

Marek Piwowarczyk
Wydział Filozofii KUL

Recenzja dorobku habilitacyjnego dr. Krzysztofa Jakubczaka

1. Ocena głównego osiągnięcia habilitacyjnego

Osiągnięciem tym jest autorska monografia *Poza bytem i niebytem. Filozofia buddyjska wobec zarzutu nihilizmu*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2019, 478 s. Stanowi ona odpowiedź na zarzut nihilizmu, jaki kierowano nieraz wobec nauczania samego Buddy oraz wobec filozofii madhjamaki (w związku z tym tytuł książki jest zbyt szeroki). Samo zagadnienie ma ogromne znaczenie nie tylko dla filozofii buddyjskiej, ale i dla filozofii w ogóle, ponieważ dotyczy problemu natury bytu, tzn. problemu wyrażonego pytaniem, co to znaczy być/istnieć. Od odpowiedzi na to pytanie zależy z kolei koncepcja niebytu, a także sensowność i zasadność zarzutu nihilizmu. Podobnie teza Buddy, że należy porzucić kategorie istnienia i nieistnienia może być różnie rozumiana w zależności od tego, jak rozumie się byt. Jesteśmy więc w samym centrum zagadnień ontologicznych, jak widać wspólnych dla wielu kultur. Zatem wybór tematu jest jak najbardziej uzasadniony.

Autor, posilkując się literaturą, odróżnia wiele odmian nihilizmu i słusznie postanawia zająć się jedynie nihilizmem ontologicznym (teza: nic nie istnieje, *resp.* bytu nie ma) i epistemologicznym (poznanie nie istnieje). Uważam nawet, że książce na dobre wyszłoby ograniczenie się wyłącznie do nihilizmu ontologicznego i dokładniejsze opracowanie zagadnień ontologicznych. Zgodnie z powyższą decyzją autora książka podzielona została na dwie części: ontologiczną i epistemologiczną. Układ całej pracy i podział na rozdziały i sekcje jest zasadny. Rozprawa jest przejrzysta, dobrze napisana, zrozumiała. Nie mam poważniejszych formalnych zastrzeżeń do filozoficznego warsztatu autora (oprócz tych, które przywołam niżej).

Nie widzę potrzeby streszczania szczegółowych wyników rozprawy – zrobił to sam habilitant w autoreferacie. Niezależnie od tego, czy z tymi wynikami się zgadzamy czy nie, rozprawę należy ocenić jako spełniającą podstawowe wymagania metodologiczne. Kandydat przedstawił sensowną antynihilistyczną interpretację tezy Buddy o konieczności wyjścia poza kategorie istnienia i nieistnienia oraz argumentował na rzecz poglądu, że ontologia madhjamaki jest zbieżna z tezą Buddy. Sformułował też argument na rzecz tezy, że buddyzm nie jest sceptycyzmem a także, że nie jest mistycyzmem w takim sensie, jaki nadaje się temu terminowi na gruncie religii teistycznych. Dostarczając argumentów na rzecz swoich interpretacji i dokonując szeregu analiz kandydat wykazał się samodzielnością, oryginalnością myślenia, krytycyzmem i zdolnością do polemiki

Na pewno osiągnięte wyniki, nawet jeśli podlegają dyskusji, wnoszą coś nowego w rozwój filozofii. Jak wiadomo, rozwój tej dyscypliny należy rozumieć inaczej niż

rozwój nauk szczegółowych. Filozofia nie rozwija się w ten sposób, że osiąga się w niej powszechnie akceptowane (na pewnym etapie) rozwiązania. Rozwój filozofii to raczej rozwój samej zdolności filozofowania pojętej jako zdolność problematyzowania świata naszego doświadczenia oraz zdolność poszukiwania i formułowania rozwiązań napotkanych problemów. Rozprawa Krzysztofa Jakubczaka przyczynia się w pewnym stopniu do lepszego zrozumienia problematyki natury bytu. Napisana jest w sposób, który pozwala na własny namysł – lektura książki wręcz zmusza do samodzielnego myślenia. Czytając rozprawę można przemyśleć naprawdę spory fragment ontologii, zobaczyć znane już problemy w innym świetle, uzyskać lepszą świadomość własnych poglądów i określić punkty, w których rozbiegają się one z poglądami kandydata. Świadczy to o tym, że książka wnosi znaczny wkład w rozwój filozofii.

Mam jednak szereg wątpliwości co do przedstawionych w książce analiz ontologicznych. Uważam, że autor powinien włożyć więcej wysiłku w uzasadnienie przedstawionej koncepcji zależności bytowych. Powinien też bardziej precyzyjnie scharakteryzować podstawowe pojęcia tej koncepcji. Poniżej przedstawiam tylko niektóre z moich zastrzeżeń:

1. Biorąc pod uwagę to, co pisze Krzysztof Jakubczak, można mieć wątpliwości (wbrew niemu samemu), czy filozofia Nagardżuny jest zgodna ze stanowiskiem Buddy w kwestii istnienia i nieistnienia.

Jeśli dobrze rozumiem autora, to główną ideę Buddy da się pojąć przez analogię do transcendentalnej fenomenologii Husserla. Porzucenie kategorii istnienia i nieistnienia oznacza wzięcie w nawias faktycznego istnienia świata i zwrócenie uwagi jedynie na to, jak świat nam się jawi, tzn. na sposób, w jaki jest korelatem świadomości:

„samo wyjście poza nasze uwarunkowane, czyli subiektywne doświadczenie, jest warunkiem osiągnięcia postulowanego przez Buddę wyzwolenia (...) niemniej wyjście to (...) będzie oznaczało zniesienie i unieważnienie pojęć istnienia i nieistnienia, a nie wzniesienie ich na poziom znaczenia obiektywnego, to po pierwsze. Po drugie wyjście to będzie oznaczało osiągnięcie nieuwarunkowanego i w tym sensie zobiektywizowanego oglądu konstytuowania się naszego subiektywnego doświadczenia, a nie jakiejś obiektywnej rzeczywistości samobytuującej poza tym doświadczeniem” (s. 67-68).

Zawieszamy tezę naturalnego nastawienia (termin używany przez autora, a zaczerpnięty od Husserla) i nie spełniamy tzw. momentu tetycznego i w tym sensie jesteśmy poza bytem i niebytem (s. 93), nie orzekamy istnienia i nieistnienia, w ogóle tych kategorii nie stosujemy. Wyzwolenie ma polegać na pozostawaniu w postawie uchylającej naturalne nastawienie i ma być tzw. „całkowitym poznaniem” przeciwstawionym „postrzeganiu”. To całkowite poznanie jest w swych zasadniczych rysach bardzo podobne do Husserlowskiego spostrzeżenia immanentnego, tzn. do pozostawania w granicach czystej naoczności bez jakiegokolwiek przesądzenia o statusie ontycznym tego, co się jawi:

Między „postrzega” (sañjānāti), a „całkowicie poznaje” (abhijānāti) zachodzi fundamentalna jakościowa różnica, gdyż całkowite poznanie nie pozostawia miejsca na żadne mniemanie, wyobrażenie, pojęciowe ujęcie, na żaden domysł (na maññati). Przebudzony pozostaje całkowicie w obszarze doświadczenia, czyli w obszarze samych zjawisk, nie nadaje im statusu realnego bytu, nie buduje żadnej emocjonalnej relacji, gdyż poznaje zjawiska jako zjawiska, nie obiektywizując ich (s. 70).

I dalej: „[właściwy pogląd to] stan czystej, tj. niezależnej poznawczej naoczności (apara-pratyaya jñāna). Właściwy pogląd to jest bycie w stanie widzenia, a nie w stanie afirmowania abstrakcyjnej treści” (s. 89).

Skoro tak, to oryginalne stanowisko Buddy wydaje się być raczej całkowitym przekreśleniem ontologii egzystencjalnej a nie zastąpieniem prostej opozycji istnienie–nieistnienie jakąś bardziej wyrafinowaną koncepcją istnienia. Jakubczak pisze: „Środkowa droga unika nie tylko „jest” predykatywnego, ale też egzystencjalnego, jest wyjściem poza postawę tetyczną” (s. 386). A wcześniej: „idea środkowej drogi w ścisłym tego słowa znaczeniu nie jest ideą ontologiczną, jest, można by rzec, ideą ponad- czy pozaontologiczną. Jest formą unieważnienia ontologii, a nie drogą pośrednią w ramach perspektywy ontologicznej” (s. 96).

Wówczas jednak nie można sensownie postawić pytania nie tylko o to, czy rzeczy przez nas doświadczane istnieją, ale też o to, które z nich istnieją, a które nie, ani o to, jak istnieją, a więc np. czy istnieją zależnie czy niezależnie. Wracając do analogii z Husserlem: tak właśnie interpretował Husserla np. Józef Tischner, twierdząc, że Roman Ingarden zniekształca stanowisko Husserlowskie, wprowadzając pojęcie sposobu istnienia w miejsce sposobów jawienia się (sposobów dania). Jeśli taka analogia jest zasadna, to Nagardżuna dopuściłby się podobnego zniekształcenia stanowiska Buddy. U Nagardżuny bowiem wyjście poza opozycję istnienie–nieistnienie polega na czymś innym. Na gruncie tego systemu sensowne jest bowiem pytanie, jak coś istnieje. Odpowiedź brzmi: wszystko istnieje zależnie.

Jakubczak odrzuca interpretację *Kazania do Katjajany* dokonaną na gruncie ontologii dystrybucyjnej, gdzie wyjście poza istnienie i nieistnienie rozumie się tylko jako zanegowanie możliwości globalnego orzekania tych kategorii (błędem jest mówić „wszystko istnieje” i „nic nie istnieje”). Nie dostrzega jednak, że o wiele bardziej wyrafinowana koncepcja Nagardżuny też może być zinterpretowana nie jako „całkowite wyjście poza postawę tetyczną”, ale jedynie jako negacja możliwości formułowania prostych sądów egzystencjalnych typu „A istnieje” bądź „A nie istnieje”. Wszystko istnieje zależnie, więc tylko o takim istnieniu można mówić, niemniej mówimy wówczas o istnieniu, stwierdzamy istnienie czegoś.

2. Najważniejszy dla rozprawy termin „samobyt” pojawia się już na s. 35, ale nie jest tam objaśniony. Na s. 67 mamy termin „samobytność”, o którym też niewiele wiadomo, oprócz tego, że obiektywizacja zjawisk to przypisywanie im samobytności. Wydaje się, że samobytność jest ściśle związana z wymienioną w tym samym kontekście substancjalnością, choć nie wydaje się z nią tożsama. O tej ostatniej wiadomo, że przypisanie jej zjawiskom oznacza ich reifikację. Na s. 68

samobytowanie powiązane zostaje z istnieniem obiektywnym tj. istnieniem niezależnie od doświadczenia. Dwie strony dalej dochodzi do skojarzenia niesamobytności z niesamoistnością, ale ten drugi termin nie zostaje wyjaśniony. Dopiero na s. 162 dowiadujemy się wprost, że „samobyt” jest przekładem słowa „svabhāva”, ale autor dodaje natychmiast, że na razie nie będzie się na jego temat rozwodził. Informuje tylko, że pustka to brak samobytu. Strona 171 przynosi wreszcie dokładniejsze objaśnienia: przedmiot obdarzony samobytem to przedmiot, który jest czymś w sobie określonym, który niesie w sobie własną naturę i w tym sensie jest czymś realnym. Tym razem kandydat utożsamia samobytność z samoistnością. Twierdzi, że bycie realnym polega na byciu samoistnym a ponadto, że bycie realnym wymaga spełnienia bardzo mocnego warunku niebycia wytworzonym, co nazywa bytową pierwotnością. W przypisie do tego miejsca (s. 172, p. 131) informuje, że terminy „samoistność” i „pierwotność” rozumie tak, jak Ingarden w swojej ontologii egzystencjalnej, którą w ogóle uważa za dobre narzędzie do opisu filozofii buddyjskiej. Niewiele to jednak daje tym czytelnikom, którzy ontologii Ingardena nie znają na tyle dobrze, aby od razu przypomnieć sobie sens tych terminów – autor bowiem poprzestaje na powyższej konstatacji. Z metodologicznego punktu widzenia mamy do czynienia z kuriozum: o znaczeniu najważniejszego ontologicznego terminu mówi się, i to w sposób zrozumiały tylko dla wtajemniczonych, w przypisie pod koniec ontologicznej części pracy.

3. Na gruncie ontologii Ingardena nie ma równoważności między byciem samoistnym i byciem pierwotnym. Prawdziwa jest tylko implikacja od pierwotności do samoistności. Podobnie nie ma równoważności między byciem pochodnym i byciem niesamoistnym. Prawdziwa jest tylko implikacja od niesamoistności do pochodności. Jeśli więc w filozofii środkowej drogi stwierdza się powyższe równoważności, to należałoby podać uzasadnienie, czego w książce nie dostajemy nawet w zarysie. Autor jedynie bierze za dobrą monetę ścisły związek między dwoma momentami znaczeniowymi słowa „svabhāva”. „Z jednej strony słowo to znaczy ‘własna natura, istota’, z drugiej zaś ‘istnienie dzięki sobie samemu, istnienie z siebie’. W znaczeniu pierwszym wydobyty jest moment esencjalny, w znaczeniu drugim egzystencjalny” (s. 191). Te dwa momenty są ze sobą ściśle związane i dlatego „Absurdem jest twierdzić, że rzeczy mogą zawdzięczać swoje istnienie czemuś od nich różnemu i jednocześnie utrzymywać, że swoją tożsamość zawdzięczają sobie samym, czyli że mogą być zależne pod względem egzystencjalnym i niezależne pod względem esencjalnym.” (s. 192). Otóż nie widzę w tym niczego absurdalnego, podobnie nie widzieli w tym żadnego absurdu wszyscy arystotelicy, dla których substancje miały własne natury a jednak mogły powstawać i ginać, były zależne od otoczenia a dla teistycznych kontynuatorów myśli Arystotelesa były permanentnie zależne od Boga. Nie twierdzą, że z całą pewnością mieli rację, ale żeby wykazać ich błąd należałoby dokonać szeregu analiz (co to znaczy mieć własną istotę, co to znaczy być zależnym, na jakie sposoby można być zależnym, jak ma się zależność istotowa do egzystencjalnej itd.), których w książce nie odnajdujemy. Odniesienie do znaczenia słowa „svabhāva” jest

niewystarczające, ponieważ dopiero na drodze analizy ontologicznej można dojść do przekonania, czy związek momentu egzystencjalnego i esencjalnego jest bezwzględnie obowiązujący. Teistyczny substancjalista powiedziałby, że „svabhāva” ma zastosowanie tylko do Boga, i że błędem jest szukanie svabhāvy wśród stworzeń, ale to wcale nie podważa samoistności i realności tych ostatnich. Autor jest świadom, że istnieją szkoły buddyjskie, które przeczyły tezie, że pochodność generuje niesamoistność (recenzja z Artura Przybysławskiego *Buddyjskiej filozofii pustki*, s. 154). Szkoda, że nie zbadał tej sprawy dokładniej.

Trzeba też pamiętać, że nie wszyscy interpretatorzy ontologii madhjamaki zgodziliby się z interpretacją Jakubczaka. Np. Jan Westerhoff twierdzi, że teza, iż rzeczy nie mają svabhāvy znaczy tylko tyle, że rzeczy nie są substancjami w sensie kartezjańskim (gdzie substancja jest rozumiana mocniej niż u Arystotelesa), albo że nie są przedmiotami logicznie prostymi, tak jak się je rozumie w *Traktacie* Wittgensteina. Natomiast brak svabhāvy w takim sensie jest do pogodzenia z posiadaniem istoty jako cechy charakterystycznej (*Nagarjuna's Madhyamaka*, New York 2009, s. 23-29). I znów: nie twierzę, że Westerhoff ma rację, ale dyskusji z jego stanowiskiem nie znajdziemy w książce kandydata.

4. Co to znaczy nie mieć własnej natury? Przedmiot wytworzony w pewnym sensie nie ma własnej natury, ale chodzi jedynie o to, że natura ta pochodzi od innego przedmiotu (została wytworzona). Czy to wystarczy, aby oddać tezę, o którą chodzi autorowi? Myślę, że nie. Z przytoczonego już cytatu i z innych fragmentów książki, wnioskuję, że dla autora mieć własną naturę znaczy mieć własną tożsamość. Zatem brak svabhāvy jest jakąś zależnością co do tożsamości. Ingardenowska niesamoistność jest jakimś rodzajem takiej zależności ale bynajmniej nie jedynym. Bardziej pasowałoby tu szersze pojęcie zależności tożsamościowej wprowadzone przez E.J. Lowe'a, zgodnie z którym zależność tożsamościowa polega na tym, że częścią (aspektem) istoty przedmiotu jest odniesienie do innego przedmiotu. Z tego, że dom został wytworzony przez konkretnego murarza nie wynika jednak, że do istoty domu należy odniesienie do owego murarza. Tym bardziej nie wynika niesamoistność domu – wszystkie jego określenia są w właśnie nim zawarte, to on sam jest solidny, zdatny do zamieszkania itd. Ingardenowska niesamoistność polega zaś na tym, że określenia przedmiotu nie są w nim na serio zawarte: wyobrażony dom nie jest wcale solidny ani zdatny do zamieszkania.

5. Dostrzegany przez zwolenników środkowej drogi absolutny brak własnego określenia wymaga, aby zależności, o których mowa, były zależnościami nazywanymi we współczesnej ontologii anglosaskiej terminem „ugruntowanie” (grounding). Przedmiot jest ugruntowany w innym, jeśli odniesienie do niego czyni ten pierwszy przedmiot tym, czym on jest, albo takim, jakim jest. Jeśli wszystko przedmiocie jest ugruntowane, to rzeczywiście można wątpić, czy ma on własne określenie – wówczas bowiem cały „ciężar” owego określania spoczywa na wspomnianym odniesieniu. Na podobnej zasadzie platonikom zarzuca się, że rzeczy partycypujące w ideach same w sobie są niczym (Armstrong). Jeśli jednak tak

mocno rozumiemy zależność przedmiotów, to można wątpić, czy rzeczywiście koncepcja ta obywa się bez czegoś, co nie jest już ugruntowane, przynajmniej w jakimś aspekcie. Dla platoników to były same idee. Gdy zakładamy, że wszystko w rzeczach światowych jest ugruntowane, musimy szukać zewnętrznego gruntu albo uznać, że same odniesienia (relacje) między rzeczami są nieugruntowane. I rzeczywiście Krzysztof Jakubczak kilka razy stwierdza, że ontologia środkowej drogi jest odmianą strukturalizmu: „W idei pustki wyraża się buddyjskie rozumienie istnienia jako relacyjności: rzeczy są tym, czym są poprzez relacje, a nie są w relacji poprzez bycie tym, czym są. Tak rozumiana relacyjność przysługuje wszelkiemu istnieniu.” (s. 385, zob. też *Pozorne i rzeczywiste podstawy wspólnoty chrześcijańsko-buddyjskiej*, s. 213). No właśnie chyba nie wszystkiemu: aby rzeczy mogły być ugruntowane w relacjach, relacje, przynajmniej niektóre, muszą już być nieugruntowane. W ten sposób buddyjskim absolutem są albo relacje albo cała relacyjna struktura.

6. W związku z tym nieco bałamutne są rozważania o niemożliwości innobytu (s. 192-195). Jeśli przyjmuje się istotową relacyjność rzeczy, to nie ma w ogóle sensu pytać o odróżnialność ugruntowaną w ich wewnętrznych określeniach. Realna różnica ugruntowana jest wówczas w relacjach konstytuujących rzeczy.

7. Po lekturze książki mam wrażenie, że zwolennicy środkowej drogi posługują się esencjalną koncepcją bytu, tzn. dla nich istnieć, czyli być bytem, to tyle co być czymś. Z kolei być czymś to mieć własną naturę. Dlatego być może Nagardżuna nie tyle widział konieczny związek między wspomnianymi wyżej aspektami: esencjalnym i egzystencjalnym, co po prostu redukował aspekt egzystencjalny do esencjalnego. Jeśli istnieć to to samo co mieć własną istotę, a więc własną tożsamość, to istnieć zależnie będzie oznaczać bycie zależnym co do tożsamości. Analiza różnic między esencjalną a egzystencjalną koncepcją bytu (ta ostatnia niekoniecznie jest tożsama z tomizmem egzystencjalnym) pozwoliłaby lepiej zrozumieć omawiane zagadnienia.

8. Autor stosuje terminy „idealizm” i „antyrealizm”, ale właściwie nie wiadomo czym ich znaczenia miałyby się różnić. Z kolei jeśli chodzi o termin „realizm”, to czasem jest on używany jako przeciwieństwo redukcjonizmu (w tym sensie stoły są realne, jeśli nie dadzą się zredukować do swych części) a czasem jako przeciwieństwo idealizmu metafizycznego, a więc koncepcji, wedle której świat jest zależny od świadomości. Te dwa znaczenia „realizmu” nie są jasno odróżnione. Nie wiadomo też, jaki jest związek idealizmu z nihilizmem, a wedle autora chyba jakiś jest, skoro mówi się o „idealistycznym nihilizmie typu Berkeleyowskiego” (s. 33), która to fraza raczej nie spodoba się badaczom myśli irlandzkiego biskupa.

9. Pewną (co prawda niezbyt uciążliwą) trudnością w odbiorze treści rozprawy jest fakt, że autor używa nieraz słowa „istnienie” albo „byt” w sensie trwania w czasie. Nieistnienie jest wtedy brakiem trwania, a więc istnieniem w jednym tylko

momencie. Jak widać samo mówienie o istnieniu jako trwaniu i nieistnieniu jako momentalności wymaga odniesienia do jeszcze innego pojęcia istnienia. Pozostając w tym kontekście: nie mam przekonania do terminów „eternalizm” i „anihilacjonizm”.

Habilitant pewnie odpowie, że większość tych uwag jest źle zaadresowana, że o niektóre sprawy powinienem pytać samego Buddę albo Nagardżunę. Niemniej myślę, że uwagi te pokazują, że kandydat mógł lepiej sproblematyzować rekonstruowane koncepcje. Jak powiedziałem, książka wnosi istotny wkład w rozwój filozofii, i pod tym względem spełnia ustawowe wymogi, ale wkład ten mógł być większy.

2. Ocena pozostałego dorobku

Biorąc pod uwagę długość okresu, jaki upłynął od uzyskania przez kandydata stopnia doktora, dorobek ten nie jest zbyt imponujący ilościowo. Jeśli jednak chodzi o jakość, należy go ocenić wysoko. Uważam nawet, że większość przedstawionych do recenzji artykułów jest lepiej skonstruowana i jest bardziej przekonująca niż rozprawa habilitacyjna a przynajmniej niż jej część ontologiczna. Autor prezentuje w tych artykułach wysoki poziom wiedzy filozoficznej, nie tylko z zakresu filozofii buddyjskiej ale po prostu z zakresu filozofii jako takiej. Jest samodzielny w swym myśleniu, formułuje i uzasadnia niebanalne tezy, które rzeczywiście poszerzają wiedzę filozoficzną. Artykuły te skłaniają do myślenia, autor umiejętnie prowadzi czytelnika poprzez węzłowe punkty omawianych zagadnień, pisze lekko, zrozumiale, jego teksty zachęcają do głębszego poznania buddyzmu. Kandydat jest urodzonym polemistą. Wiele z jego tekstów jest bezpośrednią polemiką z tekstami innych autorów.

Najwięcej pożytku przyniosła mi lektura tekstów dotyczących mistycyzmu buddyjskiego, możliwości dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego oraz chrześcijańsko-hinduistycznego a także tekst porównujący madhjamakę i jogaczarę. Jeśli chodzi o trzy pierwsze grupy artykułów, to zgadzam, z ich podstawowymi tezami: buddyzm nie jest religią, buddyzm jest ateizmem, nie ma podstaw do dialogu (oczywiście oprócz dialogu zmierzającego do lepszego wzajemnego zrozumienia). Jednocześnie buddyzm jest szlachetnym systemem filozoficzno-światopoglądowym, filozoficznym sposobem życia, opartym na bardzo wyrafinowanej ontologii i epistemologii (a także aksjologii poznania). Na pewno będę korzystał z tych tekstów w mojej praktyce dydaktycznej z zakresu filozofii religii.

Zachęcam habilitanta, aby w stylu, który prezentuje we wspomnianym artykule o madhjamce i jogaczarze, przedstawił kiedyś całościowy „buddyjski spór o istnienie świata” wyrażony w kategoriach ontologii Ingardena.

Na osobną uwagę i pozytywną ocenę zasługują hasła encyklopedyczne sporządzone przez kandydata i tłumaczenia wielu buddyjskich tekstów.

Należy też, niestety, zauważyć, że choć habilitant ma artykuły w czasopiśmie z listy ministerialnej, to jednak nie ma publikacji w czasopiśmie o zasięgu

międzynarodowym. Mimo tego, uważam, że pozostały dorobek kandydata spełnia ustawowe wymogi dotyczące osiągnięć habilitacyjnych.

3. Ocena aktywności naukowej, dydaktycznej i popularyzatorskiej

Po doktoracie habilitant uczestniczył w kilkudziesięciu konferencjach naukowych zarówno międzynarodowych (w liczbie 19), jak i krajowych, wygłaszając referaty w języku polskim i angielskim. Do wygłoszenia wielu z tych referatów był zaproszony przez organizatorów, co świadczy o jego pozycji w środowisku. Współorganizował konferencje, które odbywały się poza jego macierzystym ośrodkiem. Był też członkiem zespołu realizującego grant KBN. W związku z tym stwierdzam, że aktywność naukowa habilitanta spełnia ustawowe wymogi w tym wymóg realizacji aktywności naukowej w więcej niż jednej uczelni.

Działalność dydaktyczną kandydata również oceniam pozytywnie. Prowadzi regularne zajęcia uniwersyteckie, wypromował 136 (!) prac licencjackich i 10 magisterskich, recenzował takie prace. Prowadzone przez niego zajęcia są dość zróżnicowane tematycznie.

Lista osiągnięć popularyzatorskich jest imponująca. Widać, że dr Jakubczak lubi taką działalność. W ramach tej aktywności kandydat współpracuje z instytucjami kultury, uczelniami szkołami i pismami publicystycznymi.

4. Wniosek

Przedstawione przez dr. Krzysztofa Jakubczaka główne osiągnięcia habilitacyjne wnoszą znaczny wkład w rozwój filozofii. Jego pozostałe osiągnięcia naukowe, dydaktyczne i popularyzatorskie również oceniam pozytywnie. Dlatego też stwierdzam, że dorobek dr. Krzysztofa Jakubczaka spełnia wymagania określone w art. 219, Ustawy z dnia 20 lipca 2018 r. Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce. Wnoszę zatem o dopuszczenie habilitanta do dalszych etapów postępowania.