

AUTOREFERAT

do Wniosku o przeprowadzenie postępowania habilitacyjnego

Adres do korespondencji:

Katedra Filozofii Współczesnej IF UŁ

Ul. Lindleya 3/5

90-131 Łódź

e-mail: tomasz.sieczkowski@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7847-8632

ŻYCIORYS I DOTYCHCZASOWE ZATRUDNIENIE

Posiadane dyplomy, stopnie naukowe – z podaniem nazwy, miejsca i roku ich uzyskania oraz tytułu rozprawy doktorskiej: doktor nauk humanistycznych, specjalność: filozofia. Katedra Epistemologii i Filozofii Nauki, Uniwersytet Łódzki, nadany dnia 2 lutego 2006 roku. Promotor: prof. Barbara Tuchańska.

Tytuł rozprawy doktorskiej: *David Hume: krytyka episteologii i jej teoriopoznawcze konsekwencje*

Informacje o dotychczasowym zatrudnieniu w jednostkach naukowych:

| | |
|-----------------|---|
| 2013-do dzisiaj | Adiunkt (Katedra Filozofii Współczesnej, Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego) |
| 2006-2013 | Adiunkt (Katedra Epistemologii i Filozofii Nauki, Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego) |
| 2002-2006 | Asystent (Katedra Epistemologii i Filozofii Nauki, Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego) |

Wskazanie osiągnięcia wynikającego z art. 16 ust. 2 ustawy z dnia 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki (Dz. U. nr 65, poz. 595 ze zm.) oraz z Rozporządzeniu Ministra Nauki i szkolnictwa Wyższego z dnia 22 września 2011 w sprawie szczegółowego trybu przeprowadzania czynności w przewodach doktorskich, w postępowaniu habilitacyjnym oraz w postępowaniu o nadanie tytułu profesora (Dz. U. nr 204 poz. 1200):

Monograficzne opracowanie w języku polskim będące próbą całościowej rekonstrukcji światopoglądu podzielanego przez autorów kojarzonych z tzw. nowym ateizmem, czyli m.in. Richarda Dawkinsa, Daniela Dennetta, Sama Harrisa i Christophera Hitchensa:

Tomasz Sieczkowski, *Nowy ateizm. Rekonstrukcja światopoglądu*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2018, ss. 366 (recenzent wydawniczy: dr hab. Adam Grzeliński, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu).

OMÓWIENIE CELU NAUKOWEGO WW. PRACY I OSIĄGNIĘTYCH WYNIKÓW

Pisząc książkę stanowiącą wyżej wymienione osiągnięcie, chciałem zrealizować dwa podstawowe cele. Pierwszym z nich było możliwie najbardziej całościowe i spójne przedstawienie fundamentalnych założeń i przekonań autorów kojarzonych z ruchem neoateistycznym. Moja rekonstrukcja miała służyć temu, by w twórczości autorów o różnym stopniu wykształcenia i wyrafinowania filozoficznego (lub ich braku), takich jak Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris, Victor Stenger czy Christopher Hitchens, odnaleźć wystarczająco dużo elementów wspólnych, by można było dzielić przez nich zestaw przekonań określić mianem wspólnego i względnie jednorodnego światopoglądu (przy czym w odpowiednich miejscach odnosiłem się też do konkretnych różnic między zapatrywaniami deklarowanymi przez poszczególnych nowych ateistów i komentowałem je). Na pierwszym poziomie jest zatem wyżej wymieniona książka uspojnia i systematyczną mapą zakreślającą terytorium czy obszar, na którym „wydarza się” myśl neoateistyczna, rekonstrukcją scjentystycznej i sekularystycznej przestrzeni teoretycznej, którą nowi ateści zasadniczo niechętnie opuszczają.

W rzeczywistości jednak chciałem potraktować ów pierwszy cel – sam w sobie zapewne niewystarczająco twórczy, by traktować go jako wkład w rozwój dziedziny i to mimo relatywnego braku polskojęzycznej literatury sekundarnej dotyczącej zagadnienia nowego ateizmu jako prądu intelektualnego, bazującego na określonych założeniach i koncepcjach filozoficznych – jako pretekst do czy podstawę realizacji mojego głównego zamierzenia, którym była redefinicja pojęcia światopoglądu (jako odróżnionego od ideologii, doktryny czy poglądu w sensie potocznym) w taki sposób, by przedstawić je jako dogodne narzędzie analizy współczesnej kultury rozproszenia sensu. Chciałem zarazem pokazać, że, jak zresztą napisałem w książce, o rzeczywistości kulturowej da się myśleć i mówić filozoficznie i niefundamentalistycznie, bez angażowania prostych empirycznych uogólnień i ponadczasowych prawd. Że można, a być może nawet trzeba przyglądać się rzeczywistości kulturowej w całym jej rozwarstwieniu i rozproszeniu, w całej jej płynności, jako ciągłej arenie ścierania się i przenikania indywidualnych i grupowych opcji kulturowych, preferencji, działań i celów oraz identyfikować procesy prowadzące do formowania się opcji światopoglądowych, analizować ich treści i pojęcia, powiązania między tymi treściami, budowane argumentacje, podstawy uprawomocniające, zabiegi perswazyjne, konstruowany w ramach tych opcji świat czy wreszcie wartości, z którymi dany światopogląd jest powiązany, czy nawet więcej: wartości, na których jest zbudowany.

Podsumowując, celem napisanej przeze mnie książki było z jednej strony zbudowanie nowego aparatu pojęciowego służącego do analizy kultury, aparatu, w którym centralną rolę odkrywa pojęcie światopoglądu, a z drugiej wykorzystanie owego aparatu do analizy światopoglądu neoateistycznego, który uznaję za pod wieloma względami paradygmatyczny dla współczesnej, kulturowej reakcji konserwatywnej.

Aby zrealizować oba postawione sobie cele, podzieliłem książkę *Nowy ateizm. Rekonstrukcja światopoglądu* na sześć części, poprzedzonych Wstępem i podsumowanych w Zakończeniu.

We wstępie przedstawiam powody zajęcia się problematyką nowego ateizmu i wychodząc od wskazówki jednego z filozofów zaliczanych do tego nurtu, A.C. Graylinga, szkicuję podstawową mapę problematyki, która poruszona zostanie w zasadniczych częściach książki. Grayling zauważa, że spór między (nowym) ateizmem a konkurencyjnymi światopoglądami rozgrywa się zasadniczo na trzech polach – czy raczej

srowadza się, jego zdaniem, do trzech różnych sporów: metafizycznego, politycznego i etycznego. Sugestię tę potraktowałem jako wskazówkę do wydzielenia w obrębie światopoglądu neoateistycznego trzech nieco zmodyfikowanych względem propozycji Graylinga obszarów problemowych: epistemologiczno-ontologicznego, społeczno-politycznego i etycznego. Wbrew Graylingowi sądzę, że nie mamy tu do czynienia z trzema odrębnymi sporami, a raczej z jedną dyskusją rozgrywającą się - między różnymi opcjami światopoglądowymi - na trzech różnych, choć powiązanych ze sobą płaszczyznach, które potraktowałem, a później omówiłem jako podstawowe segmenty czy sektory światopoglądu neoateistycznego.

Przed omówieniem tych segmentów koncentruję się jednak - w pierwszej części książki („Światopogląd”) - na wyłuszczeniu i doprecyzowaniu pojęcia światopoglądu, za pomocą którego dokonuję rekonstrukcji głównych idei neoateistycznych. Światopogląd rozumiem jako „sieci przekonań (...), które stanowią podstawę poznawczego i praktycznego odnoszenia się do świata, nadbudowane na wartościach nabywanych w procesach socjalizacyjnych i wpajanych w procesach edukacyjnych”. Aby uniknąć nieporozumień, od razu odróżniam swoje rozumienie światopoglądu od Humboldtowskiego jego rozumienia (jako *Weltansicht*, czyli w kategoriach etnolingwistycznych) oraz od ściśle sformalizowanego traktowania światopoglądów jako *modeli świata* (jak proponowali na przykład Leo Apostel czy Clément Vidal). W mojej perspektywie światopogląd musi być ogólny (podzielany przez grupę użytkowników; subiektywny zestaw przekonań nazywam *zapatrywaniami*). Światopogląd może zawierać elementy naukowe, ideologiczne czy filozoficzne, ale sam nie jest nauką, ideologią czy filozofią. Nie jest także tożsamy z wiedzą, choć zazwyczaj spełnia wyznaczone w jego wnętrzu kryteria epistemiczne (tak jest na przykład ze światopoglądem naukowym). Światopoglądy nie są tożsame z wiedzą także dlatego, że są zawsze relatywne względem miejsca i czasu i nie mogą służyć jako pozalokalne i pozaczasowe filozoficzne uzasadnienia wiedzy obiektywnej. Ale mają one także - podobnie jak część składających się na nie przekonań, zwłaszcza tych normatywnych - konsekwencje praktyczne, mianowicie, da się je rozpatrywać jako predyktory zachowania, co wynika z zakładanych przez nie fundamentalnych wartości. Między innymi z tego powodu, ale także dlatego, że replikacja światopoglądów odbywa się w przestrzeni kulturowej oraz dlatego, że celem światopoglądów jest zawsze ustanowienie jakiejś rzeczywistości społecznej i politycznej, światopoglądy wymagają względnie trwałej podstawy instytucjonalnej, umożliwiającej

stabilne funkcjonowanie danego światopoglądu w sferze publicznej. Wreszcie, światopoglądy, aczkolwiek dążą do spójności, nie są jednorodne i da się w nich wydzielić coś, co, jak wspomniałem, nazywam segmentami czy sektorami. Jeśli dodamy do tego, że światopoglądy mobilizują swoich użytkowników poprzez konflikt (z innymi opcjami światopoglądowymi), są dynamiczne i ekspansywne, a także płynne, to jest otwarte na kontekst kulturowy i dopuszczające negocjację składających się na nie przekonań, to uwydatnimy tym samym podskórną tezę mojej książki, taką mianowicie, że koniecznym warunkiem właściwej artykulacji światopoglądów jest żywioł demokratyczny w jego liberalnym czy deliberatywnym rozumieniu. Tylko w takich warunkach politycznych światopoglądy mogą konkurować ze sobą na zdrowych zasadach, czyli nie popadając w przesadnie zideologizowany czy doktrynalny charakter.

W drugiej części książki, zatytułowanej „Ateizm i nowy ateizm” i pełniącej funkcję wprowadzenia w tytułowe zagadnienia, próbuję przedstawić różne sposoby rozumienia terminu „ateizm”, zwracając szczególną uwagę na jego – językowo nieoczywiste – rozumienie jako terminu pozytywnego, z grubsza synonimicznego z „naturalizmem”, czyli przekonaniem, że dostępna ludzkiemu poznaniu (resp. istniejąca) rzeczywistość ma charakter naturalny (nie zawiera elementów nadnaturalnych). Rozumienie to, jak pokażą dalsze części książki, obecne jest u wszystkich autorów neoateistycznych niezależnie od różnorodnych wątpliwości, jakie wyrażają oni wobec samego terminu „ateizm”.

Przed przedstawieniem ogólnych założeń ruchu neoateistycznego i prezentacją najważniejszych jego postaci, skrótowo rekonstruuje historyczne losy ateizmu – od starożytności do wieku XX – zwracając szczególną uwagę na nagły wzrost znaczenia myśli ateistycznej i naturalistycznej w epoce nowożytnej i odnosząc ten fakt do, niedostępnej wcześniej, instytucjonalnej możliwości artykułowania poglądów ateistycznych w dobie rewolucji naukowej a później przemysłowej. Podkreśla to wspomniane przeze mnie wcześniej znaczenie instytucji kultury dla rozwoju i propagowania światopoglądów. Na tym tle tłumaczę, dlaczego pojawienie się i popularność nowego ateizmu jako głośnego ruchu intelektualnego nie powinny dziwić: opierają się przede wszystkim na możliwości instytucjonalnej artykulacji, dostępnej dzięki powstaniu liberalnych demokracji; oraz na odnowieniu nie tylko naukowego zainteresowania religiami, ale także roli, jaką religie zaczęły pełnić pod koniec XX i na początku XXI wieku – całkowicie wbrew tezie sekularyzacyjnej promowanej po II wojnie światowej przez wielu filozofów i socjologów

religii, w tym przez Petera Bergera. Na wzrost tych dyskusji na temat religii i jej miejsca w przestrzeni publicznej wpływ miały także wydarzenia rozgrywające się w przestrzeni politycznej: konsekwencje drugiej wojny w Iraku, zamachy terrorystyczne w Nowym Jorku, Londynie i Madrycie, zmiany demograficzne w państwach Zachodu i wzrost znaczenia partii konserwatywnych, odwołujących się do tradycyjnie pojmowanej religii. Nowy ateizm, który de facto skapitalizował owo ożywienie zainteresowani religiami i ich wpływem na rzeczywistość polityczną, był pod tym względem stanowiskiem jednoznacznie negatywnym, upatrując w religii główną przyczynę zła na świecie (Richard Dawkins opatrzył swój antyreligijny film wiele mówiącym tytułem „The Root of All Evil”).

Po przedstawieniu krótkich biogramów najważniejszych postaci ruchu neoateistycznego (Richarda Dawkinsa, Daniela Dennetta, Sama Harrisa, Christophera Hitchensa, Victora Stengera, A.C. Graylinga, Michaela Shermera, Dana Barkera, Johna W. Loftusa, Ayaan Hirsi Ali, Ibn Warraqa, Stevena Pinkera, Jerry Coyne’a i PZ Myersa, czyli autorów, których teksty i wypowiedzi stanowić będą podstawę mojej rekonstrukcji światopoglądu neoateistycznego) i wskazaniu na najważniejsze elementy organizujące jego dyskurs publiczny (scjentyzm, krytyka wszystkich postaci religii, radykalizm na poziomie języka, aktywna działalność publiczna itd.), przechodzę w kolejnej części do realizacji podstawowego zadania, które sobie postawiłem, czyli do całościowej rekonstrukcji zapatrywań nowych ateistów, która pozwoli je uspójnić do postaci zdefiniowanego przeze mnie wcześniej światopoglądu.

Zaczynam, w części trzeciej („Nowy ateizm i nauka”), od relacji wiążącej światopogląd neoateistyczny ze współczesną nauką, wskazując, że poglądy wyznawane przez neoateistów niemal bez wyjątku sytuują ich w obszarze scjentyzmu. Pokazuję, w jaki sposób i dlaczego nowi ateści odrzucają każdą formę modelu separacyjnego stosunku nauki i religii (w tym najgłośniej obecną w kulturze koncepcję Stephena J. Goulda nienakładających się magisteriów). Konkluzja nowych ateistów, zwłaszcza Dawkinsa i Stengera, którzy pisali na ten temat najwięcej, jest taka, że skoro zasada rozdzielenia obszaru badań między naukę i religię (teologię) nie obowiązuje, to władztwo nad poznawaniem rzeczywistości należy całkowicie do przyrodoznawstwa z racji jego przejrzystej (ich zdaniem) metodologii i praktycznych sukcesów. Dostrzegając ważną rolę humanistyki, nowi ateści twierdzą zatem, że jedynym miejscem artykulacji rzeczywistej prawdy o świecie (wiedzy) pozostają nauki przyrodnicze, bazujące na założeniu

naturalizmu metodologicznego (i cichym przyjmowaniu naturalizmu metafizycznego). (Warto podkreślić, że w tym kontekście światopogląd neoateistyczny wchodzi w spór nie tylko z roszczeniami terytorialnymi światopoglądów religijnych, ale także z postmodernistyczną, filozoficzną krytyką nauki jako obiektywnej procedury wytwarzającej prawdę). Nowi ateści precyzyjnie wyliczają wszystkie miejsca, w których dochodzi do konfliktu między nauką a religią i proponują odwrócenie dominującej w europejskiej filozofii przez kilkanaście stuleci relacji podporządkowującej naukę religii i teologii. Ich zdaniem, nauka jest dzisiaj bezdyskusyjnie probierzem rzeczywistości, a konsekwencją takiej tezy jest, najdobitniej zaproponowane przez Daniela Dennetta w książce *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, definiowanie religii w kategoriach zjawisk społecznych (naturalnych) i poddanie ich obiektywnemu, naukowemu badaniu.

Przedmiotem moich rozważań staje się więc w następnej kolejności – w części czwartej, zatytułowanej „Nowy ateizm a religia” – stosunek nowych ateistów do religii, który przyniósł im bezprecedensową popularność, ale który ja interpretuję głównie jako przedłużenie ich zapatrywań na fundamentalną rolę nauki w obszarze epistemologii i ontologii. Nowym ateistom chodzi o to, by przestrzeń religii zawłaszczyć i podporządkować przestrzeni teoretycznej przyrodoznawstwa: *opisać* ją i *wyjaśnić* używając całego dostępnego arsenału nauk szczegółowych, co ma ostatecznie wykazać jałowość i bezprzedmiotowość poznawczych rozstrzygnięć religii i teologii na obszarze, którego reguły funkcjonowania nakreślają przecież reguły metodologii naukowej. W części tej przedstawiam zatem neoateistyczne, epistemiczne rozumienie wiary religijnej jako *przekonań* religijnych, z którego wynika coś, co nazwałem „propozycjonalną teorią Boga”, czyli założenie, że stan przekonaniowy polegający na wierzeniu w bóstwo da się wyrazić w postaci zdania „Bóg istnieje”. W dalszych krokach rekonstrukcji przedstawiam neoateistyczne pojęcie Boga, które zostanie następnie wykorzystane do krytyki dowodów istnienia bóstwa (logicznych, empirycznych, historycznych i moralnych) i przedstawienia argumentacji, która będzie miała na celu wskazanie *nieprawdopodobieństwa* istnienia bytu obdarzonego atrybutami tradycyjnie przypisywanymi bogom teistycznym. Osłabienie poznawczej ważności fundamentalnego pojęcia teologicznego to jednak najmniej istotna część neoateistycznej krytyki, po niej następuje bowiem właściwa krytyka (w sensie Kantowskim) religii jako zjawiska społecznego, będąca rozwinięciem wspomnianej wcześniej dyrektywy poznawczej Dennetta. Neoateiści, korzystając z bogatego arsenału biologii i psychologii ewolucyjnej, rozpatrują możliwe scenariusze

powstania religii, przyczyny jej popularności i trwałości, a także etapy jej ewolucji od społeczeństw pierwotnych aż do dzisiaj. W analizie tej podkreśla się znaczenie, jakie dla rozwoju i trwania religii miała jej instytucjonalizacja, umożliwiająca specjalizację ról społecznych i międzypokoleniową transmisję przekonań (religijnych). W ramach tej analizy pojawia się także słynne Dennettowskie określenie „wiara w wiarę” (*belief in belief*), któremu poświęcam osobny podrozdział, uznając je za fenomen, który rzuca nieco światła na sensowność neoateistycznego projektu epistemologizacji wiary religijnej i wyjaśnia stojące za nią mechanizmy.

W części piątej („Polityka nowego ateizmu”) przechodzę do omówienia kolejnego segmentu myśli neoateistycznej, czyli przekonań dotyczących pożądanego przez neoateistów kształtu sfery społecznej i politycznej. Rekonstruuje przywiązanie nowych ateistów do świeckiej wizji państwa („sekularyzmu politycznego”, by użyć określenia Charlesa Taylora), ale także do ideału zeświecczonego społeczeństwa („sekularyzmu społecznego” w tej samej terminologii). Argumentując za świeckością obu tych sfer, nowi ateści przedstawiają standardowe wyliczenia zagrożeń generowanych przez systemy religijne dla porządku politycznego i społecznego (promocja nietolerancji, podsycanie konfliktów, tłumienie wolności słowa, stosunek do kobiet itp.). Neoateści przedstawiają też przykłady jednoznacznie szkodliwego wpływu religii na decyzje polityczne, także te dotyczące zdrowia publicznego. Przy czym, jak podkreślam, ich spojrzenie jest jednostronne i nakierowane na to, co w ramach światopoglądu neoateistycznego jest nieakceptowalne. Wspominam też o tym, że ta wyrazistość światopoglądu, podobnie jak stosowane w celu jej osiągnięcia taktyki demistyfikacji i demitologizacji postaci i działań fundamentalnie ważnych dla konkurencyjnej opcji światopoglądowej, służy mobilizacji użytkowników własnego światopoglądu i poszerzeniu kulturowego wpływu tego światopoglądu. Wiąże się to z wartym podkreślenia faktem, że z racji problematyki i przyświecającego mu celu praktycznego ten segment światopoglądu neoateistycznego artykułowany jest w najbardziej publicystyczny i najmniej wyrafinowany intelektualnie sposób, jak również to, że znajduje on przedłużenie w licznych projektach instytucjonalnych, w ramach których nowi ateści usiłują osiągnąć pożądaną przez siebie świecki stan sfery publicznej.

Ostatnia część mojej książki, zatytułowana „Normatywne podstawy światopoglądu neoateistycznego”, odnosi światopogląd nowego ateizmu do

normatywnych, etycznych podstaw, które można interpretować jako jeden z dwóch możliwych fundamentów całego tego światopoglądu. O ile bowiem kolejność mojej rekonstrukcji sugeruje, że rzeczywistą podstawą antyreligijnych przekonań autorów i autorek kojarzonych z ruchem nowego ateizmu pozostają ich fundamentalne przekonania na temat epistemicznego statusu nauki (przyrodoznawstwa) i wynikająca z nich ontologia, wykluczająca ważność poznania religijnego w kontekście *wiedzy* o rzeczywistości, o tyle przynajmniej w teorii możliwe jest także inne odczytanie światopoglądu neoateistycznego, wskazujące raczej na fundamentalne przekonania etyczne jako na rzeczywisty punkt wyjścia światopoglądu nowego ateizmu.

W tym celu rekonstruuje znaczenie kwestii etycznych (ideału „dobrego życia”) dla przekonań ateistycznych i, za nowymi ateistami, przytaczam przykłady, w których wpływ religii i instytucji religijnych na taki ideał zostaje określony jako negatywny. Przedstawiam także bardziej szczegółowo znajdujący się obecnie w fazie wstępnej i nieuporządkowanej nowoateistyczny projekt etyki, wskazując na jego zasadniczo humanistyczny, utylitarystyczny i protopijny charakter, zwracając też uwagę na, w moim mniemaniu, ważny wątek posthumanistyczny obecny w rozważaniach niektórych neoateistów (Dawkinsa, Harrisa, Dennetta), którzy opowiadają się za upodmiotowieniem moralnym zwierząt i podkreślają wartość rozszerzenia obligacji moralnej poza naszą normę gatunkową. Ten szacunek i moralna obligacja wobec (w wersji minimalnej) wszystkich ludzi lub (w wersji maksymalnej) wobec wszystkich istot odczuwających (*sentient*) wydaje się stanowić normatywną podstawę dla przekonań wyrażanych w ramach tego segmentu światopoglądu neoateistycznego.

Czy jest on jednak podstawą całego światopoglądu nowych neoateistów, jak zdaje się wynikać z niektórych fragmentów mojej rekonstrukcji? Wydaje się, że nie. Wprawdzie stanowi on konieczne dopełnienie tego światopoglądu, bez którego trudno byłoby mówić o *całościowym* odnoszeniu się do świata, ale nawet w ramach tego segmentu etycznego dostrzegam próbę odniesienia się do ostatecznie fundamentalnych kategorii i wartości naturalistycznych i scjentystycznych. Świadczą o tym nie tylko podejmowane zwłaszcza przez Dawkinsa i Dennetta próby czysto naturalistycznego (ewolucyjnego) wyjaśnienia zachowań interpretowanych przez nas jako wskazane etycznie (czyli w gruncie rzeczy naturalistyczne próby wyjaśnienia *faktu* moralności), ale także rekonstruowana przeze mnie w odrębnym podrozdziale próba Sama Harrisa konceptualnego uzasadnienia

projektu naturalizacji etyki jako takiej, czyli sprowadzenia jej podstawowych kategorii do *faktów* wyznaczanych przez naukę. Niezależnie od w pełni uzasadnionych krytycznych ocen projektu sprowadzenia wartości do faktów, próbę Harrisa można interpretować jako kolejny wyraz uprzywilejowania wartości scjentystycznych w ramach światopoglądu nowoateistycznego.

W Zakończeniu (zatytułowanym „Nowy ateizm jako reakcja”) książki stanowiącej wyżej wymienione osiągnięcie, lokuję zrekonstruowany przez mnie światopogląd ateistyczny na naszkicowanej przeze mnie w pierwszej części mapie kulturowej współczesności. Wykazawszy, że posiada on wszystkie te wyróżniające cechy, które definiują moje rozumienie światopoglądu, zauważam zarazem pewną tkwiącą u podstaw tej formacji kulturowej konserwatywność czy reaktywność, pod wieloma względami bliźniaczą względem religijnych prób opisu rzeczywistości, usiłujących przekroczyć sieciowość, płynność czy rozproszenie współczesnej kultury. Jak twierdzą w książce, światopoglądy w ogóle, a światopoglądy nowoateistyczny i religijne w szczególności, mogą być interpretowane jako punkty oparcia czy autoidentyfikacje pozwalające nam zachować względnie stałe miejsce w przeobrażającej się kulturze, ale są zarazem poręcznymi narzędziami wartościującego rekonstruowania kultury pod kątem naszych własnych oczekiwań i preferencji. Zastanawiam się też nad przyszłością nowego ateizmu, podając przykłady różnych mutacji tego światopoglądu, który, zgodnie z zasadami wyłuszczonej przeze mnie wcześniej, zawsze konstytuuje się w określonej rzeczywistości kulturowej i zmienia wraz z interakcjami z nią.

W Zakończeniu poruszam wreszcie kwestię niezwykle ważną, którą traktować można jako wniosek wynikający z zastosowania tego (*światopoglądowego*) aparatu pojęciowego do rekonstrukcji przekonań członków ruchu neoateistycznego. Chodzi, mianowicie, o kwestię ładu a zarazem pluralizmu światopoglądowego i o warunki polityczne, które taki ład umożliwiają. Według mojej interpretacji, jedyną rzeczywistością polityczną, która realizację takiego pluralistycznego ładu umożliwia, jest demokracja liberalna i deliberatywna. W innych warunkach politycznych, o czym historia nie raz przekonywała, sama wewnętrzna logika światopoglądów prowadzi do wyradzania się ich w postaci skrajnie zideologizowane i doktrynalne, a w konsekwencji do ich dominacji, z definicji anihilującej możliwość pluralizmu. Poszczególne próby łagodzenia stanowiska przez autorów neoateistycznych interpretuję zatem jako wręcz świadomości, że jedynie

uczciwa konwersacja w warunkach demokratycznego pluralizmu gwarantuje światopoglądom możliwość swobodnej ekspresji.

Powyższa prezentacja dowodzi, że w książce *Nowy ateizm. Rekonstrukcja światopoglądu* zrealizowałem oba postawione sobie cele. Po pierwsze, przeprowadziłem możliwie całościową rekonstrukcję przekonań i zapatrywań składających się na to, co nazwałem światopoglądem neoateistycznym. Po drugie, czyniąc to, wykorzystałem stworzoną przez siebie siatkę pojęciową. Wykazałem, że stanowisko nowego ateizmu spełnia wszystkie wskazane przeze mnie warunki bycia światopoglądem. Wyodrębniłem podstawowe konceptualne obszary problemowe (segmenty/poziomy) tego światopoglądu (epistemologiczno-ontologiczny, dotyczący formy istnienia rzeczywistości i naszego poznawczego dostępu do niej; społeczno-polityczny, związany z fundamentami ładu społeczno-politycznego; i etyczno-normatywny, dotyczący podstaw naszego praktycznego odnoszenia się do świata i ludzi). Wskazałem też, że najważniejszą cechą światopoglądów, która ujawnia się w rekonstrukcji konceptualnych założeń i praktycznych celów nowego ateizmu, jest zasadnicze uzależnienie światopoglądów od źródłowych wartości determinujących fundamentalny stosunek do rzeczywistości (na poszczególnych poziomach światopoglądu neoateistycznego będą to, odpowiednio, prawda naukowa, sekularyzm jako zasada polityczna i humanizm jako szacunek dla człowieka i istot odczuwających). Pokazałem także, że segmenty te, mimo że w rekonstrukcji można analizować je jako odrębne całości, są ze sobą logicznie powiązane tak, że z jednego z nich w naturalny sposób przechodzi się do kolejnego i to w sposób, który wyznaczał formalne ramy mojej rekonstrukcji. Pokazałem tym samym, że – zgodnie z moją interpretacją ateizmu jako stanowiska w gruncie rzeczy pozytywnego (naturalizmu) – punktem wyjścia światopoglądu nowego ateizmu nie jest wcale krytyka religii, lecz przywiązanie do metodologii przyrodoznawstwa i do pojęcia prawdy naukowej, wraz z wynikającą z tego ontologią. Otrzymujemy w ten sposób światopogląd nadbudowany na podstawowych wartościach poznania naukowego, który z racji swojej (jak wspomniałem, charakteryzującej światopoglądy jako takie) ekspansywności obejmuje coraz szersze obszary kultury. Krytyka religii, której nowi ateści zawdzięczają lwią część swej popularności, podobnie jak artykułowane przez nowych ateistów roszczenie sekularystyczne i wyrażany w duchu utylitaryzmu i humanizmu postulat naturalizacji etyki, mimo że opierają się na względnie autonomicznych względem nauki

wartościach, są z tej perspektywy jedynie konsekwencją (choć spektakularną) przyjęcia podstawowych wartości światopoglądu naukowego.

DOROBEK NAUKOWO-BADAWCZY PRZED DOKTORATEM

Przed obroną doktoratu moje badania naukowe koncentrowały się wokół dwóch głównych obszarów problemowych: współczesnej filozofii kontynentalnej i klasycznej, nowożytnej epistemologii. Efektem zainteresowania pierwszym z tych zagadnień, będącym przedłużeniem kwestii, którymi zajmowałem się w pracy magisterskiej poświęconej zagadnieniu (nie)obecności śmierci w myśli współczesnej, były artykuły „Georges Bataille – w stronę śmierci?” opublikowany w *Internetowym Magazynie Filozoficznym Hybris* w 2001 roku, „Miejsca filozofa-artysty” opublikowany w *Nowej Krytyce* w roku 2002 i „Bezwzględny wymóg rozpadu. Nietzsche”, artykuł opublikowany w formie posłowania do nowego wydania *Antychrysta* Fryderyka Nietzschego w 2003 roku.

Równolegle, najpierw jako doktorant, a następnie jako asystent w Katedrze Epistemologii i Filozofii Nauki IF UŁ, kierowanej przez prof. Barbarę Tuchańską, rozwijałem zainteresowanie nowożytną, pokartezjańską teorią poznania, a zwłaszcza napięciami między kontynentalnym a brytyjskim rozumieniem wiedzy i procesu poznania. Efektem tego zainteresowania była współredakcja (z Barbarą Tuchańską) książki zatytułowanej *Obrona realizmu w filozofii nowożytnej i współczesnej* (Łódź 2004), do której napisałem artykuł „Rzeczywistość znaku. George Berkeley a realizm” rozpatrujący filozofię poznania Berkeley’a w oryginalnej, semiotycznej perspektywie. Wraz z Dawidem Misztalem opublikowałem nowy przekład klasycznego tekstu Hume’a, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* (Kraków 2004), który wzbogaciłem o przekład trzech dodatkowych esejów (*O pisaniu esejów, O nieśmiertelności duszy, O samobójstwie*) oraz opatrzyłem obszernym posłowiem zatytułowanym „Geografia umysłu według Davida Hume’a”. Zainteresowanie Hume’em i kontynentalną epistemologią nowożytną przełożyło się na temat mojego doktoratu (napisanego pod kierunkiem prof. Barbary Tuchańskiej i obronionego 2.2.2006), zatytułowanego *David Hume: krytyka episteologii i jej teoriopoznawcze konsekwencje*. Doktorat ten został później (2009) wyróżniony w konkursie im. Klemensa Szaniawskiego na najlepszą pracę doktorską w zakresie nauk humanistycznych i społecznych.

POZOSTAŁY DOROBEK NAUKOWO-BADAWCZY PO DOKTORACIE

Moje zainteresowania naukowe po obronie rozprawy doktorskiej koncentrowały się wokół kilku zagadnień. Po pierwsze, kontynuowałem badania związane z problematyką epistemologiczną podjętą w doktoracie. Po drugie, podejmowałem kwestie związane z filozofią polityczną i społeczną. Po trzecie, przeprowadzałem badania w zakresie filozofii religii (często zbieżne lub powiązane z badaniami w dziedzinie filozofii społecznej). Po czwarte wreszcie, uprawianą przez mnie konsekwentnie od zakończenia studiów magisterskich dziedziną naukową jest tłumaczenie na język polski anglojęzycznych tekstów filozoficznych (artykułów i książek).

Efektom kontynuacji moich zainteresowań kontynentalną i brytyjską epistemologią XVII i XVIII wieku była seria publikacji dotyczących problemów poruszonych w rozprawie doktorskiej, dotyczących między innymi kwestii metody poznania, statusu wiedzy i poznania, rozumienia przedmiotów poznania oraz podmiotu epistemologicznego w kontekście sformułowanego przeze mnie obszaru problemowego, który nazwałem „episteologią”, czyli takim polem teoretycznym teorii poznania, w którym pojęcia Boga funkcjonuje jako *wartość* epistemologiczna, gwarantująca sensowność podstawowych epistemologicznych i ontologicznych pojęć filozoficznych: prawdy, korespondencji, uzasadnienia, bytu, celu etc. Publikacje te obejmowały następujące artykuły: „Poznanie i jego przedmiot w kontekście episteologicznym” (*Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, 2006); „Aprioryczne źródła poznania i ich rola w episteologicznym schemacie wiedzy” (*Hybris*, 2007); „Podmioty poznania w myśleniu episteologicznym” (*Edukacja Filozoficzna*, 2007) i „Episteologiczny ideał wiedzy i jego odrzucenie” (*Folia Philosophica*, 2012). W ramach badań nad nieco szerzej rozumianą racjonalistyczną filozofią Oświecenia byłem także redaktorem monograficznego numeru *Hybris* (10, 2010) poświęconego temu zagadnieniu i poprzedzonego artykułem wprowadzającym mojego autorstwa („Oświecenie, religia, nowoczesność”).

Zwieńczeniem mojego zainteresowania klasyczną epistemologią nowożytną było opublikowanie w 2016 roku książki *David Hume. Krytyka episteologii* (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2016), powstałej na podstawie mojej rozprawy doktorskiej. W książce tej nie tylko dokonuję rekonstrukcji *episteologicznych* schematów wiedzy i poznania, obecnych zwłaszcza, choć nie wyłącznie u myślicieli kontynentalnych (głównie Kartezjusza, Leibniza, Malebranche’a i Spinozy, ale także Clarke’a, Butlera czy Berkeleyya), ale także – i przede wszystkim – przeciwstawiam to podejście radykalnie

odmiennej, choć także mieszczącej się w ramach „zwrotu podmiotowego”, brytyjskiej filozofii poznania, a zwłaszcza zdecydowanie świeckiej i konsekwentnie sceptycznej teorii poznania Davida Hume’a, w której upatruję pierwszy przykład naturalistycznej teorii wiedzy.

Hume’owi, a przede wszystkim jego krytyce roszczeń obiektywizacyjnych teologii i jego (proto)naturalistycznej filozofii religii, poświęciłem także inne artykuły, przede wszystkim „Qui pro quo ‘Dialogów’, czyli pytanie o status teologii naturalnej” (*Nowa Krytyka*, 2008); “Suma wszystkich instynktów. Hume, nawyk i naturalizacja religii” (*Hybris*, 2015) i “David Hume and the Naturalness of Religion” (*Ruch Filozoficzny*, 2018). W powyższych artykułach próbuję doprecyzować interpretację Humowskiej filozofii religii, uwypuklając znaczenie naturalistycznych punktów odniesienia, odgrywających ważną rolę także w epistemologii Hume’a.

Poza wyżej wspomnianą książką, moim największym projektem związanym z filozofią Davida Hume’a była redakcja podwójnego monograficznego numeru czasopisma filozoficznego *Nowa Krytyka* (20-21, 2008, ss. 540), na który składały się tłumaczenia wcześniej niepublikowanych w języku polskim esejów Hume’a, artykuły polskich badaczy filozofii Szkota, przekłady artykułów zagranicznych specjalistów w zakresie twórczości Hume’a, jak również obszerna bibliografia wszystkich tekstów Hume’a i o Humie opublikowanych w języku polskim. Mój udział w tym projekcie polegał na wyborze tekstów, napisaniu Wprowadzenia i artykułu (o Humowskiej krytyce obiektywizacji religii), przekładzie artykułu i dwóch esejów Hume’a, sporządzeniu polskiej bibliografii Hume’a, współpracy z autorami i autorkami oraz ostatecznej korekcie i redakcji naukowej nadesłanych tekstów. Publikacja ta pozostaje po dziś dzień najobszerniejszym opracowaniem filozofii Davida Hume’a w języku polskim.

Drugim i trzecim ważnym obszarem moich badań naukowych po doktoracie były kwestie filozofii społeczno-politycznej i filozofii religii (w tym zaliczanej do tej dziedziny kwestii ateizmu), a zwłaszcza styku tych dwóch subdyscyplin filozofii w kontekście sporu o miejsce religii w przestrzeni publicznej. Problematykę społeczną i społeczno-polityczną podejmowałem m.in. w artykule „*Justice as Fairness - gra nie fair?*” (w książce *Utopia – wczoraj i dziś*, 2010), gdzie starałem się wskazać na liberalne przesady i założenia filozoficzne tkwiące w *Teorii sprawiedliwości* Johna Rawlsa; napisanym razem z Dawidem Misztalem artykule „*Ill Fare the Humanities*” (w książce *Philosophy as the Foundation of*

Knowledge, Action and Ethos, 2016), w którym podjęliśmy kwestię statusu humanistyki i edukacji humanistycznej w neoliberalnej rzeczywistości polityczno-ekonomicznej. Kwestii społeczno-politycznych dotyczyła też moja opublikowana na łamach czasopisma *Diametros* polemika z Krzysztofem Sają („Jednak dyskryminacja. Odpowiedź Krzysztofowi Saji”, 2013), w której wykazywałem, że nierówne traktowanie mniejszości seksualnych w kontekście uprawnień małżeńskich i praw reprodukcyjnych powinno być traktowane jak dyskryminacja.

Najbardziej jednak interesowały mnie kwestie obszaru spornego między publicznymi roszczeniami religii a gwarantowaną konstytucyjnie świeckością państwa. Zagadnienie to podnosiłem kilkakrotnie, między innymi w artykułach: „Rorty, religia i demokracja” (*Diametros*, 2013); „Sekularyzmy. Uwagi o Charlesa Taylora redefinicji sekularyzmu” (w książce *Narracje postkryzysowe w humanistyce*, 2014); i „Sekularyzm i polskie praktyki polityczne” (*Filozofia w praktyce*, 2015). We wszystkich tych artykułach usiłowałem skontrastować filozoficzną ideę świeckości z możliwością jej praktycznej aplikacji w demokratycznych, konstytucyjnych rzeczywistościach politycznych.

Zwieńczeniem tego zainteresowania sekularyzmem jako praktyką polityczną i jego filozoficznymi podstawami był artykuł „Rawls, Rorty, etnocentryzm i miejsce religii” (*Granice sacrum. Wymiary religijności w myśli współczesnej*, 2017), w którym zestawiam ze sobą dwie odmienne, filozoficzne propozycje sekularyzacyjne, wskazując na tkwiące w nich nierozwiązywalne trudności pojęciowe i praktyczne. Artykuł ten znalazł się w zredagowanej przeze mnie i Pawła Grabarczyka monografii, dobór tekstów do której miał służyć wskazaniu wielu obszarów granicznych religii: między innymi z filozofią, praktyką polityczną, nauką i refleksją transhumanistyczną. W napisanym do tej książki Wstępie („Nieoczywiste powroty religijności”) usiłowałem zrekonstruować specyficzną sytuację myślenia religijnego w pierwszych dekadach XXI wieku, wskazując na odrodzenie dyskursów i praktyk religijnych w zupełnie nowych warunkach społecznych, kulturowych i technologicznych.

Na przestrzeni ostatnich lat opublikowałem też kilka artykułów związanych ze zjawiskiem neoateizmu i ateizmu w ogóle. Pierwszy z nich („Nowy ateizm i jego wróg”, *Hybris* 2012) dotyczył kontrowersji na linii nowy ateizm – Terry Eagleton, której ten ostatni dał wyraz w swojej książce *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksja nad debatą o Bogu*. Przedstawiając jego krytykę, starałem się wskazać miejsca konfliktu tych dwóch silnie

normatywnych światopoglądów emancypacyjnych. W kolejnym tekście („Nieuczni w piśmie. Próba obrony teologicznej ignorancji nowych ateistów”, *Nauka* 2014) starałem się przedstawić racje stojące za generalnym brakiem zainteresowania nowych ateistów wyrafinowaną myślą teologiczną. Z kolei w artykule „The Sociopolitical Dimension of the Neoatheistic Worldview” (*Prace Kulturoznawcze*, 2017) przedstawiłem (rozwinięte później w książce) główne idee organizujące dyskurs i zaangażowanie społeczno-polityczne reprezentantów ruchu neoateistycznego. Temat ateizmu podejmowałem też w dwóch, przyjętych do druku tekstach, które ukażą się drukiem pod koniec 2018. W tekście „Nowy ateizm a sprawa polska” (Szymon Wróbel, Krzysztof Skonieczny (red.), *Ateizm. Próba dokończenia projektu*, 2018) podejmuję kwestię relewantności dyskursu neoateistycznego w specyficznych polskich warunkach kulturowych, natomiast w napisanym wspólnie z Piotrem Sękowskim artykule „Czy trzeba być ateistą, żeby być sekularystą?” (*Humanistyka i Przyrodoznawstwo*, 2018) rozważam kwestię wzajemnych powiązań między przekonaniami ateistycznymi a świecką konstrukcją sfery politycznej i społecznej. Ostatnim artykułem z tej serii, niejako spinającym moje zainteresowanie z jednej strony nowym ateizmem, a z drugiej myślą sekularystyczną, jest artykuł „New Atheism and Secularism” (*Hybris*, 2018), w którym podkreślam, że radykalizm autorów kojarzonych z ruchem neoateistycznym może stanowić przeszkodę w realizacji bliskich im samym ideałów sekularystycznych, niezależnie od tego, że sam sekularyzm jako zasada filozoficzna jest niezwykle trudny do przekształcenia w operacyjną (działającą) praktykę polityczną.

Od początku mojej pracy naukowej konsekwentnie uprawianym przeze mnie polem pracy naukowej były tłumaczenia, w przeważającej części blisko związane z moimi zainteresowaniami badawczymi. Jeszcze przed obroną doktoratu opublikowałem tłumaczenia artykułów Johna D. Caputo (*Heidegger i Derrida: zimna hermeneutyka*, 2001), Günthera Wohlfarta (*Wola mocy i wieczny powrót: dwa oblicza eonu. Esej o Nietzschem*, 2001), Briana Domino (*Czy filozofia jest chorobą na śmierć?*, 2003) i Christophera Norrisa (*Dekonstrukcja, postmodernizm i filozofia nauki*, 2004). Przetłumaczyłem także (wspólnie z Arturem Przybysławskim) książkę Josepha Campbella (*Mityczny obraz*, 2004), a wspólnie z Dawidem Misztalem dokonałem nowego przekładu *Badań dotyczących rozumu ludzkiego* Davida Hume’a (2004), który opatrzyłem Posłowiem. Po doktoracie moje prace translatorskie związane były z głównymi obszarami moich zainteresowań naukowych. Wspólnie z Alicją Dąbrowską przetłumaczyłem obszerny podręcznik filozofii

politycznej (*Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, 2007) i *Antropologię polityczną* Teda C. Lellewena (2010). Do redagowanego przeze mnie monograficznego numeru „Nowej Krytyki” o Hume przełożyłem dwa eseje Hume’a i (wspólnie z Mateuszem Oleksym) artykuł Paula Russella „*Traktat*” Hume’a i problem cnotliwego ateizmu. W roku 2011 ukazało się moje tłumaczenie eseju Richarda Bernsteina o Rortym (*Głęboki humanizm Richarda Rorty’ego*). W ostatnich latach ukazał się mój przekład książki *Ateizm. Co każdy powinien wiedzieć* Michaela Ruse’a (2016), *Wprowadzenie do filozofii religii* Chada Meistera (2018, wspólnie z Dawidem Misztalem) oraz najważniejszej książki autora związanego z ruchem neoateistycznym, Victora Stengera (*Bóg. Błędna hipoteza*, 2018). W najbliższych miesiącach ukazą się przetłumaczone przeze mnie książki relatywnie mało znanego jeszcze w Polsce kanadyjskiego filozofa Johna L. Schellenberga (*Religia ewolucyjna*, 2019) i Brytyjczyka Simona Blackburna (*Lustereczko, powiedz przecie...*, 2018). Obecnie pracuję nad przekładem książki Alenki Zupančič, *What Is Sex?* (2019). Moje zaangażowanie w pracę translatorską przekłada się na liczne zajęcia translatorskie, które w ostatniej dekadzie prowadziłem w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego.

W 2015 zostałem kierownikiem grantu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki, moduł Umiejdzynarodowienie 3b (3bH 15 0014 83) przyznanego na przygotowanie i publikację dwóch anglojęzycznych numerów monograficznych *Internetowego Magazynu Filozoficznego Hybris*. W ramach tego kierowanego przeze mnie grantu ukazały się dwa monograficzne, anglojęzyczne numery czasopisma *Hybris*: „Polish Philosophical Revisionists in Marxism” pod redakcją Barbary Tuchańskiej i Marcina Bogusławskiego oraz „Trends in Contemporary Polish Philosophy of Mind” pod redakcją Pawła Grabarczyka i Dawida Misztala.

Jestem założycielem (w roku 2001) i od 2009 Redaktorem Naczelnym (wspólnie z Pawłem Grabarczykiem) *Internetowego Magazynu Filozoficznego „Hybris”*, znajdującego się obecnie na liście B wykazu czasopism punktowanych Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Od 2008 roku zasiadam również w radzie Redakcyjnej „Nowej Krytyki”. Od 2015 roku jestem członkiem Rady Wydawniczej serii „W poszukiwaniu idei XXI wieku” w Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. Od roku 2017 zasiadam też w Radzie Wydawniczej serii „Kim jest człowiek”, również w Wydawnictwie Uniwersytetu Łódzkiego.

Uczestniczyłem w krajowych i międzynarodowych konferencjach filozoficznych, na których wygłaszałem referaty w języku polskim i angielskim. Przez cztery lata (2007-2010) byłem także członkiem Biura Organizacyjnego Festiwalu Filozofii i miałem udział w organizacji następujących konferencji w ramach Festiwalu Filozofii:

11-16.09.2007 ("Wokół Nietzschego", Lewin Kłodzki);

08-13.09.2008 ("Utopia - wczoraj i dziś", Międzygórze);

07-12.09.2009 ("Filozofia: ogląd, namysł, krytyka?", Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie).

Po doktoracie byłem promotorem trzech (obronionych) prac magisterskich, dwóch w Instytucie Filozofii UŁ, jednej w Szkole Filmowej w Łodzi. Przy siedmiu pracach magisterskich występowałem w roli recenzenta. Od sześciu lat prowadzę też regularnie anglojęzyczne zajęcia z filozofii dla studentów programów ERASMUS i Mobility Direct.

Za swoje osiągnięcia naukowe otrzymałem dwukrotnie nagrodę Rektora Uniwersytetu Łódzkiego (w 2005 nagrodę zespołową, a w 2018 nagrodę indywidualną). W roku 2009 mój doktorat *David Hume: krytyka episteologii i jej teoriopoznawcze konsekwencje* został wyróżniony w konkursie im. Klemensa Szaniawskiego na najlepszą pracę doktorską w zakresie nauk humanistycznych i społecznych.

Łomax Julewski