Dziekanat
Wydziału Filozofii i Socjologii
wpłynęło dn. 01.07.2014r.
podpis .....

Dr hab. Joanna Jurewicz, prof. UW

Recenzja dorobku i rozprawy habilitacyjnej pt. *Sens Ja. Koncepcja podmiotu w filozofii indyjskiej (sankhja-joga)*dr Marzenny Jakubczak

Dr Marzenna Jakubczak ukończyła studia filozoficzne w Instytucie Filozofii UW w 1992 r. W latach 1992-1998 była doktorantką w tymże Instytucie, w 1998 r. obroniła doktorat na podstawie rozprawy *Kategorie podmiotu i przedmiotuw ujęciu klasycznej jogi indyjskiej*.Obecnie pracuje na stanowisku adiunkta w Instytucie Filozofii i Socjologii na Uniwersytecie Pedagogicznym im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Jest beneficjentką pięciu grantów badawczych, uczestniczyła w czterech projektach badawczych, uczestniczyła z referatem w 25 konferencjach międzynarodowych i 22 ogólnopolskich, jest organizatorką kilku konferencji krajowych i międzynarodowych, ma na swoim koncie wykłady w zagranicznych uczelniach oraz działania na rzecz międzynarodowej współpracy badawczej. Jest członkinią pięciu towarzystw naukowych (międzynarodowych i krajowych), członkinią Rady Naukowej czasopisma internetowego „uniGender" oraz założycielką i redaktorką naczelną czasopisma filozoficznego „Argument: BiannualPhilosophicalJournal". Ma bogate doświadczenie w dydaktyce i popularyzacji nauki.

1. Ocena dorobku

Dorobek dr Marzenny Jakubczak jest bogaty i różnorodny. Spod jej pióra wyszły cztery monografie, ponad pięćdziesiąt artykułów, ponad dwadzieścia haseł w encyklopedii filozofii, jest redaktorką dwóch tomów oraz dwóch numerów czasopisma Argument: *BinnualPhilosophicalJournal*. Zakres jej zainteresowań jest szeroki, obejmuje bowiem filozofię Wschodu (przede wszystkim indyjską), filozofię porównawczą, estetykę oraz kulturową tożsamość płci.

Dwie wcześniejsze monografie Habilitantki, poprzedzające rozprawę habilitacyjną (*Sankhja i joga. Podstawy filozofii Patańdżalego*1999, *Poznanie wyzwalające. Filozofia jogi klasycznej*, 1999), wyznaczają oś badań filozoficzno-indologicznych, którą stanowi doktryna sankhji i jogi (SJ). Wokół tej osi koncentrują się liczne artykuły analizujące tę doktrynę, zarazem krystalizuje się jej porównawcza perspektywa badawcza, wyrażająca się w

ujmowaniu SJ na tle problematyki podejmowanej przez współczesny namysł europejski, przede wszystkim dotyczącej umysłu, relacji umysł-ciało, natury poznania itp. Bardzo wysoko oceniam wkład dr Jakubczak w tę dziedzinę, jakkolwiek w odniesieniu do różnych szczegółowych interpretacji chętnie bym z nią podjęła polemikę. Uważam bowiem, że poszukiwanie języka pozwalającego wprowadzić indyjską filozofię w obszar filozofowania zachodniego jest zadaniem koniecznym z wielu względów. Po pierwsze, w ten sposób filozofia Indii zostanie włączona w obieg myślenia europejskiego, dzięki czemu przełamane zostanie wciąż pokutujące w wielu ośrodkach zachodnich postkolonialne przekonanie, że prawdziwą filozofię uprawiają tylko spadkobiercy Platona i Arystotelesa. Po drugie, okaże się, że filozofia Indii ma wiele do zaproponowania współczesnej filozofii zachodniej właśnie z racji swego epistemologicznego nastawienia, z racji tego, że już przed wiekami na wiele sposobów formułowała problem umysłu i poznania, problem, który Zachód dopiero zaczyna dostrzegać. Zarazem przerzucanie intelektualnych mostów między obiema tradycjami myślowymi jest zadaniem bardzo trudnym i wymaga dużej odwagi badawczej, za co Habilitantce należy się uznanie. Świadomość trudności związanych z filozofią porównawczą oraz wielokulturowością znajduje wyraz w kilku artykułach samej Habilitantki (*Między tożsamością lokalną a globalną – rzecz o pluralizmie kultur i kulturze ogólnoludzkiej*, 2002, *Komparatystyka na gruncie filozofii Założenia, uprzedzenia i perspektywy*, 2013[1] oraz przekład artykułu Josepha Margolisa pt. *Relatywizm i względność kulturowa*, 2004[2]), natomiast efektem jej dążenia do przerzucania poznawczych mostów jest tom *Między wiarą a gnozą* (2003) wraz z obszernym *Wprowadzeniem* (współredagowany z dr hab. Małgorzatą Sacha-Piekło) przedstawiającym tradycje mistyczne w różnych kulturach, a także *Doświadczenie mistyczne w perspektywie genderstudies* (2001).

Za efekt takiego dążenia można uznać również artykuły *Przyroda w filozofii i kulturze Indii* (2011) i *Piękno w filozofii indyjskiej – refleksja nad zagadnieniem piękna na przestrzeni wieków w estetyce indyjskiej* (2013). Chciałabym tutaj podkreślić, że świadoma jestem toczącego się w łonie indologii sporu o charakter tej dziedziny humanistyki dotyczącego, najogólniej rzecz ujmując, sposobu przełamania nieusuwalnej (w moim przekonaniu) aporii polegającej na bezpośredniej obecności źródeł w badaniach z jednej strony i ujęć syntetycznych i ogólnych z drugiej. Pierwsza dyrektywa daje jako taką pewność prawidłowego odczytania danego aspektu kultury indyjskiej, nieuchronnie zamyka jednak w

[1] Do tego artykułu jeszcze wrócę w omówieniu rozprawy
[2] Habilitantka, zapewne omyłkowo, zalicza go do działu swojej bibliografii, w którym przedstawia oryginalne swoje prace, a nie do działu przekładów.

jej kręgu. Druga z kolei pozwala poza ten krąg wykroczyć i przenieść na grunt szerszych badań, ale obarczona jest – jak każde uogólnienie – mniejszą ścisłością i precyzją w odniesieniu do materiału źródłowego. W moim przekonaniu skazani jesteśmy na nieustanne manewrowanie w ramach tej aporii, starając się sprostać wymogom rzetelności i Habilitantka, w swych ogólnych ujęciach, na ogół się jej nie sprzeniewierza.

Kolejny krąg zainteresowań zainteresowań dr Marzenny Jakubczak to zagadnienia związane z ekologią i feminizmem wyrażające się w sztuce i filozofii. Zaliczyć tu można kilka artykułów dotyczących symboliki żywiołów, zwłaszcza dotyczących symboliki żywiołu ziemi, jak również ziemi oraz artykuły dotyczące relacji pomiędzy naturą, kobietą i boginią w debacie ekofeministycznej. Jako że nie jestem specjalistką w tej dziedzinie, mogę jedynie stwierdzić, że z dużym zainteresowaniem przeczytałam zwłaszcza *Żywioły-źródłowe motywy wyobraźni* (2000) oraz Natura i Bogini. *EkofeministycznarewizjamitówwedługmarijiGimbutas* (2012). Tutaj też należy wymienić współredagowany z Urszulą Chowaniec tom pt. Philosophy and Literature: Generation and Transformation in Gender andPostdependency Discourse (2012), wrazzewstępem*Conceptualizing Generation and transformation.*

Za fundamentalne dzieło dr Jakubczak popularyzujące naukę uważam jej monografię *Sankhja i joga.Podstawy filozofii Patańdżalego* wydane w serii PWN *Nauka dla wszystkich* (1999). Bardzo rzetelne i erudycyjne są także hasła encyklopedyczne, omawiające istotne dla filozofii indyjskiej pojęcia. Chcę podkreślić, że umiejętność popularyzowania trudnych zagadnień stanowi o jakości badacza i przyczynia się do wzrostu powszechnego oświecenia, co – jakkolwiek staroświecko by to brzmiało – ma niebagatelne znaczenie dla rozwoju społecznego.

2. Ocena rozprawy habilitacyjnej

Monografia dr Marzenny Jakubczak pt. *Sens Ja. Koncepcja podmiotu filozofii indyjskiej (sankhja-joga)* jest owocem wieloletnich studiów badaczki nad filozofią jednego z najważniejszych nurtów klasycznej filozofii indyjskiej. Stanowi ona próbę nie tylko całościowego ujęcia problematyki podmiotu podejmowanej przez sankhję i jogę (SJ), lecz również próbę ujęcia tej problematyki w języku pozwalającym na jej zrozumienie szerszemu gronu odbiorców.

Monografia składa się z czterech rozdziałów. W rozdziale pierwszym, „Metoda, zakres, problem", Autorka stawia pytania o możliwości i granice filozofii porównawczej. Następnie przedstawia rozwój nurtu SJ oraz problemy związane z badaniem tekstów tego nurtu. Na str. 84-84 formułuje cel badawczy rozprawy, jakim jest analiza „sensu Ja" na

płaszczyźnie semantycznej, ontologicznej i epistemicznej i perspektywę jego rozważań, jakim jest „konstruktywna interpretacja" (za K. C. Bhattacharyyą). W rozdziale drugim, „Nazywanie Ja" omawia zagadnienie podmiotowości w ujęciu SJ oraz sposoby językowego jej wyrazu. W rozdziale trzecim, „Poznawanie Ja", Autorka przedstawia powstawanie podmiotu ucieleśnionego, postulat realności i mnogości świadomości odcieleśnionej/wolnej (purusza) oraz interpretuje pojęcie idealnego ucieleśnionego podmiotu (*īśvara*). Rozdział czwarty, „Wyzwalanie się od Ja", omawia istotę procesu wyzwalania się od Ja, z uwzględnieniem roli działania w tym procesie.

Zanim przejdę do przedstawienia szczegółowych uwag dotyczących monografii, mam dwie uwagi natury ogólniejszej. Po pierwsze, brakuje rozdziału wprowadzającego ogólnie i zwięźle w metafizyczne założenia sankhji i jogi oraz wyjaśnione byłyby pewne jej aspekty, rozważane potem szczegółowo na kartach monografii, a także najważniejsze pojęcia, przede wszystkim *prakr□ti*, *puru□a*, *gu□a*, *kleśa*, *avidyā*. Pozwoliłoby to Autorce zbudować podstawowy fundament myślowy, na którym mogłaby bezpiecznie kontynuować szczegółowe rozważania. Bez niego czytelnik, nawet znający SJ, gubi się co do sensu całego światopoglądu, nie nadąża za poszczególnymi wyliczeniami cech i ma problem ze zrozumieniem spójności i całościowego zamierzenia twórców SJ.

Po drugie, nie jest dla mnie do końca jasne, w jakim sensie Autorka używa pojęcia *aha□kāra*, zarówno w samej monografii (np. str. 84, 197), jak i w tytule na stronie tytułowej. Odnoszę wrażenie, że ma ono tutaj dwa znaczenia. Jedno zgodne jest z użyciem w SJ, gdzie *aha□kāra* oznacza czynnik tworzący poczucie indywidualności. Drugie natomiast stanowi ogólny synonim poczucia Ja i w moim przekonaniu jest to jednak nadużycie tego terminu.

Zdecydowanym plusem rozdziału pierwszego jest osadzenie badanej przez Autorkę problematyki w szerokiej panoramie zagadnień współczesnej humanistyki, namyśle nad problematyką inności i obcości oraz w ramach problemów komparatystyki filozoficznej. W moim przekonaniu, w indologii (a szerzej rzecz ujmując, w orientalistyce) wciąż jest zbyt mało tego typu ujęć, które są zarazem konieczne, by można było otworzyć myślenie Wschodu myśleniu zachodniemu. Również propozycja konstruktywnej interpretacji (str. 86-87) zasługuje na uznanie, zakłada bowiem możliwość nie tylko poznawania indyjskiej filozofii, lecz także filozofowania z użyciem jej kategorii. Ważne jest także omówienie relacji mistyka – filozofia (str. 68 nast.) oraz ważności doświadczenia mistycznego dla indyjskiego filozofowania (str. 79 nast., podjęta potem też w rozdziale drugim, str. 96-97), co unaocznia zasadniczą różnicę miedzy światopoglądem indyjskim i zachodnim: dla pierwszego fundamentem jest analiza tego, co dzieje się wewnątrz podmiotu poznającego (umysłu i

poznania), dla drugiego – tego, co dzieje się na zewnątrz podmiotu (byt).

Natomiast wątpliwości moje budzi liczba tekstów, które Autorka zamierza poddać analizie, ich zakres tematyczny (wchodzą tutaj nawet teksty wedanty, str. 57-59), jak i wielki rozziew czasowy dzielący traktaty założycielskie sankhji i jogi od XIX-wiecznych interpretacji HariharanandyAranji (który zresztą nie zostaje tam wymieniony). Powstaje pytanie, czy tak szerokie ujęcie zagadnienia nie sprawia, że właściwie nie do końca wiemy, co konkretnie jest przedmiotem badań Autorki – sankhja i joga w ogóle? Czym jest tak ogólne pojęcie? Tę nadmierną, w moim przekonaniu, ogólność ujęcia wzmacnia fakt, iż bezpośrednich odniesień do tekstów jest w monografii stosunkowo niewiele.

Chętnie bym też w tym miejscu podjęła polemikę z Autorką, prezentującą ogólnie przyjęte w indologii przekonanie, jakby cała filozoficzna myśl indyjska zmierzała od swego zarania do zwieńczenia, jakim jest sankhja, w wyniku czego wcześniejsze jej warstwy nazywane są „protosankhją" (54-56, por. też 126-128). W moim przekonaniu, sankhja (podobnie jak inne darśany) jest raczej próbą uporządkowania wcześniejszego aparatu pojęciowego wedle kryteriów analitycznego rozumu, każącego jej myślicielom rozbić monizm na radykalny dualizm czy raczej pluralizm, biorąc pod uwagę wielość odcieleśnionych podmiotów (*puru□a*). Dowodem na to może być chociażby rola umysłu(*manas*) w później wersji sankhji proponowanej przez Windhjawasina (str. 111), gdzie zastępuje on inne organy poznawcze, przede wszystkim rozum (*buddhi*), co zgodne jest z ujęciem myśli wcześniejszej, zaświadczonej jeszcze w *Manusmryti*, gdzie kolejność przekształceń Stwórcy w stworzenie zachodzi w porządku: umysł (*manas*) – *aha□kāra* – wielka Jaźń (*mahānātman*), odpowiadająca *buddhi*, który to termin w ogóle się w tym opisie nie pojawia.

Nie zgadzam się również ze sposobem rozumienia roli metafory w filozofii, która ma jedynie pełnić 'funkcję retoryczną jako stylistyczne wzbogacenie „suchego" wywodu' (str. 65). Metafora w filozofii pełni istotną rolę pozwalającą na rozumienie i opis pojęć abstrakcyjnych i taką też pełni funkcję w traktacie Iśwarakryszny.

Zagadnienie podmiotowości, będące tematyką rozdziału drugiego, Autorka rozważa w kontekście indyjskiego namysłu nad relacją pomiędzy wyrażeniem językowym, jego pojęciowym odpowiednikiem oraz desygnatem, podkreślając z jednej strony przekonanie filozofów SJ o konieczności porzucenia konwencji językowych na drodze do wyzwolenia, z drugiej strony jednak dowodząc konieczności analizy nazw różnych aspektów podmiotowości. Ich wielka liczba unaocznia analityczną wrażliwość filozofów SJ na zjawiska psychiczne, niespotykaną – przynajmniej do niedawna – w filozofii europejskiej. Wydziela

sześć aspektów podmiotowości, jakimi saesencjalizacja, naoczność, uświadomienie, panowanie, autoidentyfikacja, dezidentyfikacja, przypisując im sanskryckie terminy występujące w dwóch najstarszych traktatach SJ, starając się omówić zakres semantyczny każdego z nich. Analiza ta pokazuje, jak trudno operować pomiędzy dwiema wielkimi tradycjami filozoficznymi Wschodu i Zachodu; w moim przekonaniu już ten problem mógłby stanowić przedmiot osobnej rozprawy. Trudności rodzą się nie tylko dlatego, że różne stany podmiotowości wyróżnione przez filozofów SK na ogół nie są znane filozofom europejskim, nie tylko dlatego, że brakuje w związku z tym aparatu pojęciowego w językach europejskich, lecz również dlatego, że mówiąc o podmiocie w SJ zawsze trzeba uściślić, czy mówi się o podmiocie ucieleśnionym, tworzonym przez ahankarę, czy odcieleśnionymczyli puruszy. Trzeba podkreślić, że Autorka jest świadoma tego problemu i w swej analizie stara się precyzyjnie oba dwa podmioty od siebie odróżniać (stosuje także diagramy i tabelki) Jednakże odczuwam tu pewien niedosyt, związany zapewne z tym, że zbyt dużo kwestii trzeba w tym rozdziale poruszyć. Szczególnie jest to widoczne w wypadku omawiania lingi/karany („instrument psychiczny", str. 105 nast.), które wymaga szczegółowego przedstawienia wszystkich organów poznawczych, kategorii, którymi one się posługują (*tanmātra*) oraz ich przedmiotów (*mahābhūta*). Mimo bardzo interesujących analiz korelacji między nimi (str. 108-109), a także uwag na temat głębi wglądu myślicieli SJ w naturę ludzkiego poznania (str. 107), gubi się trochę jasność całego wywodu i sensowność rekonstruowanego systemu. Istotne informacje dotyczące tanmatr umieszczone zostają w przypisie (str. 110), guny, jako istotny czynnik powstawania podmiotu ucieleśnionego, omówione są bardziej szczegółowo dopiero w rozdziale następnym (str. 149-151), a tutaj jedynie wspominane bez wyjaśnienia ich roli (np. str. 100, 110, 119); dobrze byłoby chociaż odnieść do tego późniejszego ich omówienia. Ogólnie rzecz ujmując, brakuje tutaj próby jakiejś logicznej rekonstrukcji całościowego rozumienia tego, czym jest podmiotowość w ujęciu SJ tworzona przez analizowane w rozdziale jej aspekty.

Odpowiedzi na to pytanie także nie do końca znajduję w drugiej części rozdziału, koncentrującej się na zagadnieniu znaczenia „ja"/"Ja" (str. 122 nast.) wyrażanego w sanskrycie trzema terminami: *aha□kāra*, *asmitā* oraz *puru□a*. Takie sformułowanie problemu wymaga uściślenia relacji pomiędzy europejskimi pojęciami „podmiotowość", „ja" oraz "Ja". Dla jasności wywodu dobrze byłoby też w tabelce na str. 99-100 uwypuklić fundamentalność tych trzech terminów dla rozumienia podmiotowości w SJ, oraz zapowiedzieć przy ich omawianiu w pierwszej części rozdziału, że to one właśnie będą stanowiły podstawę rekonstrukcji pojęcia „ja"/"Ja".

Analizując termin *aha□kāra* Autorka wyróżnia trzy perspektywy: kosmologiczmną, fenomenologiczną i soteriologiczną. Rozumiejąc potrzebę analitycznego ujęcia problemu, będącą przecież motorem całości rozprawy, w moim odczuciu rozróżnienie to jest zbyt sztuczne, zwłaszcza rozróżnienie dwóch pierwszych perspektyw. Autorka zdaje się zakładać, że perspektywa kosmologiczna charakteryzuje wcześniejszą myśl (którą nazywa, zgodnie z przyjętą wcześniej periodyzacją, protosankhją), jest zaś nieobecna w sankhji klasycznej (str. 128). W moim przekonaniu jednak sankhji klasycznej rezultatem tworzenia podmiotowości jest jednak powstanie kosmosu, choćby był on zrelatywizowany do jednego puruszy. Ponadto, wywód dotyczący ahankary właściwie pozbawiony jest odniesień do tekstów (w przeciwieństwie do wywodu dotyczącego terminu *asmitā*, str. 131-134), co poważnie osłabia moc argumentacji Autorki. Znakomicie natomiast ujęta zostaje ambiwalentna funkcja ahankary, będąca z jednej strony „błędnym Ja", a z drugiej umożliwiająca poznanie i wyzwolenie puruszy (str. 131). Bardzo także ciekawą propozycją jest rozumienie ahankary jako poczucia tożsamości, a asmity jako poczucia sobości (str. 137-138) i próba ich wzajemnego uzgodnienia. Równie interesującą jest analiza puruszy jako elementu usensawniającego istnienie świata fizycznego i świadomości (por. zwłaszcza str. 147).

W rozdziale pierwszym Autorka podkreśla, że praca jej wychodzi poza zakres badań filologicznych i jest próbą ujęcia problemu podmiotowości z perspektywy filozoficznej. Zgadzając się z takim założeniem badawczym, muszę jednak odnieść się do kwestii, które nawet w pracy filozoficznej mają istotne znaczenie. Po pierwsze, rozdział jest dobrym przykładem na to, że nadmiar tekstów wziętych pod uwagę sprawia, że nie bardzo już wiadomo, co staje się przedmiotem rozważań. Omawiając konstruktywne znaczenie asmity (str. 134-136) Autorka przywołuje najpierw *Jogasutry* (III w.) potem HariharanandęAranję (XIX w.), następnie buddyjskiego myśliciela Śantidewę (VIII w.), by wrócić do *Jogasutr* i komentarza Wjasy. Przy tak wielkim czasowym rozrzucie materiału wnioski dotyczyć mogą już chyba tylko własnego filozofowania, wykraczając nawet poza ramy „interpretacji konstruktywnej". W rozdziale tym pojawia się także wyrażenie *adhi□□r□nāt*(str. 99, 114, 121) nieistniejące w sanskrycie (niemożliwe nawet w punktu widzenia fonologii tego języka). Ponadto w tabelce na str. 121 pojawia się także termin *mādhyasthya* jako określenie puruszy, podczas, gdy w takiej postaci jest to rzeczownik określający stan, przymiotnik to *madhyastha*, podobnie rzecz ma się z terminem *sāk□itva*, oczekiwałabym też raczej określenia *sāk□in*. W tejże tabelce mamy także złożenie w ablatiwie *trigu□ādiviparyayāt*co oznacza „z powodu przemiany trzech gun" – dlaczego ono tu się znalazło? Wreszcie na str. 119, w przypisie 41 Autorka wyjaśnia apofatyczne określenia puruszy. Podczas gdy przedrostek *a-* z pewnością

niesie znaczenie zaprzeczenia, przedrostek *ud-* nie tylko, jego głównym znaczeniem bowiem jest „wzwyż, w górę" i wyrażenie *udāsin*przywołuje także metaforyczny obraz wyzwolonego człowieka siedzącego powyżej (jakby na górze) wszystkiego, co może go uwikłać w teraźniejszość. Wreszcie złożenie apratisa□krama jest błędnie zinterpretowane w tym kontekście jako *a+prati* (nie+roz) + *sa□krama*, gdyż należy jest rozumieć jako *a-pratisa□krama*, co oznacza to właściwie to samo, co proponuje Autorka („nie poddany zniszczeniu"), ale przedrostek *prati-* nie oznacza „roz". Jako filologa niepokoi mnie także zdanie, że „w *Sankhjakarice* i *Jogasutrach* desygnatem zaimka „ja" jest…" (str.120), w tekstach tych bowiem nie jest używany zaimek „ja", tylko, jak Autorka sama wykazała wcześniej i zaraz też to czyni w tabelce na str. 121, wiele różnych terminów. Może zatem lepiej byłoby mówić o pojęciu „ja"? W moim przekonaniu, precyzja filologiczna jest zasadniczym fundamentem rozprawy filozoficznej w odniesieniu nie tylko do filozofii Wschodu, lecz także i filozofii zachodniej.

Tytuł rozdziału trzeciego, „Poznawanie Ja", zdaje się nieco mylący, gdyż dotyczy on raczej kilku teoretycznych zagadnień związanych z rozumieniem podmiotowości tradycji SJ. Pierwszym z nich jest psychofizyczna jedność podmiotu ucieleśnionego. W moim przekonaniu wywód zyskałby na jasności, gdyby tutaj, a nie w rozdziale drugim, znalazła się szczegółowa analiza instrumentu psychicznego (karana/linga), ponieważ to właśnie sposób jego powstawania jest wyrazem przekonania o owej jedności. Wówczas prezentacja przemian ahankary w zmysły, kategorie i przedmioty zmysłów (str. 151-153) logicznie wyrastałaby z wcześniejszych przemian ucieleśnionego podmiotu, tak jak to zresztą ma miejsce w samych *Sankhjakarikach*. Wątpliwości moje budzi również wyjaśnianie funkcji gun w kategoriach form energii tkwiącej w atomach (str. 150), dla mnie jest to wyjaśnienie *ignotum per ignotum*, niewiele wnoszące do rzeczywistego rozumienia tej teorii. W przypisie 1 na str. 150, Autorka przedstawiając najstarsze odniesienia do „spontanicznej kosmicznej przemiany", przywołuje dwie upaniszady: *Maitri* i *Ćhandogję*. Mam tutaj dwa zastrzeżenia. Po pierwsze nie bardzo rozumiem, co Autorka ma na myśli przez „spontaniczną kosmiczną przemianę", jeśli dopiero w tych Upaniszadach miałaby się pojawić. Po drugie, w cytowanym fragmencie *Ćhandogji*guny nie zostają „utożsamione" z żarem, wodą i pokarmem, gdyż pojęcie to w ogóle w tym fragmencie nie występuje. Natomiast bardzo interesująca jest część porównująca ujęcie SJ ze współczesnymi teoriami umysłu (155 nast.); tutaj Autorka dobitnie ukazała wartość interpretacji konstruktywnej, pozwalającej nie tylko na twórcze rozwijanie indyjskich teorii, lecz również otwierającej możliwości na zastosowanie aparatu pojęciowego SJ we współczesnym europejskim namyśle nad świadomością i poznaniem. Podobnie interesujące

porównania znaleźć można w części omawiającej zagadnienie wielości podmiotów odcieleśnionych (purusza, str. 166). Z kolei analiza idealnego podmiotu ucieleśnionego (*īśvara*, str. 168 nast.) jest rzetelnym przedstawieniem poglądów kolejnych filozofów SJ, pozwalającym na prześledzenie rozwoju tej koncepcji na przestrzeni wieków i jej charakterystycznych elementów w odniesieniu do metafizyki, pobożności i medytacji.

Rozdział czwarty, poświęcony zagadnieniu „wyzwalania się od Ja", rozpoczyna się zdaniem będącym dobrą ilustracją trudności, z jakimi musiała borykać się Autorka, omawiając tak trudną materię: „Choć zalecane przez przedstawicieli tradycji sankhja-jogi ćwiczenia medytacyjne prowadzą do wzmocnienia tożsamości Ja (tu przypis, JJ) poprzez rozwój i harmonizację osobowości, rozbudzenie zmysłu etycznego i utwierdzenie się w podmiotowej autonomii, ich generalnym celem jest wyzwolenie się od wszelkich uwarunkowań związanych z poczuciem Ja (*aha□kāra*)" (str. 187). Po pierwsze, nie wiemy, o jakim „Ja" Autorka tutaj mówi: ucieleśnionym czy odcieleśnionym (przypis jest po prostu niejasny, co więcej, wprowadza nową terminologię, co jeszcze bardziej utrudnia jego zrozumienie). Po drugie, nie wiemy, o jakich przedstawicieli tradycji SJ Autorce chodzi. W rozdziale tym na szczególną uwagę zasługuje analiza działania i sprawstwa, także w ujęciu komparatystycznym (str. 198-203). Autorka analizuje również udział aktu woli w procesie wyzwolenie, stwierdzając, że jest on niewielki (str. 203-204). Tu pozwolę sobie znów nie zgodzić się z Autorką, gdyż w moim przekonaniu rola woli jest tu ogromna, gdyż najtrudniej przełamać jest nawyki, zwłaszcza nieświadome. Omawiając kryteria wartościowania czynu (str. 206 nast.), Autorka, w moim odczuciu, nie wyszła poza język *Jogasutr* (*karman*, *kleśa*, *karmāśaya*) i metafory stosowane przez indyjską aksjologię (karmiczne złoża czy nasiona), co sprawiła, że ta część ma niewielką wartość eksplanacyjną. Podrozdział „Mieć Ja czy być Ja?", choć, ciekawy pod względem wniosków, opiera się na źródłach wedanty i buddyjskich, Patańdźali wspomniany jest tylko w jednym akapicie (str.213-214). W jego końcowej części Autorka w interesujący sposób próbuje podjąć prawdopodobną linię obrony zwolenników SJ przeciw buddyjskiej krytyce podważającej istnienie bezczynnej i absolutnie wolnej Jaźni, dając ponownie dowód umiejętności konstruktywnego interpretowania staroindyjskich tekstów.

Zamiast zakończenia całości, Autorka ograniczyła się do podrozdziału w rozdziale czwartym, w którym zastanawia się nad sensotwórczą funkcją Ja, zarówno w tradycji SJ, jak i ponownie w perspektywie porównawczej (m. in. z filozofią chińską, str. 221-222). Ukazuje też sprawdzoną empirycznie przydatność pojęcia ahankary do tworzenia całościowych teorii podmiotu, a także w działaniach terapeutycznych (str. 222 nast.). W moim przekonaniu

jednak, rozprawa zyskałaby na jasności, gdyby Autorka podjęła trud podsumowania swoich wywodów w osobnym zakończeniu.

W *Przedmowie* Autorka, „aby uniknąć wykorzystywanie niekiedy instrumentalnie zarzutu o autoplagiat" (str. 15) wymienia opublikowane już wcześniej artykuły, które wiążą się z tematyką monografii. Specyfiką pracy humanisty jest nieustające dopracowywanie różnych aspektów problematyki, badanej niekiedy przez całe życie i fakt, iż dana kwestia poruszona była wielokrotnie wcześniej nie oznacza, że praca badawcza nie posuwa się do przodu. W większości wypadków, przywołane wcześniejsze prace Autorki, ujmują problem inaczej i w innym kontekście, sądzę jednak, że lepiej byłoby, aby odniesienia do nich pojawiały się w miejscach pracy, które są ich rozwinięciem, a nie zbiorczo na początku monografii. Natomiast muszę zaznaczyć, że pierwszy podrozdział pierwszego rozdziału monografii, zatytułowany *Ku filozofii porównawczej*, jest nieomal dosłownym przedrukiem artykułu *Komparatystyka na gruncie filozofii Założenia, uprzedzenia i perspektywy* (2013), czego Autorka nie w ogóle wspomina w monografii (choć sam artykuł opatruje przypisem informującym, że stanowi on fragment przyszłej monografii dotyczącej koncepcji podmiotu w SJ).

*

Dysertacja dr Marzenny Jakubczak dobitnie ukazuje, że poznanie leży w centrum zainteresowań indyjskiej filozofii, a także, jak bardzo to założenie konstruuje odmienny światopogląd od europejskiego. Autorka ujmuje jego najistotniejszy paradoks, jakim jest konieczność zrozumienia, kim się jest po to, by się od siebie wyzwolić, a tym samym zyskać znów dostęp do siebie. Mimo uwag krytycznych, z których spora część ma charakter bardziej polemiczny, uważam, że monografia jest istotnym krokiem na drodze poszerzania filozoficznych horyzontów w obrębie zarówno samej indologii, jak i ogólniejszego filozoficznego namysłu. Rozprawa spełniawymogi stawiane rozprawom habilitacyjnym. Wysoko oceniam także dorobek naukowy dr Marzenny Jakubczak. Zwracam się zatem z wnioskiem o jej dopuszczenie do dalszych etapów przewodu habilitacyjnego.

Joanna Jurewicz

Warszawa, 24.06.2014