

Jakub Dadlez

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

ORCID 0000-0003-1381-5965

Nowe drogi historii myślenia. Wokół książki Iwony Krupeckiej *Kartezjusz i Kanibale. Z historii jednej idei*

Artykuł recenzowany / Peer-reviewed article

Gdyby uznać dekonstrukcję za metodę lektury tekstów filozoficznych, to jej cechą specyficzną byłoby skupienie na krótkich fragmentach, a nawet pojedynczych zdaniach. I tak właśnie postąpiła Iwona Krupecka w książce *Kartezjusz i Kanibale. Z historii jednej idei* [9]. Wokół rzuconej, zdawałoby się, mimochodem wzmianki o Kanibalach autorka rozwinęła oryginalną interpretację myśli Kartezjusza. Nie jest to jednak odczytanie w stylu Jacques'a Derridy, bo zdanie z *Rozprawy o metodzie* posłużyło raczej jako pretekst, a nie jako punkt artykulacji, w którym system filozoficzny miałby się sam podważać. Nie taka jest tutaj stawka. Gdyby jednak uznać dekonstrukcję za pewną filozofię historii [cf. Dadlez], książka Krupeckiej okazałaby się już bardziej derridiańska. Ukazuje bowiem wczesnonowożytną mentalność poddawaną gwałtownym zmianom, skutkującym wykształceniem się struktur, w których pewne postawy, idee czy pojęcia zaczynają wyraźnie dominować.

Do dekonstrukcji nawiązuję nieprzypadkowo, ponieważ Krupecka rozwija swój wywód na teoretycznej podstawie wybranych francuskich filozofów powojennych. Ważnym punktem odniesienia są dla niej *Słowa i rzeczy* Michela Foucaulta, a także koncepcje Gilles'a Deleuze'a i Michela de Certeau. Twórczość Derridy nie odgrywa tu istotnej roli. Ponadto Krupecka opiera się na pracach Krzysztofa Pomiana i dziś już

chyba zapomnianej książki Barbary Skargi *Granice historyczności*. Zaczynam od tych spostrzeżeń, bo akademicka historia filozofii w Polsce i na świecie nie przerobiła wciąż, jak się zdaje, lekcji poststrukturalizmu: trudno odszukać genealogiczne, dekonstrukcyjne czy schizoanalityczne ujęcia klasycznych autorów i dzieł. Dlatego już na wstępie warto podkreślić: *Kartezjusz i Kanibale* to wartościowa próba nowej historii filozofii (albo, jak kto woli, historii idei, historii intelektualnej). Nawet jeśli – a może nawet tym bardziej – zastrzeżenia budzi dokonana w niej totalizacja dziejów.

Przezwrot kartezjański

Książka składa się z pięciu rozdziałów, każdy z nich opatrzony jest innym mottem z *Burzy* Williama Szekspira. Ten celny zabieg pozwala uchwycić motyw łączący odrębne części. A nie jest to rzecz oczywista, bo poza określeniem wspólnej epoki i ogólnego kontekstu – okoliczności poznania przez Europejczyków nowych lądów – istota wywodu łatwo umyka czytelniczce lub czytelnikowi. Zresztą taki jest chyba kłopot z dziełami erudycyjnymi, a właśnie ten epitet najlepiej charakteryzuje *Kartezjusza i Kanibali*. Erudycja polega przede wszystkim na uwzględnieniu wielu materiałów z epoki, do których dotarła Krupecka i które wyczerpująco opisała. Źródła służyły autorce do opisanego antropologicznych i epistemologicznych zawirowań, jakie pojawiły się w nowożytnej Europie przez styczność z rdzenną ludnością nowego kontynentu. W takiej atmosferze żył przecież Kartezjusz i choć jego idee szczególnie wyraźnie określiły podmiotowość człowieka nowej epoki, ich korzeni trzeba szukać, jak dowodzi autorka, w ekstremalnych doświadczeniach międzykulturowych.

W rozdziale pierwszym Krupecka przyjrzała się więc filozofowi, ale nie w tradycyjny sposób, czyli przez pryzmat jego dzieł i ewentualnie polemik z jemu współczesnymi. Skupiła się na Kartezjuszu oskarżonym przez filozofów postkolonialnych o przygotowanie intelektualnego gruntu (a w najlepszym razie wyartykułowanie powszechnych postaw) dla kolejnych wieków zbrodni w tak zwanym Nowym Świecie. Krupecka przytacza tezy Enrique Dussela czy Edmunda O’Gormana: pierwszy uważał, że *ego cogito* stanowi efekt poczucia dominacji, jakie rozbudziło się w Europejczykach po ekspansji na nowym kontynencie; ten drugi zaś pokazał, w jaki sposób Europejczycy wynaleźli dla siebie Amerykę, gdy wypełniali importowanymi ideami świat, który jawił im się pusty, wybrakowany. Autorka chyba słusznie dostrzega retoryczne wyolbrzymienia, wprowadzone na potrzeby wyzwolicielskiej opowieści dekolonizacyjnej. Przyjmuje zarazem hipotezę o bezpośrednich związkach kolonizacji i filozofii Kartezjusza. Nacisk kładzie przy tym na sytuację kryzysu, w jakim we wczesnej nowożytności znajdowała się Europa, a który pogłębił się przez odkrycie nieznanych dotąd lądów. Ów powszechny stan niepewności Krupecka wiąże z rozpalającymi się wówczas problemami świadectwa empirycznego, historyczności czy natury ludzkiej. W odpowiedzi powstała wizja wyabstrahowanej jednostkowej świadomości, wystarczająco uniwersalnej, by mogła ogarnąć i opanować świat. Myślący podmiot – uniezależniony od kontekstu – byłby więc warunkiem możliwości kolonializmu, choć zarazem ratunkiem dla chwiejącego się w posiadach świata w XVI i XVII wieku.

Rozdział drugi to rzetelna analiza wczesnokolonialnego dyskursu. Autorka komentuje teksty Marca Polo, Krzysztofa Kolumba, Ameriga Vespucciego, Petera Martyra

d'Anghiera, Pierre'a d'Ailly'ego czy Giovanniego Battisty Ramusia oraz – co szczególnie warte uwagi – ryciny i mapy z epoki. Opisuje, w jaki sposób nowożytni postrzegali nieznaną dotąd obszar. Otóż nakładali na nie matrycę erotyki i egzotyki, a rdzennych mieszkańców wtłaczali w strukturę podwojenia: z jednej strony „dzicy” byli niewinni i wolni, a z drugiej – lubieżni i okrutni. Refleksem tej wizji okazuje się imaginarium geograficzne i biologiczne. Cudowne tropiki ewokują bujność i obfitość aż do przesady – aż do anomalii, do wizji natury pełnej defektów, która wiąże się z tropikalnym klimatem, wyraźnie innym niż ten najlepszy, umiarkowany, czyli europejski. Jak zauważa autorka, przedstawienia kontynentu były możliwe tylko dzięki zataczającej coraz szersze kręgi matematyzacji nauk, w tym geografii. To ona pozwoliła wytyczyć ostre granice zgodnie z kolonialną ideologią i egzotyczno-erotycznymi fantazmatami.

Analizę dyskursu prezentuje także rozdział trzeci, w którym wracamy do filozofii. Tematem jest bowiem natura ludzka. Krupecka rozpoczyna od akademickiego kanonu, ale szybko przechodzi do debat o barbarzyńcach, jakie toczono jeszcze przed narodzinami Kartezjusza. Wpierw zatem czytamy o *Utopii* Tomasa Morusa jako dziełku, w którym skupiają się najważniejsze elementy dyskursu kolonialnego. Następnie podążamy za porównaniem trzech głównych aktorów rzeczony debaty, a więc Juana Ginésa de Sepúlvedy, Francisca de Vitorii oraz Bartolomé de Las Casasa. Zaproponowany układ pozwala prześledzić rozwój mentalności Europejczyków: od wizji niewolnictwa z natury, przez koncepcję niedojrzałej psychiki u rdzennych ludów, po relatywizm antropologiczny, który ujawnia się w „inwersji barbarzyństwa”, czyli uczynieniu z barbarzyńcy figury pozytywnej. Inwersja pojawia się również u Michela de Montaigne'a, który idąc krok dalej, postrzegał barbarzyństwo (w znaczeniu skłonności do okrucieństwa) jako cechę typową dla Europejczyków, w przeciwieństwie do barbarzyńców (pojmowanych jako bliżsi naturze tubylcy).

Analizą fragmentów *Prób* Montaigne'a kończy się także rozdział czwarty, powtarzający układ rozdziału trzeciego, choć z obszaru antropologii przechodzimy do epistemologii. Tym razem punkt odniesienia stanowi Roger Bacon, który przyczynił się do wspomnianej geometryzacji wiedzy, a także oparcia jej na empirii; wtórował mu – już spoza filozoficznego kanonu – Leonardo da Vinci. Obok matematyzacji fundamentem „(r)ewolucji” naukowej była historyczność, rozumiana jako badawczy imperatyw humanistów takich jak Lorenzo Valla. Ogółem przemiany te można sprowadzić do kryzysu dotychczasowych autorytetów, zarówno religijnych, jak i filozoficznych, a odkryciu Ameryki Krupecka nadaje celne miano „»pozytywnego wzmocnienia« tych tendencji” [160]. Tak wyglądało tło pierwszych europejskich opracowań historii nowego lądu, których autorami byli między innymi Gonzalo Fernandes Oviedo y Valdes, Francisco López de Gómara i Jean de Léry. Ich zestawienie prowadzi do domknięcia rozdziału przez analizę *Prób* Montaigne'a. Eseista zostaje przez Krupecką wyróżniony również jako epistemolog. To on ze szczególną mocą podkreślał „zmiennosc rzeczywistości, zapośredniczenie poznania, niestabilność podmiotu” [Krupecka 189], i to w ramach krytyki kolonizacji.

Dlaczego dwa kolejne rozdziały kończą się interpretacjami tego autora, chociaż książka dotyczy Kartezjusza? Nie powinno to dziwić: dla Kartezjusza Montaigne był głównym punktem odniesienia, inspiratorem i jednocześnie adwersarzem. Po streszczonych rozdziałach docieramy wreszcie, zataczając koło, właśnie do twórcy *Rozprawy*

o metodzie. Niemniej ostatni rozdział autorka przystępuje komentarzem do Francisa Bacona, innego ważnego czytelnika Montaigne'a. Dopiero po tym wstępie przystępuje do analizy pism samego Kartezjusza. A jest to analiza odświeżająca, gdyż dowodzi na przykład, że w związku z osobistym kryzysem niepewności Kartezjusz nie mógł napisać *Rozprawy...* inaczej niż w formie subiektywnej opowieści. Albo że w kształtowaniu się jego racjonalistycznych poglądów przemiany kulturowe i kwestia etnocentryzmu były nie mniej ważne niż poszukiwanie pewności i prawdy dla niej samej. Kartezjusz wypatrywał zatem uniwersalnego gruntu nie tylko dla wiedzy, ale i dla egzystencji, dążył do odzyskania równowagi po wstrząsach moralnych i poznawczych, które pojawiły się wraz z dobieciem do brzegu nowej dla Europejczyków ziemi. Jak czytamy w zakończeniu, „Kartezjusz świadomie formułował swoją filozofię w nowej perspektywie globalnej, której częścią były procesy związane z odkryciem i podbojem Ameryki” [Krupecka 254]. Zdaniem Krupeckiej *cogito* nie oddzieliłoby się od konkretnych warunków życia, gdyby nie spotkanie z Kanibalem – jego wyobrażoną figurą, skrojoną na miarę kolonialnej mentalności Starego Świata.

Tylko czy aby na pewno mamy w historii do czynienia z powszechnymi w danych epokach mentalnościami? I czy można mówić o rewolucji poznawczej, której Kartezjusz miałby być patronem?

Widmo totalizacji

Deklarowany cel Krupecka osiągnęła dość przekonująco: dowiodła, że myśl Kartezjusza rozwinęła się pod istotnym, choć nie wyłącznym, wpływem dyskursu kolonialnego. „Wprowadzenie tematu wielości i różnorodności »obyctajów« do dyskusji było istotnie związane z dyskursem »odkrycia« Ameryki, który to kontekst był dla myśli Kartezjusza jednym z zasadniczych, czego ukazanie było celem tej książki” [Krupecka 253]. Niezależnie jednak od tego, czy kluczowe dla Kartezjańskiego zwrotu antropologiczno-epistemologicznego było zetknięcie z Nowym Światem, czy raczej indywidualna fiksacja filozofa na prawdzie lub inne psychopatologie bądź też różne czynniki wewnątrz europejskie – książka *Kartezjusz i Kanibale* zdaje się opierać na wątpliwej wizji dziejów myślenia, mianowicie historii totalizującej. Totalizm nie polega w przypadku tej pracy na sprowadzeniu różnych epok i regionów świata do wszechobejmujących praw rozwoju, jak to czynił Hegel, ale na wyznaczaniu struktur społeczno-kulturowych, których historia wynika z ich całościowych przemian. Nie trzeba być heglistą, żeby dokonywać totalizacji. Można więc zadać pytanie, czy takie ujęcie nie prowadzi do paradoksalnej postawy „europocentrycznego antyeuropocentryzmu” [Wallerstein] – i do tej kontrowersji zamierzam się teraz odnieść.

Autorka wielokrotnie sięga po Foucaultowskie pojęcie *episteme*, oznaczające ogół schematów myślowych i poznawczych, które miałyby określać podmiotowość w danym czasie i miejscu. Przyjmuje też wnioski wysnute przez Foucaulta w *Słowach i rzeczach* na temat nowożytnej historii intelektualnej. Więcej nawet: Foucaultowskie oddzielenie słów od rzeczy, a wraz z tym powstanie sformalizowanej nauki, abstrahującej od codziennych doświadczeń, Krupecka uznaje za fakt. Wizja historycznych cięć między epokami pojawia się w *Kartezjuszu i Kanibalach* często, mowa jest między innymi o kulturze „dopiero uświadamiającej sobie zmienność i przenikanie się kultur”

[Krupecka 34], koncepcje zaś Bacona i Kartezjusza miałyby się sytuować „już po drugiej stronie filozoficznego Rubikonu – zwrotu subiektywistycznego” [202]. Napotykamy też stwierdzenia w rodzaju (tu inspirowane Skargą): „Dany przedmiot pojawić się bowiem może przecież (!) tylko w określonym polu epistemologicznym, które determinuje sposób zadawania o niego pytań, by ewentualnie, w miarę z konieczności wybiórczej recepcji, pole to modyfikować” [Krupecka 45]. Czy rzeczywiście? Czy historia aby na pewno toczy się na zasadzie rewolucji w strukturach mentalnych, a co za tym idzie – moralnych i poznawczych, które towarzyszą rewolucjom technologicznym, geopolitycznym i innym? Wedle przedstawionej wizji w konkretnych realiach jednostki, z ich habitusami i dyskursami, mają bardzo ograniczone pole manewru. W tym sensie Kartezjusz miałby być dzieckiem swoich czasów. Zresztą nie tylko on, również na przykład Kolumb, którego za wątpliwe moralnie poglądy nie powinniśmy oceniać według „dzisiejszych standardów” [Krupecka 68]. Podobnie de Vitoria, który co prawda dokonał „otwarcia horyzontu intelektualnego” w XVI-wiecznej Europie [Krupecka 123], lecz zapowiadając w ten sposób nadejście właściwego zwrotu.

Otóż podmiotowość tak nie działa, nie jest zarazem wytworem i niewolnikiem swojego czasu. Owszem, rodzi się i rozwija w danej epoce, jest zależna od zastanej rzeczywistości, ale nie jest całkowicie pozbawiona sprawstwa. Nie kto inny jak Foucault pokazywał, że jednostki potrafią – i powinny – kształtować się wbrew obowiązującym stosunkom władzy [Foucault]. Rzecz intrygująca, Krupecka sama przytacza wiele postaci, które nie pasują do zarysowanych przez nią całościowych obrazów. Zdaje się je traktować jako wyjątki od reguły albo raczej zwiastuny zmiany. Na czoło wysuwa się tu rzecz jasna Montaigne, który jest najlepszym dowodem na słabość historii totalizujących. Do autora *Prób* za chwilę wrócimy, tymczasem skierujmy uwagę na tezę o nowożytnym oderwaniu podmiotu od świata przez reprezentację. Zdaniem badaczki we wczesnej nowożytności myśli zostały potraktowane jako reprezentacje czy też przedstawienia, które zaczynają wystarczać same sobie; za sprawą Kartezjusza zjawiska i rzeczy jako takie zostały zredukowane do ledwie przedmiotów wiedzy ustawionego w centrum „ja”. Ale co, dajmy na to, z koncepcjami Pascala, jego pojęciami „serca” i „trzciny myślącej”? Dla Pascala umysł na pewno nie sprowadzał się do ciągu surowych przedstawień. Krupecka sama zresztą go przywołuje – czy *Myśli* stanowiłyby tylko mikrowyłam w panującej strukturze [39]? Większy jednak problem stanowi sam Kartezjusz: ponieważ myślenie to dlań nie tylko reprezentacja świata zewnętrznego (choć to z pewnością koncepcja Hobbesa czy Locke’a), który w związku z tym traci na znaczeniu na rzecz zuniwersalizowanego, „dumnego »ja«” [Krupecka 39]. Akurat życie umysłowe rozumiał Kartezjusz bardzo szeroko, włączał do niego wolę, wyobraźnię czy emocje, a ludzkie *ego* wcale nie było przezeń aż tak uwzniośnione. *Medytacje o pierwszej filozofii* kończy przecież zdanie: „należy przyznać, że życie ludzkie często w szczegółach podlega błędom i należy uznać słabość naszej natury” [Descartes 102].

Można by też wysunąć wątpliwości dotyczące paru szczegółów. Na przykład za dobrą monetę wzięto tezę o głębokiej zmianie umysłów po XV wieku, gdy odkryto *De rerum natura* Lukrecjusza [Krupecka 55, 95]. Tymczasem epikureizm był dobrze znany przed odkryciem Poggia Braccoliniego, głównie jako przedmiot krytyki, choć nieraz traktowany był jako źródło mądrości [cf. Robert]. Trudno tu mówić o epokowym

zwrocie intelektualnym. Nie do końca przekonujące wydaje się także ostre odróżnienie kolonialistów od średniowiecznych podróżników, którzy zdaniem autorki *Kartezjusza i Kanibali* nie brali „w posiadanie w imieniu Korony” [Krupecka 65]. Taką tezę warto by podeprzeć na przykład porównaniem nowożytnego kolonializmu z krucjatami. Mało wiarygodny jest również wybieg dotyczący ówczesnego stosunku do okrucieństw i śmierci: „To jednak kwestia osobna, należąca do historii uczuć” [68]. Zwłaszcza że ta rzekoma psychologiczna i moralna „zniczulica”¹ przez samą Krupecką jest wskazana jako jeden z warunków kolonizacji. Czy nie jest to zatem istotny element kontekstu, w którym autorka umieszcza Kartezjusza? Natomiast co do siły oddziaływania doświadczenia, jakim było odkrycie nowych ziem i ludów, to czy nie jest ona trochę przeszacowana? Przecież spotkań z innością czy obcością nie brakowało, opowieści o różnych światach były czymś powszechnym, a tradycja karnawału – zjawisko przez Krupecką pominięte² – wręcz wymuszała zerwanie z zastanym obrazem świata. Sama Europa była – można argumentować – wystarczająco heterogeniczna (co dostrzega i badaczka [245]), żeby pojawił się kartezjański racjonalizm.

Wreszcie przykład Montaigne’a. O ile przedstawione odczytania wybranych esejów są przekonujące i oryginalne, o tyle kilka kwestii budzi opór. Po pierwsze, niepokoi definicja natury jako materialności lub tego, co ziemskie, a zatem wyraźnie odróżnione od Boga [Krupecka 137]. Otóż w świetle całych *Prób* sprawa nie jest tak jednoznaczna, pojęcia natury i Boga wymagają zdecydowanie bardziej zniuansowanego ujęcia: natura Montaigne’a ma bardziej metafizyczny charakter, stosunek do Boga jest zaś niejednoznaczny. Inny problem dotyczy stosunku eseisty do rozumu, przez Krupecką sprowadzonego do funkcji poznawczych, podczas gdy w *Próbach* władze umysłu pozostają niedookreślone, co odzwierciedlają niespójne użycia różnych słów. Bez zachowania spójności przełożył je na polski Tadeusz Boy-Żeleński i niewykluczone, że w swojej interpretacji autorka wpadała w pułapki przekładu. Takie podejrzenie budzi użycie pewnego cytatu w omówieniu różnicy między poznającym podmiotem a przedmiotem poznania u Montaigne’a: „i sądzący podmiot, i sądzone przedmioty znajdują się w niustannej odmianie i ruchu”. W oryginale w ogóle nie padają słowa „podmiot” i „przedmiot”, lecz tylko *jugeant* i *jugé!* Być może ten drobny błąd każe zrewidować ogólniejszą tezę, że według Montaigne’a rzeczywistość zewnętrzna jest nam radykalnie niedostępna. „Rozwarstwienie” między podmiotem a światem, o którym pisze autorka, nabierze wówczas nieco innego charakteru, mniej jednoznacznego, i nie będzie świadectwem „nowożytnego zwrotu subiektywistycznego” [Krupecka 190].

Nowe drogi, nowe opisy

Przechodzimy tym samym od kwestii szczegółowych do ogólnej wizji dziejów zaprezentowanej przez Krupecką. Dekonstrukcja całości dokonuje się w pozornie nieistotnych momentach czy punktach. W ten sposób podważeniu ulega wizja dziejów podtrzymywana w *Kartezjuszu i Kanibalach*, ale zarazem w książce brakuje ujęcia historii jako

1 W odpowiedzi na sugestię o obojętnym stosunku do losu dzieci przypomnijmy treny Kochanowskiego. Ponadto cf. [Harvey].

2 Za to spostrzeżenie dziękuję dr. Cezaremu Rudnickiemu.

dekonstrukcji *in actu*. Autorka przyjmuje pojęcie *episteme*, opisuje powszechne struktury mentalne, by pokazać ostre cięcia w nowożytnej historii intelektualnej. Tymczasem gdyby obok Skargi, Pomiana czy Foucaulta ze *Słów i rzeczy* uwzględniła jeszcze Derridę, nie popadłaby w totalizację. W ostatecznym rozrachunku bowiem Krupecka potwierdza, że w Europie – niezależnie od źródeł tych zjawisk i od ich negatywnej strony – ukształtowały się indywidualizm i racjonalizm. Tylko w Europie była więc do pomyślenia nowoczesność, która przyniosła wiele zła, ale przyniosła także różne formy emancypacji, wzrost komfortu oraz długości życia, większą sprawczość jednostek, rozwój usług publicznych czy postęp w leczeniu chorób. A taki pogląd na dzieje myślenia można za Wallersteinem nazwać, choć paradoksalnie, europocentrycznym. Przedstawiona w monografii Krupeckiej historia idei Kanibala i jej związku z kolonialno-naukową mentalnością okazuje się wówczas, wbrew intencjom autorki, przedłużeniem tego, co krytykuje.

Jak zaradzić uwikłaniu w europocentryzm? Historia filozofii potrzebuje dziś mikrohistorycznego podejścia, raczej poszukiwań osobliwych przykładów niestałości w każdej epoce niż wyznaczania linii ciągłości dziejów. Takie ujęcie wymaga zbliżenia z historykami i antropologami, głębokiego zanurzenia myśli w świecie materii i dyskursów – co poniekąd Krupecka zrobiła, ale w imię totalizującej opowieści o przemianach nowożytnego świata. Taka narracja nie tylko nagina prawdę historii, ale też nie pozwala spojrzeć na nas samych jako na chwiejne podmioty w zawsze rozchwianej rzeczywistości. Wprowadza quasi-determinizm, który nie pozostawia miejsca na spotkanie z prawdziwą obcością, z czymś niespodziewanym, czego nie można nawet oczekiwać. A przecież odpowiedzialność, także za czyny przodków, możliwa jest tylko wtedy, gdy jednostki czy grupy nie są ledwie wypadkowymi różnych układów sił, lecz mogą też wykraczać poza dominujące schematy.

Czy taka była stawka dzieła Krupeckiej: historyczna odpowiedzialność? Czy może w *Kartezjuszu i Kanibalach* chodziło po prostu o historyczny opis nowożytnej filozofii z oryginalnej perspektywy? Jako opis, pomimo wszystkich mankamentów, łącznie z meandrycznym stylem wywodu, książka Iwony Krupeckiej to zdecydowanie udane i warte uwagi opracowanie. Jako historia filozofii również jest to przedsięwzięcie oryginalne, czerpiące z poststrukturalizmu oraz włączające do analizy szereg niefilozoficznych źródeł. Natomiast jako pewna wizja historii myślenia, a wraz z tym jako krytyka europejskiej pychy, choć słuszna i w wielu punktach trafna, pozostaje problematyczna. Przy czym problematyczność nie zniechęca do lektury, wręcz przeciwnie: takie właśnie teksty najlepiej służą myśleniu, w akademii i poza nią.

Lista prac cytowanych

- Dadlez, Jakub. "Jacques Derrida jako filozof historii – poróżnienie z Michelem Foucaultem". *Analiza i Egzystencja*, no. 60, 2022, pp. 95-112.
- Descartes, René. *Medytacje o pierwszej filozofii*. Translated by Stefan Swieżawski, et al., Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2001.
- Foucault, Michel. "Podmiot i władza". Translated by Jacek Zychowicz, *Lewą Nogą*, no. 9, 1998, pp. 174-192.
- Harvey, Katherine. "Medieval baby care". *Aeon.com*, 27 Feb. 2023, <https://aeon.co/essays/medieval-babycare-from-breastfeeding-to-developmental-toys>.
- Krupecka, Iwona. *Kartezjusz i Kanibale. Z historii jednej idei*. Słowo/obraz terytoria, 2021.
- Robert, Aurélien. "Epicure et les épicuriens au Moyen Âge". *Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies*, no. 21, 2013, pp. 3-46.
- Wallerstein, Immanuel. "Europocentryzm i jego wcielenia. Dylematy nauk społecznych". Translated by Adam Jelonek, *Lewą Nogą*, no. 15, 2003, pp. 120-137.

Abstrakt / Abstract

Jakub Dadlez

**Nowe drogi historii myślenia.
Wokół książki Iwony Krupeckiej
*Kartezjusz i Kanibale. Z historii
jednej idei***

Niniejszy artykuł odnosi się do szczegółowej treści książki *Kartezjusz i Kanibale* Iwony Krupeckiej, przede wszystkim jednak poddaje krytyce stojącą za tymi rozważaniami wizję historii myślenia. O ile należy docenić erudycję autorki, a także czerpanie z dziedzictwa poststrukturalizmu, o tyle wątpliwości budzi ujawniająca się co i raz totalizacja historii dziejów. Książkę w pierwszej części zreferowano, w drugiej sformułowano wobec niej zarzuty, w trzeciej zaś – i ostatniej – podsumowano analizy, wskazując na silne atuty i dużą wartość pracy Krupeckiej. **słowa kluczowe:** Kartezjusz, kanibalizm, postkolonializm, totalizacja historii

**New Ways of History of Thinking.
On Iwona Krupecka's *Kartezjusz
i Kanibale. Z historii jednej idei***

This article refers to the book *Kartezjusz i Kanibale* by Iwona Krupecka, but primarily, it criticizes the vision of the history of thinking found behind the author's reflections. While Krupecka's erudition is commendable, as is her drawing on the legacy of post-structuralism, the totalization of the story of history, revealed time and again, is questionable. The first part of the article reviews the book, the second formulates objections to it, and the third and final summarizes the analyses, pointing out the strengths and great value of Krupecka's work. **keywords:** Descartes, cannibalism, postcolonialism, totalising history