogito* to *ego conquisto*; podmiot wyzbyty wszystkich cech „lokalnych” staje się podmiotem dominującym, uniwersalizującym swoją racjonalność i z tego tytułu roszcującym sobie prawo do dominacji.

Iwona Krupecka, dając wyraz zrozumienia dla intencji „filozofii wyzwolenia”, stającej po stronie słabszych, postuluje jednak pewne niuansowanie tej krytyki. Po pierwsze, przez wzgląd na że „relacja między procesem historycznym [...] a tym z poziomu pojęć i idei z pewnością nie ma charakteru jednoznacznego.” [22] Po drugie, kartezyjskie *ego* winno być raczej rozumiane nie jako *ego conquisto* Dussela, lecz „ja’ ocalone z pożogi” [29], jaką dla Europy był okres XV, XVI i XVII wieku. Dodabym, że jedno drugiego nie wyklucza: ocalawszy, podmiot europejski mógł swojemu traumatycznemu doświadczeniu poddać cały dostępny świat. Zauważył to zresztą już cytowany przez habilitantkę Jan Kieniewicz (ale też Stephen Greenblatt), który w hiszpańskiej konkwiście widział przedłużenie praktyk rekonkwisty.

Niemniej, „odkrycie” Ameryki mogło stanowić dla ówczesnych myślicieli wyzwanie w trzech wymiarach: zaufania do świadectwa aktualnego, stojącego w opozycji do autorytetów, czyli problem empirii, zapośredniczenia świadectw i kontekstu w którym są czytane, czyli problem krytycznej lektury i wreszcie wymiar pytania o uniwersalność natury ludzkiej, czyli problem warunku przynależności do gatunku ludzkiego mieszkańców najeżdżanych terytoriów.

W rozdziale drugim autorka rozprawy rekonstruuje z pasją historyka idei kontekst intertekstualny w którym ujęte zostało doświadczenie Nowego Świata. Pokazuje tradycję średniowiecza, jego różnych odcieni intelektualnych, wycieczki ku autorytetom starożytnych, renesansowe interesy polityczne, jak choćby te zapisane w rycinie Johanna Stradanusa, od omówienia której rozpoczyna się rozdział, a wiodące ku florenckiej rodzinie Medicich, portugalskie praktyki podboju, wypróbowane podczas najazdu na zachodnią Afrykę, czy wpływ relacji Marco Polo o granicach wpływów Wielkiego Chana, nie sięgających wysp na wschodzie Azji, która mogła spowodować, że właśnie tam chciał dotrzeć Kolumb... Wyłania się też zakorzeniony jeszcze w pismach Izydora z Sewilli obraz jednookich i psiogłowych kanibali, o których żeglarz pisał w swoim dzienniku. Biorąc z dobrą monetą opowieści pierwszych mieszkańców wysp o ich złowrogich sąsiadach.

W przytoczonych z ogromną erudycją źródłach zderzają się obrazy rdzennych Amerykanów już to jako niewinnych i łagodnych, już to nieźle uzbrojonych, a więc bardziej cywilizowanych [51] wreszcie, w różnych relacjach, w szczególności tej Petera Martyra, jako pożeraczy ludzkiego mięsa. Intelektualna praca, którą te sprzeczności uruchamiały, prowadziła do pojawienia się koncepcji mieszkańców Indii Zachodnich

jako nie-ludzi, ludzi nie ewoluowanych, podatnych na niewolnictwo. Autorka przeprowadza tutaj ciekawą dyskusję kwestii uprawomocnienia, które pozwalało najeźdźcom „od razu” myśleć o autochtonach jako przyszłych niewolnikach. Nie rozstrzygnięta pozostaje dyskusja, w jakim stopniu chodziło tu o kontynuację praktyk rekonkwisty, w jakim – o naśladowanie tych wypracowanych przez Portugalczyków w Afryce, a w jakim – zgodnie z sugestią Delumeau - o przeniesienie w dobie rodzącego się kapitalizmu okrucieństwa europejskich możnych wobec ich własnych warstw ludowych na ludy zza morza? Ta hipoteza potwierdzałaby uwagę o potencjalnie „post-traumatycznym” charakterze europejskiego najazdu.

Habilitantka pokazuje też obecność sporu o nowe doświadczenie, obecne w analizowanych relacjach. Czy Ameryka może być kontynentem, nieznanym starożytnym autorom ani Biblii? Czy też jest jednak jakimś skrajem Azji? Ten dylemat dotyczy poznawczego problemu prymatu „nowych nauk” bądź autorytetu. Nowe nauki – tak doświadczenie nie znajdujące potwierdzenia w źródłach, jak przede wszystkim nauki matematyczne, pozwalające posługiwać się przyrządami nawigacyjnymi, obliczać trajektorie gwiazd i pocisków artyleryjskich, opierały się na podkreślanym przez Blumenberga „dowartościowaniu nowości jako takiej” [87].

Rozdział trzeci to szczegółowa dyskusja problemu przynależności „barbarzyńców” do ludzkiej wspólnoty. Ponownie, w niezwykle erudycyjnym wywodzie, rozwikłującym intertekstualne związki i zawężenia, autorka pracy odnajduje tropy określające najważniejsze stanowiska w tym sporze. Od znajomości pisma, przez zdolność do samoopanowania - warunek wolności - po skłonność do okrucieństwa, rozumienie barbarzyństwa zawsze wprzęgnięte jest w walkę o status rdzennych mieszkańców nowoodkrytych ziem. Szczegółowo opisany jest spór Juana Ginesa Sepulvedy, humanisty, z Bartolomeo Las Casasem, zakonikiem, w czym znajduje myślowy wpływ, jaki na habilitantkę wywarło tłumaczenie *Dysputy z Valladolid*. Sepulveda łączy barbarzyństwo z brakiem kultury, w zasadzie europejskiej, Las Casas – przyjmuje pluralizm kultur, zaś barbarzyństwem jest dla niego skłonność do okrucieństwa.

Habilitantka delikatnie ujawnia tutaj swoje sympatie, pisząc na przykład o dyskursie Sepulvedy: „sednem argumentacji, nareszcie obnażonym, jest przewaga militarna [...] a zwycięzca dyktuje wszystkie warunki, również warunki możliwości przynależności do gatunku ludzkiego” [117]. Las Casas natomiast odrzuca Arystotelesa uzasadnienie niewolnictwa, odnajdując dla wszystkich ludzi przykazanie miłości. Ciekawie jawi się tu przedstawienie Las Casasa nie tyle jako prekursora relatywizmu, lecz raczej uniwersalizmu kontekstualnego, które to pojęcie wydaje się odgrywać istotną rolę dla całego projektu Iwony Krupeckiej.

Inwersja barbarzyństwa, dokonana przez Las Casasa, odnaleziona być może w esejach Montaigne’a, inspirowanych pismami Jeana de Léry. Wydaje się jednak, że Montaigne, pozbawiony uniwersalizującej wiary Las Casasa w chrześcijańskie przykazanie miłości, bliżej jest relatywizmu kulturowego, z uniwersalizującym akcentem na naturę „czującego ciała”, akcentem pozwalającym jako barbarzyńskie traktować wszelkie okrucieństwo. Montaigne jawi się tu jako prekursor Adorna, z jego

znaną frazą: „Potrzeba ekspresji cierpienia jest warunkiem wszelkiej prawdy. Bowiem cierpienie jest obiektywnością, która ciąży na podmiocie; [...]”¹

W rozdziale czwartym omówione są dwie rewolucje naukowe, które zrodziły się z zakwestionowania roli autorytetów w poznawaniu. Z jednej strony empiryzm Rogera Bacona, z drugiej racjonalizm Descartesa. Szczegółowo omówione jest intelektualne tło tych zmian – przede wszystkim „impuls matematyzacji” w XV wieku, neo-stoicki ideał panowania, z panowaniem nad warunkami doświadczenia w badaniach, a równolegle krytyczna recepcja tekstów w humanistyce, z zakwestionowaniem donacji Konstantyna przez Lorenzo Vallę. W tym kontekście autorka rozprawy pokazuje ewolucję argumentów dotyczących Nowego Świata, od wpisywania w schemat reprezentowania odziedziczony po starożytności – Pliniusza – przez ekspozycję różnic, w dawnych schematach się nie mieszczących oraz krytyczną dyskusję innych relacji, po taką wypowiedź w której „historyk zajmuje pozornie neutralny punkt widzenia, pozycję wyróżnioną, z której może dokonywać selekcji danych...” [170] a którą to pozycję zajmuje Gonzalo Fernandez de Oviedo. Jednocześnie stricte filozoficzny wywód pozwala jej pokazać, za Foucault’em, jak zmiana modelu odwzorowania z tego opartego na podobieństwie na ten, którego sednem była reprezentacja, zmusił myślicieli epoki do rozwiązania zagadki: jeśli nie podobieństwo, to co łączy rzecz z reprezentacją ?

Droga do klasycznych odpowiedzi wiedzie przez sygnalizowany już sceptycyzm Montaigne’a. Jego szkic prowadzi do ostatniego, piątego rozdziału pracy. Początkowo odnajdujemy w nim wytłumaczenie zwrotu subiektywistycznego, obecnego już u autora *Prób*. Ten zwrot zmusza do zajęcia się źródłami błędu, tkwiącymi w poznającym umyśle. Ponownie, z wielką erudycją historyczki idei Iwona Krupecka pokazuje „genealogię” Baconowskiej „Wielkiej Odnowy”, jej zadłużenie w myśli Montaigne’a i pomysł na to, jak wybrnąć ze sceptycyzmu - „indukcję eliminacyjną”, prekursorkę Popperowskiej „falsyfikacji”. Skądinąd niezwykle ciekawy dziś jest Baconowski postulat myślenia „jak gdyby przy pomocy maszyn” [211].

Ukoronowaniem całego wywodu jest jednak analiza Kartezjanizmu. Ekspozycja tezy o „naturalnym świetle rozumu”, które nierozproszone daje gwarancje nieomyślności, prześledzenie trudnej drogi, która Descartesa do jego filozofii doprowadziła, dyskusja źródeł „metodologicznego wątpienia” – ze sporem pomiędzy epistemologiczną jego interpretacją u Gaukrogera i egzystencjalną niemalże u Lefebvre’a i Popkina – wreszcie rekonstrukcja zwrotu ku ja, jako paradoksalnie jedynemu źródłu uniwersalności, z tezą o zakotwiczeniu teże w idei Boga, wszystko to pozwala na doprowadzenie do wniosku: „Rozwiązanie Kartezjusza jest bardzo dobrze znane: wiąże on postulatywnie neutralne kulturowo *cogito* z wyraźnie kulturowo zdefiniowanym Bogiem, który dopiero zagwarantuje moc zasadzie oczywistości” [239]. Do tej kwestii wrócę w swoich uwagach krytycznych.

Ostatnie strony rozdziału poświęcone są wpływowi, jaki na Descartesa mogła mieć edukacja w jezuickim Kolegium La Flèche, będącym przecież „kuźnią kadr” dla kolonialnej ekspansji Europejczyków. Konkluzja mówi jednak o wyłonieniu w hiperboli

¹ Theodor W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. Krystyna Krzemień, Warszawa 1986, s. 28

cogito podmiotu poza umiejscowieniem. W zakończeniu zaś Iwona Krupecka pokazuje, jak ów gest „nieumiejscowienia” łączy się z projektem uniwersalizmu kolonialnego, uniwersalizmu podboju.

Potoczysty i erudycyjny wywód autorki rozprawy budzi jednak pewne wątpliwości. Na najbardziej ogólnym poziomie powiedziałbym, że w pracy występuje pewne przesunięcie środka ciężkości – bardzo rozbudowanej części rekonstrukcyjnej, odtwarzającej historię wyłonienia się stanowisk nowożytnych w sporach o „kanibali”, nie towarzyszy równie wyczerpująca praca analityczna, pokazująca związek pomiędzy konstrukcją kartezyjską a poszczególnymi stanowiskami w sporze o prawomocność kolonizacji. Mamy więc szczegółową i szeroko zakreśloną „genealogię” sytuacji i stanowiska Kartezjusza, w tym momencie wywód jakby się urywa. Można powiedzieć, że temperament historyczki idei wzięły górę nad potrzebą *stricte* filozoficzną.

A jest to sprawa istotna. Szczególnie, jeśli chodzi o rekonstrukcję samego *ego cogito*. W zdaniu ją podsumowującym, powtórzę: „Rozwiązanie Kartezjusza jest bardzo dobrze znane: wiąże on postulatywnie neutralne *cogito* z wyraźnie kulturowo zdefiniowanym Bogiem, który dopiero zagwarantuje moc zasadzie oczywistości” [239] nie jest wspomniany niezwykle istotny krok rozumowania Descartesa. Pominięty zostaje w tej rekonstrukcji bowiem moment, wyraźny szczególnie w *Medytacjach...*, kiedy to już po wprowadzeniu hipotezy złego demona, pozwalającej zwątpić we wszelkie świadectwo zmysłów, filozof zwraca uwagę na sam akt wątplenia. To właśnie sam ten akt, uchwycony w akcie na niego zwróconym, choć już pozbawiony *sum*, jak zauważa Husserl w *Medytacjach Kartezyjskich*, staje się owym kamieniem węgielnym, na którym można zbudować wiedzę pewną. Zaś Derrida, w eseju *Cogito i historia szaleństwa*, na który Iwona Krupecka się zresztą powołuje, pisze: „uzyskanej w ten sposób pewności nie chroni jakieś zamknięcie szaleństwa, zostaje ona uzyskana i poręczona w nim samym. Pozostaje ważna, choćbym był szalony.” [96] Można dodać – choćbym operował w zupełnie innym imaginariu, wierzył w inne zaświaty i jadł inne dania, również sporządzone z ludzkiego mięsa. *Cogito* tak rozumiane broni się samo i nie wymaga żadnej legitymizacji, co najmniej dopóki pozostajemy w obrębie „metafizyki obecności”. Bóg nie jest owemu *cogito* w ogóle potrzebny.

Owszem, dalsze kroki Kartezyjskiego uzasadnienia pewności przechodzą przez pewność idei Boga - „naszego” Boga - jednak, jak niedługo później w historii filozofii się okaże, tej pewności nie da się utrzymać.

Potrzebowałbym więc analitycznego wywodu, podobnego fragmentu pokazującego związek Descartesa z Montaigne’em - który, dodam, wydaje mi się świetny – wiążącego poszczególne momenty Kartezyjskiej konstrukcji z argumentami kolonialnych najeźdźców. Ogólne stwierdzenie *ego cogito = ego conquisto* wydaje mi się tu dalece niewystarczające, podobnie jak argument, iż *ego* pozbawione cech partykularnych to *ego* najeźdźcy. Można by przecież argumentować, że tak jak u Bartolomeo Las Casasa w jego odprawie Arystotelesa wspólnota różnych ludzi zapewniona jest przez miłość Chrystusa, dla kartezyjanisty ta wspólnota mogłaby opierać się właśnie na geście zwrócenia ku własnej myśli, możliwym wszędzie i dla każdego,

chrześcijanina, szaleńca i kanibala. Byłaby to wspólnota uchwycenia tego, że „świadomość jest zawsze świadomością czegoś”, i że istotne tu nie jest to, „czego”, tylko to że „jest”. I wspólnota taka pozwalałaby na nowo zbudować uniwersalizm kontekstualny, w którym wspólnym rdzeniem byłoby tak rozumiane *cogito*, zaś to, co ujmowane różnicowałyby się, w zależności od miejsca i czasu.

Rozszerzenie analizy filozoficznej mogłoby więc mieć jeszcze jedną konsekwencję. Pozwalałoby na dyskusję kwestii stosunku do uniwersalizmu filozofii, w kontekście jego ostrej krytyki, przedstawionej przez filozofię dekolonialną. Choć bowiem habilitantka zaznacza, że jej stanowisko wyrasta z pewnej „niewygody”, związanej z ostrością opozycji dotyczącej myśli Descartesa [6], mam wrażenie, że ostatecznie niewystarczająco argumentuje na rzecz owej „drogi środka”, którą – jak rozumiem – postuluje. A byłoby warto. Nawet bowiem jeśli przyjmiemy, że pełen uniwersalizm jest niemożliwy, a co więcej, często służy maskowaniu partykularnych interesów – krytyczne to stanowisko ma przecież długą tradycję, od de Maistre’a do Marksa – to sądzę, że trzeba zadać pytanie o prawomocność tej aspiracji filozoficznej, jaką jest do uniwersalności dążenie, poszukiwanie jej i projektowanie. Czy rzeczywiście stanowiska w sporach filozoficznych nie różnią się jednak stopniem ogólności, i czy abstrakcja przynosi tylko przemoc? A z drugiej strony, jakie są konsekwencje porzucenia „snu o języku uniwersalnym”? Myślę, że rezygnacja z „uniwersalistycznej” aspiracji powoduje to, że każdy dyskurs staje się po prostu dyskursem partykularnym, często tożsamościowym, żywiącym się żądaniem uznania przez inne dyskursy, głuchym na ich głos... Ostatecznie kryterium dostępu do „przestrzeni widzialności” ucieka wtedy ze sfery wspólnej racjonalności i staje się po prostu kryterium siły.

Podsumowując: książka napisana jest żywym językiem, spełnia jednocześnie wszelkie wymagania dotyczące prac naukowych, wprowadza czytelnika w obszar piśmiennictwa zwykle w Polsce nie czytanego, sięgając jednocześnie do źródeł obecnych w polskiej tradycji studiów nad historią kolonializmu. Wreszcie, co warto podkreślić, relacjonuje współczesne dyskusje, toczące się w obszarze studiów dekolonialnych, a także te, dotyczące recepcji klasyków myśli europejskiej, Descartesa czy Montaigne’a. W wypadku tego ostatniego brak mi wspomnienia wątku marrańskiego w biografii autora *Prób*, być może wpływającego na relatywistyczny stosunek do kultury hegemonicznej jego czasów. Jest to jednak uwaga poboczna.

Don Kichote w krainie filozofów

Praca doktorska Iwony Krupeckiej, wydana w prestiżowej serii monografii FNP, wpisuje się w linię określoną przez pracę nad myślą hispanojęzyczną i wprowadzanie jej w żywioł polszczyzny. Studiując tę rozprawę, poświęconą w dużej mierze myślicielom pokolenia '98, z których niektórzy co najmniej są w naszym kraju znani, nie mogłem powstrzymać się przed refleksjami na temat podobieństw, jakie ujawnia los społeczeństw – i literatur – krajów peryferyjnych. W szczególności, jeśli dotknięte są klątwą dawno przeszłej wielkości. Jeśli więc, cytując Christophera Britta Arredondo autorka przytacza tezę, iż: „Kichotyzm został przez badacza zdefiniowany jako, po

pierwsze, retoryczna strategia „zaprzeczenia upadku imperium Hiszpanii i afirmacji imperialnej natury hiszpańskiej tożsamości narodowej”, a po drugie – jako postawa intelektualna nazywana przez autora „nacjonalistycznym idealizmem heroicznym” [67], to analogia z rolą, którą pełni w kulturze polskiej romantyzm narzuca się z wielką siłą.

Zaczynając od pozycji literatury jako źródła myśli filozoficznej. Jak zauważyli badacze z Warszawskiej Szkoły Historyków Idei, przede wszystkim Jerzy Szacki, ponieważ w Polsce systematyczna filozofia nigdy nie była silnie reprezentowana, charakterystycznej dla Polski myśli szukać trzeba w dziełach literackich, w metafizyce organizującej światy Mickiewicza, Słowackiego, Norwida czy Krasińskiego. Podobieństwo jest tu uderzające.

Po drugie, swoisty antypozytywizm, czy antymaterializm myśli hiszpańskiego pokolenia '98, wreszcie wolincjonalizm, wszystko to wybrzmiewa w obu tych kulturach i nurtach. Xawery Pruszyński, intelektualista mało dzisiaj czytany, zwraca uwagę w swojej świetnej książce z 1937 roku o wojnie domowej, *W czerwonej Hiszpanii*, na jeszcze jedną analogię. Owa „abulia” społeczeństwa hiszpańskiego, tak męcząca dla twórców pokolenia '98, wiązała się z ówczesnym stosunkiem do własności elit tego narodu. Podobnie jak w Polsce, do końca lat 30 XX wieku majątek lokowany był raczej we własności ziemskiej (może tylko w Katalonii było inaczej), o wiele zaś rzadziej – w produkcji przemysłowej. To ziemia dawała prestiż i status, a z tym wiązała się dominacja kultury agrarnej.

Wreszcie próba uniwersalizacji dylematów Don Kichote'a, uczynienia ich egzemplifikacją powszechnego problemu człowieczeństwa, którym miałyby być rozpięcie na osi idealizm-realizm, przypomina „mesjanistyczne” przesłania, wybrzmiewające w kanonicznych tekstach kultury polskiej.

Książka *Don Kichote w krainie filozofów* spełnia więc nie tylko funkcję wprowadzenia w obszar myśli jednego z ważnych aktorów kultury europejskiej, ale zmusza do refleksji na temat wspólnych trajektorii losów myśli i społeczeństw pozornie bardzo od siebie oddalonych.

Wszystkie inne publikacje, artykuły, rozdziały w monografiach, oraz prace translatorskie, wpisują się w tak zarysowany projekt badawczy, przybliżający polskiemu czytelnikowi myśl hispanojęzyczną. Można mieć nadzieję, że habilitantce uda się poszerzyć zakres oddziaływania swojej refleksji w obiegu międzynarodowym.

Wartość dorobku doktor Iwony Krupeckiej oceniam wysoko. W szczególności uważam, że książka *Kartezjusz i Kanibale* spełnia wszystkie wymogi, jakie można stawiać pracy habilitacyjnej. Sądzę więc, że doktor Iwona Krupecka spełnia wszystkie warunki ustawowo wymagane, by ubiegać się o tytuł doktora habilitowanego w zakresie filozofii i wnioskuje o dopuszczenie jej do dalszych etapów przewodu.