

dr hab. Marcin Miłkowski, prof. IFiS PAN

Instytut Filozofii i Socjologii PAN

RECENZJA

poprawionej pracy doktorskiej mgra Pawła Łosia

pt. „Spór adaptacjonizmu z antyadaptacjonizmem o religię na gruncie filozofii neodarwinizmu”

Przedmiotem niniejszej recenzji jest poprawiona rozprawa mgr. Pawła Łosia, którą przed poprawkami oceniłem negatywnie. Rozprawa dotyczy sporu w ramach neodarwinowskich podejść do badania religii, mianowicie między stanowiskiem adaptacjonistycznym a antyadaptacjonistycznym.

Przypomnę krótko przyczyny, dla których moja ocena była negatywna. Otóż, mimo że problematykę rozprawy oceniam jako nośną, trudną i ciekawą, a stylistyczne umiejętności doktoranta jako bardzo wysokie, to samo ujęcie tematu jako całkowicie wadliwe i niesatysfakcjonujące z następujących powodów:

- wadliwa konstrukcja rozprawy, przy czym podział opisywanych stanowisk na adaptacyjne i antyadaptacyjne obarczony jest błędem ekwiwokacji;
- brak rozwinięcia argumentacji na postawiony temat;
- błędny dobór literatury;
- odtwórczy charakter pracy;
- niezrozumiała teza rozprawy, niepozwalająca ocenić, czy cel rozprawy w ogóle został zrealizowany.

W wersji poprawionej mgr Łoś wprowadził następujące zmiany:

- drobne, zazwyczaj bardzo trafne poprawki stylistyczno-redakcyjne (np. ciągła numeracja rozdziałów, pozycja spójnika „zaś” w wypowiedzeniu itp.),
- uzupełnienia i wyjaśnienia dotyczące konstrukcji rozprawy, zwłaszcza w zakończeniu i wstępie,
- nowy rozdział (obecnie rozdział 10) pt. „Klasyczna filozofia religii a biologizm” (14 stron wydruku),
- uzupełnienia w bibliografii.

Należy przyznać, że część stosunkowo drobnych poprawek stylistycznych ma też merytoryczne konsekwencje (np. z uznaniem przyjmuję pominięcie dosyć niezrozumiałych rozważań o „tajemniczości DNA jako domenie filozofii”, s. 5 wersji pierwotnej), więc granice między wskazanymi przeze mnie wyżej zmianami są nieco zatarte.

Ocena przeprowadzonych zmian

Wstęp

Przede wszystkim we wstępie (s. 5) doktorant wyraźnie zaznacza, co jest celem rozprawy, co mogłoby podważyć mój zasadniczy argument na rzecz negatywnej oceny (który podtrzymuję również teraz w stosunku do poprzedniej wersji rozprawy). Stwierdza mianowicie, że celem jest „zanalizowanie i rekonstrukcja tych dwóch typów stanowisk” (tzn. adaptacjonistycznego i antyadaptacjonistycznego)

oraz przedstawienie rezultatu sporu; wskazaniu, który z nurtów jest bardziej wiarygodny i dlaczego oraz wskazaniu ograniczeń biologicznych badań nad religią oraz sposobów jej uzasadniania. Tak postawiony cel jest ambitny i jego skuteczna realizacja mogłaby posłużyć jako podstawa do nadania stopnia doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii.

Rozdział 1

Doktorant wprowadził w tym rozdziale zmiany strukturalne. Rozpoczyna od sekcji o istocie filozofii biologii. Niestety, jednocześnie też określa wszystkich analizowanych ośmiu autorów jako filozofów biologii. Jest to, moim zdaniem, określenie mocno na wyrost. R. Dawkins bywa teoretykiem biologii i występuje niekiedy jako filozof religii, lecz większość jego twórczości ma charakter popularyzatorski. E.O. Wilson, S. Atran i R. Dunbar są z kolei badaczami empirycznymi, A. Thomson zaś – psychoanalitykiem. W istocie jedynym filozofem w analizowanym gronie jest D.C. Dennett. Zmiana redakcyjna jest więc tu zmianą na gorsze.

Pojęcie filozofii biologii jest zresztą dosyć osobliwie rozumiane, gdyż na s. 11 doktorant myli chyba samych teoretyzujących biologów z filozofami biologii (których zresztą specjalnie wielu nie cytuje), ale nie podaje definicji wprost, chociaż zaznacza, że filozofia biologii stanowi dziedzinę współczesnej filozofii nauki. Później jednak wspomina, że nie rozumie filozofii biologii jako metanauki (jak cytowany w rozprawie Ślaga, pominięty niestety w bibliografii), czyli jako fragmentu filozofii nauk przyrodniczych i nauki o nauce. Szczerze mówiąc, nie wiem zatem, czym filozofia biologii w sensie Łosia właściwie jest, skoro zarazem jest dziedziną filozofii nauki i nią nie jest. Problem chyba po prostu w tym, że doktorant chciałby zaliczyć E.O. Wilsona i R. Dawkinsa w poczet filozofów nauki, chociaż oni sami filozofią zajmują się raczej pobocznie, uprawiając co najwyżej neodarwinowską filozofię przyrody (a nie nauki).

Poza wprowadzeniem stosunkowo mało udanego fragmentu na temat istoty filozofii biologii – w dodatku raczej wyrażającego poglądy autora, a nie je uzasadniającego – poprawiony rozdział 1 różni się przede wszystkim kolejnością od wersji pierwotnej. Uwagi na temat pojęcia adaptacji nadal są powierzchowne i doktorant nadal nie problematyzuje kwestii, co może być nośnikiem adaptacji. Pozwoliłoby uniknąć ekwiwokacji przy kategoryzacji stanowisk analizowanych w rozprawie. Ekwiwokacja polega ta na tym, że to samo stanowisko może być jednocześnie adaptacjonistyczne pod jednym, a antyadaptacjonistyczne pod innym względem. Na przykład D. Dennett uznaje, że religie są adaptacjonistyczne dla samych siebie, gdyż są memami i zapewniają sobie dalsze trwanie, ale uznaje, że bywają religie adaptacyjnie korzystne, adaptacyjnie obojętne i adaptacyjnie niekorzystne dla ich wyznawców. Nie jest więc wcale jasne, dlaczego został zaliczony do obrońców antyadaptacjonizmu.

Doktorant nie odwołuje się też do klasycznej pracy N. Tinbergena, chociaż jej dotkliwy brak wytknąłem w pierwszej recenzji. W recenzji tej wskazałem również poważną wadę konstrukcyjną: mianowicie mająca być podstawą porównywania różnych stanowisk antropologia filozoficzna Gehlena praktycznie później w rozprawie nie powraca, nawet w rozdziale 10, który ma stanowić krytyczną ocenę stanowisk analizowanych wcześniej. Doktorant uparczywie więc nie poprawia dosyć elementarnego błędu konstrukcyjnego. Szczerze mówiąc, chciałbym się dowiedzieć, w jaki sposób Gehlenowska antropologia mogłaby posłużyć do krytyki czy też – przeciwnie – pochwały memetyki.

Rozdział 2

W rozdziale zmiany mają charakter kosmetyczny. Doktorant słusznie zrezygnował z osobliwej manieri wprowadzania własnych poglądów w nawiasach okrągłych, lecz swojego stanowiska nadal nie rozwija nawet do argumentacji o długości typowego akapitu. Są to nadal krótkie uwagi na marginesie, ale wprowadzone już do głównego tekstu. Istotnie nowe jest tylko podsumowanie na s. 51 (długości 7 wersów). Nie znika więc zarzut, który wcześniej postawiłem: doktorant nie argumentuje na rzecz głoszonych poglądów. Być może są one trafne, ale filozofia nie polega na głoszeniu nieuzasadnionych twierdzeń.

Rozdział 3

W tym rozdziale zmiany znowu mają charakter kosmetyczny (typu zastąpienie cyframi słowa „tysiąc” w określeniach czasu). Doktorant ponownie usuwa nawiasy ze swoich uwag krytycznych, z niektórych jednak rezygnując w poprawionej rozprawie. Przede wszystkim opatruje je funktorem zdaniotwórczym „Zauważmy, że”, który ma sugerować, że przedstawia prawdziwą obserwację, niemniej recenzent pragnąłby czasem zrozumieć ciąg logiczny prowadzący do uwag doktoranta. Nie jest mu to dane. Co więcej, mgr Łoś nie uzasadnia nadal własnego poglądu na temat istoty intencjonalności, który, jak wskazałem w poprzedniej recenzji, błędnie przypisuje Dunbarowi (s. 55 nowej wersji), nie zauważając, że Dunbar czerpie z prac Dennetta.

Tak jak poprzednio nowością jest jeden akapit na zakończenie rozdziału, łącznie osiem wersów.

Rozdział 4

W tym rozdziale znowu zmiany są kosmetyczne, o identycznym charakterze, jak w rozdziale poprzednim. Doktorant dodał akapit podsumowujący (8 wersów, strona 85).

Rozdział 5

Podobnie jak w rozdziałach poprzednich doktorant wprowadził kosmetyczne zmiany, usuwając parę zdań swoich komentarzy (m.in. o rozumie i śmierci jako źródle religii, poprzednia wersja rozprawy, s. 94). Rozdział znowu kończy się nowym akapitem podsumowania (jedenaście wersów).

Rozdział 6

Zmiany znowu kosmetyczne. Nowe jest pytanie retoryczne „Dlaczego ludzie tworzą pary monogamiczne dzięki kulturze, a nie, jak ptaki, instynktownie?”. To pytanie ma podważać rozumowanie Dawkinsa dotyczące mechanizmów wykształconych ewolucyjnie u człowieka ze względu na opiekę nad potomstwem. Szkoda, że argumentacja nie została rozwinięta.

Drugą nowością jest znowu podsumowanie, długości dziesięciu wersów.

Rozdział 7

W rozdziale 7 zmiany mają charakter wyłącznie kosmetyczny, z wyjątkiem bardzo krótkiego podsumowania, gdzie zupełnie błędnie przypisuje się Dennettowi krytykę religii w stylu Nietzschego i Freuda, mimo że Dennett sam wyraźnie dystansuje się od obu autorów w książce *Breaking the Spell* (s. 127 oryginału; w wersji polskiej „Odczarowanie”). Co więcej, wbrew temu, co pisze doktorant, Dennett nigdzie nie twierdzi, że religia jest resentymentem (to pojęcie nawet u Dennetta nie występuje) ani tym bardziej zbiorową nerwicą. Zamiast krytykować Dennetta w pogłębiony sposób, co sugerowałem w poprzedniej recenzji – moim zdaniem, Dennett nazbyt optymistycznie uważa, że uratował koncepcję memów w książce „Od bakterii do Bacha” – doktorant dokonuje całkowicie nierzetelnej nadinterpretacji. Co więcej, doktorant nie pofatygował się, aby zajrzeć do bardziej naukowych prac Dennetta (zwłaszcza artykułu z „Behavioral and Brain Sciences” z roku 2009), mimo że sygnalizowałem, że to wada rozprawy. Zakończenie rozdziału jest tym razem zdawkowe (6 wersów).

Rozdział 8

Poprawki w tym rozdziale są powierzchowne. Doktorant nie usuwa nawet oczywistej pomyłki, która pojawiła się w poprzedniej wersji rozprawy, w której przypisywał Atranowi posługiwanie się pojęciem agensa, co miało sprawiać wrażenie „pozorowanej głębi”. Twierdzenie to, wynikające z krytyki stylu polskiego przekładu, a nie samego Atrana, pozostało (s. 149). Do rozdziału dodano jedynie sugestię, że Atran nie rozumie istoty wspólnoty, która ma rzekomo polegać na istnieniu genetycznie nieuzasadnionych relacji w obliczu wyimaginowanego, niematerialnego i wiecznego autorytetu. Trudno przypuszczać, by o tej hipotezie Atran nie słyszał, skoro obecnie toczy się na ten temat dyskusja

(zwłaszcza w kontekście książki Norenzayana), ale doktorant nawet nie uzasadnia tezy, że to jest istota wspólnoty. Skąd to wiadomo?

Rozdział 9

W rozdziale 9 doktorant dokonał wielu zmian stylistycznych, a jedyną większą ingerencją w treść jest usunięcie uwagi o braku nadzorowania adaptacji przez rozum (która istotnie nie była szczególnie jasna, s. 171 wersji pierwotnej). Dodał też jeden akapit podsumowania (9 wersów).

Rozdział 10

Jest to całkowicie nowa część rozprawy. Omówię więc ją stosunkowo szczegółowo, gdyż od niej zależy, czy rozprawa okaże się osiągnięciem zasługującym na stopień doktora. Doktorant wprowadza w niej definicje naturalizmu i redukcjonizmu, przy czym błędnie (zbyt wąsko) definiuje fizykalizm jako „postulat przekładania twierdzeń wszystkich nauk na język dotyczący ciał fizycznych”, co było istotnie cechą fizykalizmu Carnapa i Schlicka, wzmiankowanych przez doktoranta, lecz nie współczesnych odmian fizykalizmu. I tak np. fizykalizm antyredukcyjny Davidsona (czyli monizm anomalny) nie pasuje do tej charakterystyki. Podobnie wszelkie bardziej metafizycznie definiowane odmiany fizykalizmu.

W rozdziale tym doktorant podkreśla, że wszyscy opisywani przez niego autorzy są naturalistami i traktują religię jako zjawisko przyrodnicze, dostępne metodom nauk przyrodniczych. Mam wątpliwości, czy jest to prawdą w przypadku S.J. Goulda, który wszak powiada, że problematyka religii nie pokrywa się problematyką nauki, przez co niekoniecznie musi uważać, że „wszystkie aspekty religii są dostępne metodom empirycznych badań naukowych”. Nawiasem mówiąc, mam też wątpliwość, czy którykolwiek analizowany przez mgra Łosia naturalista uważa, że istnieje jakiegokolwiek zjawisko przyrodnicze, którego wszystkie aspekty są dostępne metodom empirycznych badań naukowych. Przecież oczywiste jest, że każda procedura pomiarowa ma swoje ograniczenia i błąd pomiarowy, przez co nie wszystkie aspekty można badać, nawet jeśli można zakładać, że istnieją i wnioskować na ich temat (co dawniej w filozofii nauki podkreślano, wprowadzając podział na terminy obserwacyjne i teoretyczne; dziś ten podział się nieco zaciera, ale nie znaczy to, że filozofowie nauki stali się skrajnymi optymistami poznawczymi).

Doktorant zauważa, że w przeciwieństwie do cytowanych przez niego teistycznych filozofów religii analizowani autorzy nie definiują religii jako odniesienia do Absolutu, Boga czy sfery boskości. Twierdzi jednak, że czynią to a priori (s. 184). Wydaje się, że ma to być zarzut, lecz żeby zarzut był trafny, doktorant powinien rozważyć, czy raczej ciężar dowodu nie leży na stanowisku, które przyjmuje więcej bytów. Metodologiczna zasada Brzytwy Ockhama przeważa po stronie naturalistów, gdyż ich stanowisko jest prostsze (czyli oszczędne w sensie jakościowym, gdyż nie przyjmuje się w ich teoriach bytów nadnaturalnych czy nadempirycznych). Nie zawsze ta zasada jest stosowana poprawnie i właściwie (np. próba eliminacji bytów teoretycznych przez E. Macha w jego fenomenalizmie skończyła się spektakularną klęską jego hipotezy nieistnienia atomów), lecz warto byłoby przynajmniej rozważyć tę istotną z punktu filozoficznego kwestię. O ile mi wiadomo, nie istnieją przecież żadne konkluzywne dowody istnienia bądź nieistnienia Boga czy bóstw, tak więc rozstrzygnięcie teistyczne, które doktorant przyjmuje za A. Bronkiem, jest tak samo aprioryczne. Trudno więc traktować rozstrzygnięcie po stronie hipotezy istnienia Boga lub przeciw niej jako jakiegokolwiek argument za lub przeciw w sporze o użyteczność ewolucyjnego podejścia do religii.

Swoją drogą, doktorant nigdzie głębiej nie rozważa różnicy między naturalizmem metodologicznym a ontologicznym (mimo że cytowany przez niego A. Bronk o niej pisze w cytacie ze s. 185-186). Różnica jest o tyle istotna, że uprawiać kognitywistykę religii można tylko przy założeniach naturalizmu metodologicznego, lecz jednocześnie nie uznawać prawdziwości naturalizmu ontologicznego, tak jak czyni to np. Helen de Cruz, filozofka religii i teolożka, która jednocześnie bierze udział w badaniach z nurtu neodarwinowskiego (nie jest to osoba w filozofii zupełnie nieznaną, gdyż np. jest autorką hasła

„Science and Religion” w stanfordzkiej encyklopedii filozoficznej, a więc znalezienie jej prac nie powinno nastroczać żadnemu doktorantowi problemów). Do prac de Cruz nawiązuje też kognitywista religii Justin Barrett, który wprost pisze o możliwości rozwijania naturalnej teologii z uwzględnieniem wyników badań kognitywistyki. Tymczasem doktorant zarzuca wszystkim analizowanym badaczom, że uprawiają „redukcjonizm nieuczciwy”, obudowany „ideologią laicką”. Być może jednak myli związki pojęciowe w neodarwinowskich podejściach do religii z poczynaniami ich przedstawicieli (np. krytyką wszelkich religii u Dawkinsa). Doktorant przypisuje też analizowanym autorom przekonanie, że „nauka rozwiąże wszystkie problemy człowieka” (s. 184). Można sobie wyobrazić istnienie takiego scjentyisty wśród filozofów, bo, jak powiadał Cynceron, dla najdziwniejszego poglądu znajdzie się w filozofii jego obrońcę, ale wśród cytowanych autorów nie ma takiego. Doktorant nie podaje zresztą żadnego uzasadnienia swojej tezy w postaci odpowiednich cytatów z analizowanych prac. Popęnia więc rażący błąd chochoła: traktuje oponentów skrajnie nieżyczliwie i polemizuje z ewidentnie błędnie przypisanymi im poglądami.

Doktorant zarzuca też wszystkim analizowanym autorom (poza Burkertem) brak znaczącej wiedzy religioznawczej (zwłaszcza w zakresie filozofii religii). Zarzut ten osłabia, wspominając, że są oni filozofami biologii, lecz jednocześnie przypisuje im przekonanie, że ta wiedza nie jest potrzebna do prowadzenia badań nad religią. Jak już wskazywałem w poprzedniej recenzji, nie jestem świadom istnienia jakichkolwiek badań nad religią u E.O. Wilsona, S.J. Goulda czy R. Dawkinsa. Piszą o religii, ale to nie są badania naukowe w ścisłym sensie. Notabene, R. Dawkins uprawia wręcz filozofię religii w książce mającej udowodnić nieistnienie Boga lub bóstw. Jednak przypisywanie S. Atranowi braku znajomości prac religioznawczych Malinowskiego (którego Atran cytuje i analizuje), a zwłaszcza Durkheima świadczy o niechlujstwie intelektualnym doktoranta, bo sam na s. 143 stwierdza, że Atran nawiązuje do Tylora i Durkheima. To w ogóle dosyć kuriozalny zarzut, bo większość zwolenników tezy o adaptacyjnym charakterze religii nawiązuje wprost do funkcjonalizmu Durkheima. Trudno, by go nie znali!

Jednocześnie twierdzi, że klasyczna filozofia religii dostarcza „nowej i zasadnej perspektywy widzenia zjawisk religijnych” (s. 189). Nie wiem, na czym polega nowość klasycznej filozofii religii, bo doktorant tego nie rozwija. Nie umiem też znaleźć argumentów na rzecz tezy, że jest to perspektywa zasadna, poza zarzutami, że jej pominięcie jest szkodliwe. Możliwe, że prace Helen de Cruz muszą być z natury lepsze od prac Davida Sloana Wilsona, co wynikałoby z tezy doktoranta. Problem w tym, że nie potrafię znaleźć przekonującego uzasadnienia. Tezy są głoszone bez związku z siłą wspierających je racji.

Rozdział ten ma postać osobliwą stylistycznie: doktorant cytuje bardzo obszerne fragmenty prac innych autorów, łącząc je jedynie dosyć niestaranną narracją. Nie pozwala to mu na odpowiednio dogłębne uzasadnienie zbyt pochopnych uogólnień. Warto byłoby pogłębić jednak dyskusję, czy rozchodzenie się filozofii religii i ewolucyjnej religiologii jest konieczne, np. z powodu struktury pojęciowej obu dyskursów. Tego mi w tym rozdziale po prostu zabrakło.

Zakończenie

Ta część rozprawy została bardzo poprawiona, w ogromnej mierze na lepsze (obecnie liczy ok. 6 stron).

Autor stwierdza, że obecnie brak możliwości stwierdzenia, które ze stanowisk jest trafne (adaptacyjne lub antyadaptacyjne), ze względu na brak możliwości weryfikacji hipotez. Teza ta pojawia się w kilku wersjach. Niemniej w ogóle nie rozważa, na czym w ogóle polega trudność weryfikacji hipotez w biologii czy psychologii ewolucyjnej (a z takimi ma do czynienia). Są tacy, którzy uznają, że adaptacjonizm jest w ogóle błędny metodologicznie (jak Gould i Lewontin w słynnej pracy o katedrze św. Marka w Wenecji), ale też tacy, jak Tinbergen, którzy twierdzą, że można dokonywać weryfikacji empirycznej takich hipotez. Obecne prace Josepha Henricha i Ary Norenzayana mają właśnie postać eksperymentów w postaci pewnych wariantów dylematu więźnia dawanych jako zadania badanym w

różnych społecznościach, w tym niepiśmiennych. Niestety, o tych pracach, mimo że wspominałem o nich w poprzedniej recenzji, doktorant nawet nie napomyka. Nie chcę mi się wierzyć, że po prostu nie chce wiedzieć o istnieniu tej literatury.

Doktorant stwierdza jednak, że po stronie adaptacjonizmu można zapisać jednak fakt powszechności religii, co świadczyłoby o tym, że nie może być produktem ubocznym ewolucji. Pojawia się tam też, niestety nierozwinięta, uwaga: „Produkty uboczne z samej ich definicji dotyczą tylko mniejszości populacji” (s. 199), która mogłaby łatwo podważyć wszelkie nieadaptacyjne podejście do religii, która jest zjawiskiem występującym w większości populacji. Niestety, typowe przykłady produktów ubocznych adaptacji – np. biel kości czy pępek – są powszechne w populacji, gdyż są one produktami ubocznymi tego, co powszechnie w populacji występuje. Obawiam się, że wiele twierdzeń doktoranta jest właśnie tej jakości: dogmatycznie głoszone poglądy, czasem intrygujące, ale nigdy nieprzemysłane do końca.

W tymże rozdziale doktorant w przypisie zarzuca Dennettowi (s. 196) „nierzetelny popis pseudoerudycji”, gdyż cytuje on Davida Sloana Wilsona jako badacza religii (nb. mimo cytowania doktorant nie umieszcza książki D.S. Wilsona we własnej bibliografii), a nie E.O. Wilsona. Sęk w tym, że E.O. Wilson nie jest empirycznym badaczem religii, a praca Dennetta nie jest podręcznikiem ani przeglądem literatury. W dodatku w innych pracach Dennett wskazuje na dosyć prymitywne argumenty E.O. Wilsona, który uważa, że moralność musi być wprost ewolucyjnie uzasadniana; prace te zna, ale po prostu nie ceni. Nierzetelny jest raczej doktorant, który nie zapoznał się z ważnymi pracami D.S. Wilsona, które dotyczą nie tylko ogólnych mechanizmów ewolucyjnych, ale przede wszystkim funkcji poznawczych związanych z religią.

W zakończeniu stawiany jest neodarwinowskiemu podejściom do religii zarzut, że są monistyczne, redukcjonistyczne itd. Jak wskazywałem wyżej, zarzut ten jest fałszywy, a wynika z wadliwego doboru literatury.

Ocena końcowa

Analiza poprawionej rozprawy wskazuje, że jedyne istotne merytorycznie zmiany pojawiły się w zakończeniu. Niemniej w mocy pozostają poprzednie zarzuty.

- Konstrukcja rozprawy jest wadliwa. I tak Gehlen nadal nie odgrywa żadnej roli, chociaż jego prace miały być podstawą porównania. Nowy rozdział 10 nie jest w pełni zintegrowany z resztą rozprawy, gdyż zawiera w dużej mierze ustalenia przyjęte od innych autorów, a w dodatku nie prowadzi wprost do celu rozprawy (a więc nie widzę jasno jego funkcji).
- Argumentacja rozwinięta została tylko w zakończeniu, ale pozostaje zdawkowa. Świadczy chociażby o tym przykład zupełnie niepogłębionej i fałszywej generalizacji na temat niemożliwości istnienia powszechnych w populacji produktów ubocznych ewolucji.
- Literatura nadal jest błędnie dobrana. Doktorant nie zapoznał się z żadną z pozycji literatury, które wskazałem w poprzedniej recenzji, mimo wyraźnie wskazanych braków (wzmiankuje jedynie D.S. Wilsona). Przez to np. nadal nie pogłębia polemiki z memetyką Dennetta, chociaż wyraźnie wskazałem, że podważenie rozbudowanej koncepcji z „Od bakterii do Bacha” byłoby wartościowym osiągnięciem. Doktorant nie zapoznał się jednak z tą książką (ani z nową krytyką memetyki w niej zawartą, którą opublikował niedawno w polemice z Dennettem dr Paweł Grabarczyk). Cytuje za to trochę więcej pozycji z zakresu filozofii religii i dosyć wiekowe pozycje religioznawcze w rozdziale 10 (a pomija np. wskazaną przeze mnie pracę T. Sikory z 2009 roku).
- Praca nadal ma charakter odtwórczy: 9 rozdziałów na 10 referuje cudze poglądy z niewielkimi komentarzami odautorskimi (do tych rozdziałów o charakterze odtwórczym należy też nowy rozdział 10). Ilościowo oryginalny wkład autorski to mniej więcej 8 stron (jeśli zliczyć podsumowania rozdziałów i zakończenie). Jest to nikły procent całej rozprawy.

- Dzięki poprawionemu wstępowi i zakończeniu jaśniejszy stał się cel rozprawy. Niemniej własne analizy w zakończeniu są zbyt krótkie i niepogłębione, aby były w pełni intelektualnie satysfakcjonujące.

Na zakończenie recenzji podsumuję, dlaczego podtrzymuję negatywną opinię. Na początku rozprawy doktorant aprobowo cytując Kazimierza Ajdukiewicza. Niestety, nie przyswoił sobie ważnej zasady przyświecającej filozoficznej pracy Ajdukiewicza, a mianowicie jego antyirracjonalizmu: każdą tezę należy przyjmować tylko w takim stopniu, w jakim pozwala na to jej uzasadnienie. Doktorant głosi niekiedy mocne tezy, w ogóle nie argumentując na ich rzecz (np. na rzecz braku możliwości istnienia powszechnych w populacji produktów ubocznych ewolucji, co rzekomo wynika z samej definicji terminu „produkt uboczny”). Ostrożniejsze stanowisko zajmuje wobec podejścia neodarwinowskiego do religii, zwłaszcza w zakończeniu, chociaż z kolei przytaczane przez niego argumenty w rozdziale 10 powinny prowadzić do jego wyraźniejszego odrzucenia. Co gorsza, mam wrażenie, że ze względów retorycznych dopuszcza się nierzetelności w postaci niezyczliwego karykaturowania poglądów nie lubianych, a następnie krytykuje stworzonego przez siebie chochoła. Jego zarzuty często wikłają się w sprzeczności, gdy np. zarzuca wszystkim autorom brak znajomości prac Malinowskiego i Durkheima, gdy jednocześnie przyznaje, że Atran się na nie powołuje (na Durkheima powołuje się też, notabene, Dennett w *Odczarowaniu*). Jak już sygnalizowałem na początku, konstrukcja rozprawy opiera się na ekwiwokacji: doktorant dzieli stanowiska na adaptacjonistyczne i antyadaptacjonistyczne, ale nie zauważa, że są one adaptacjonistyczne pod różnymi względami, gdyż różne są nośniki adaptacji. Rozważenia tych różnic oczekiwałbym we wstępie lub zakończeniu rozprawy, ale takie analizy nie pojawiają się. Daleko tej rozprawie do zasad przyświecających Ajdukiewiczowi.

W pracy rażąco jest brak pogłębionych analiz pojęciowych i związków logicznych między tezami różnych autorów i ich koncepcji, przez co nie pozwala wysnuwać ciekawych wniosków o charakterze filozoficznym. Zabrakło też, co kluczowe przy nowym rozdziale sygnalizującym wartościowość klasycznej filozofii religii, omówienia możliwych i faktycznych relacji między teologią a ewolucyjnym i kognitywnym podejściem do religii. Jak już wspominałem, istnieją już prace z pogranicza teologii, filozofii religii i ewolucyjnych podejść do religii, które wcale nie przyjmują założeń naturalizmu ontologicznego. Gdyby doktorant pokazał, że są one pojęciową pomyłką (bo przeczą założeniom ewolucyjnego podejścia) lub, przeciwnie, najlepszym możliwym podejściem (bo zgodnym z jego oceną wartości klasycznej filozofii religii i sugerowaną między wierszami pozytywną oceną pluralizmu teoretycznego), to rozdział 10 odegrałby kluczową rolę w pracy. Niestety, jego rola pozostaje niejasna.

Krótko mówiąc, pomimo otrzymania trzech dogłębnych i krytycznych recenzji doktorant niestety nie skorzystał z możliwości poprawienia rozprawy w sposób dogłębny. W świetle powyższego stwierdzam, że **poprawiona rozprawa mgra Pawła Łosia nie spełnia wymagań stawianych pracom doktorskim z zakresu filozofii i wnioskuję o niedopuszczenie go do dalszych etapów postępowania w przewodzie doktorskim.**

Warszawa, 31 października 2020

Mosm Krowicko