

RECENZJA ROZPRAWY DOKTORSKIEJ MGR KINGI KOWALCZYK-PUROL

EWOLUCYJNO-MEMETYCZNE WYJAŚNIENIE ZJAWISKA RELIGIJNOŚCI. ANALIZA FILOZOFICZNA

Recenzowana rozprawa składa się z trzech około sześćdziesięciostronicowych rozdziałów. Pierwszy jest raczej obszernym wstępem i ma za zadanie przedstawić historyczno-ideowe tło memetycznego podejścia do religii. Zostanie on omówiony na końcu. Właściwa praca koncentruje się w rozdziale drugim i trzecim.

Rozdział drugi poświęcony jest odróżnieniu memetyki od innych podejść badawczych należących do szeroko rozumianego paradygmatu ewolucjonistycznego w badaniach nad zjawiskiem religijności i innymi zjawiskami społecznymi. Jest to dobrze zrobiona robota: autorka identyfikuje ważne podejścia do wyjaśniania zjawiska religijności: podejście socjobiologiczne, podejście kognitywistyczne i podejście memetyczne – i wskazuje klarownie najważniejsze różnice między nimi. Tylko socjobiologia i kognitywistyka opierają się na rzeczywistych mechanizmach ewolucji biologicznej. Socjobiologia mianowicie przedstawia badane przez siebie zjawiska społeczne jako ukształtowane pod wpływem doboru naturalnego adaptacji, kognitywistyka natomiast przedstawia je jako produkt uboczny ukształtowanych pod wpływem doboru naturalnego struktur kognitywnych (których wpływ na wzrost dostosowania jednostek nie ma związku z tymi zjawiskami). Memetyka różni się od nich obu zasadniczo, postulując zupełne oderwanie wyjaśniania tych zjawisk od mechanizmów ewolucji biologicznej (w której dobór działa na wyodrębnione w cząsteczkach DNA geny) i oparcie się – w drodze jak się zaraz okaże bardzo wątpliwej analogii – na ewolucji tzw. memów. Autorka dodaje również omówienie nawiązujących do idei ewolucyjnych koncepcji analizy szerzej rozumianych zjawisk kulturowych, takich jak psychologia ewolucyjna, ekologia behawioralna, teoria podwójnego dziedziczenia czy teoria konstrukcji niszy. Są to omówienia zwarte i kompetentne, zdradzające dobrą orientację autorki w schemacie pojęciowym paradygmatu ewolucyjnego i wycucie wagi różnych zagadnień związanych z zastosowaniami tego paradygmatu do badań poza wąsko rozumianą dziedziną biologiczną. Autorka celnie wskazuje zasadnicze grupy problemów, z którymi podejścia te się borykają – choć nie przeprowadza pełnej analizy zasadności omawianych kolejno zarzutów. Ograniczenie to jest wprawdzie uzasadnione zamierzonym celem pracy – jest nim przede wszystkim wszechstronna ocena stanowiska memetycznego – tym niemniej budzi pewien niedosyt przytaczanie bez komentarza zarzutów, z których część byłaby łatwa do odparcia. W rezultacie nie do końca wiemy, jaki jest mechanizm porzucania jednych podejść na rzecz innych. O socjobiologii mówi się w rozprawie, że ma już znaczenie w zasadzie wyłącznie historyczne, nie bardzo jednak wiadomo, dlaczego tak jest – te trudności socjobiologii, które wskazuje autorka, nie wyglądają na nieprzezwyciężalne (np. niezrozumiała jest popularność poglądu, że zjawiska takie jak celibat czy gotowość do męczeńskiej śmierci stanowią nieprzezwyciężalną trudność dla adaptacyjnego wyjaśnienia form religijności obejmujących te zjawiska – modele ekologiczne, w których geny

kodujące takie zachowania generalnie **sprzyjają** zwiększeniu dostosowania, można tworzyć niemal taśmowo¹). To samo dotyczy zarzutów wobec teorii tworzenia niszy – koncepcji, którą autorka darzy pewną życzliwością, ale której przed skądinąd słabymi zarzutami nie broni.

Ogólnie jednak rozdział ten jest dobrym wprowadzeniem do tego, czym jest memetyka, poprzez wyraźne wskazanie, czym **nie jest**. Ma on również spory potencjał dydaktyczny – pod warunkiem przywiązania większej wagi do oceny zasadności zarzutów wysuwanych pod adresem prezentowanych koncepcji byłby świetną podstawą dla specjalistycznego seminarium czy wykładu monograficznego poświęconego ewolucyjnemu paradygmatowi badań nad zjawiskami społecznymi i kulturowymi.

Kluczowy dla pracy jest rozdział trzeci i zarazem ostatni, obejmujący pozytywną prezentację zarówno memetyki jak i memetycznego wyjaśniania religijności. Jego pierwszy podrozdział poświęcony jest prezentacji ogólnej architektury memetyki jako podejścia badawczego i zwróceniu uwagi na zasadniczą odmienność memetyki od innych podejść ewolucjonistycznych, polegającą na zerwaniu więzi z mechanizmami ewolucji biologicznej. Memetyka nie jest aplikacją teorii ewolucji do wyjaśniania zjawisk na nowym polu. Jest tylko luźną metaforą. Dotyczy to w zasadzie wszystkich kluczowych pojęć. Po pierwsze, nie wiadomo, czym jest mem i jaka jest jego ontologia – czy to stan mentalny, czy to jednostka informacji, czy może jakiś artefakt? W memetyce wszystkie te opcje są reprezentowane – wskutek czego porównanie memu do genu, co do którego nie ma żadnych wątpliwości, że jest fragmentem cząsteczki DNA (mogą być wątpliwości, który dokładnie to fragment, ale są to wątpliwości zupełnie innego rzędu²), jest zupełnie chybione. Po drugie, nie wiadomo, jak należałoby rozumieć „replikację” memu (jeśli się weźmie pod uwagę, że dla kultury charakterystyczne jest np. „dziedziczenie” cech nabytych i kumulacja wiedzy, tradycji, osiągnięć). Po trzecie, jak zoperacjonalizować w memetyce pojęcie dostosowania i jaki miałby być mechanizm doboru – skoro jednym z oczywistych czynników, który trzeba tu wziąć pod uwagę, jest „rozumny proces decyzyjny ludzi”³. Autorka pracowicie analizuje bogatą literaturę na ten temat i trafnie ocenia, że w zasadzie na żadne z tych pytań memetyka nie udziela zadowalającej odpowiedzi. Można ją zatem nazwać – jak to robią niektórzy przytaczani w rozprawie autorzy – *story-telling*, czyli opowiadaniem historyjek, ale nie teorią naukową.

¹ Gwoli przykładu: celibat dotyczy tylko niektórych kapłanów; w wielodzietnych rodzinach tylko niektórzy synowie zostają kapłanami; sami nie przekazują genów (przy idealistycznym założeniu, że celibat jest rzeczywisty, a nie tylko formalny), ale dzięki prestiżowi społecznemu i zwiększonemu dostępowi do zasobów przyczyniają się do większego sukcesu reprodukcyjnego swojego rodzeństwa (nb. jest to dobrze znany w ekologii mechanizm tzw. altruizmu krewniaczego). Z kolei zdolność do męczeństwa jest jednym z wyrazów szerzej rozumianej skłonności do trwania przy nakazach swojej wiary bez względu na okoliczności - co generalnie może być korzystną dla reprodukcji skłonnością: częściej skłania ludzi do rezygnacji z użycia kondomu w chwili uniesienia niż do wstępowania na płonący stos.

² Autorce zabrakło wycucia proporcji, kiedy bez krytycznego komentarza przytacza argument M. Kronfeldner powołujący się na to, że zarówno memy jak i geny borykają się z problemem granicy (wskutek czego jakoby nie ma między nimi zasadniczej różnicy). To zupełnie inna sytuacja, kiedy nie wiem, który dokładnie kawałek ściśle określonej cząsteczki jest interesującym mnie obiektem, niż kiedy nie wiem, jakiego rodzaju bytem jest interesujący mnie obiekt: rzeczą, myślą czy informacją...

³ Ponieważ z reguły zwolennicy memetyki są zarazem gorącymi przeciwnikami koncepcji tzw. Inteligentnego Projektu, aż się prosi, żeby im w tym miejscu wytknąć przykrą niekonsekwencję: otóż ewolucja kulturowa memów, jeśli zachodzi, z pewnością napędzana jest m.in. celowymi działaniami ludzi, w tym rozmaitych inżynierów i projektantów. Upieranie się przy tym, że zarazem ewolucja ta jest analogiczna do ewolucji biologicznej otwiera drogę do uznania, że także w ewolucji biologicznej można dopatrzeć się działania jakiegoś Projektanta... Ups!

W kolejnych dwóch podrozdziałach przyglądamy się już konkretnym próbom zastosowania tej mgławicowej koncepcji, jaką jest memetyka, do wyjaśniania zjawiska religijności. Najpierw analizowana jest koncepcja Richarda Dawkinsa i jego kontynuatorów, w myśl której religia jest memem (czy raczej kompleksem memów – mempleksem) szkodliwym, porównywanym do pasożyta; potem zaś koncepcje takich autorów jak m.in. Daniel Dennett, zdaniem których mem/mempleks religii lepiej porównać do niegroźnego lub nawet pożytecznego symbionta niż do pasożyta. Autorka trzeźwo zauważa, że oba te porównania są tak samo niewiele warte – zarówno ze względu na inherentne wady samej memetyki, o których była mowa wcześniej, jak i ze względu na poważne błędy w konceptualizacji *explanandum* – czyli w ustaleniu, jakie konkretnie aspekty religijności mają podlegać memetycznemu wyjaśnianiu.

Na przykładzie omawianych koncepcji wady te są demaskowane w licznych odślonach, przez co konkluzje autorki są dobrze udokumentowane i dobrze uzasadnione. W większości wypadków jest to zestawienie argumentów już obecnych w literaturze, dobrze jednak dobranych, sprawnie zreferowanych i trafnie podsumowanych. Niekiedy autorka mówi od siebie, formułując adekwatne – w mojej opinii – oceny a czasem i własne argumenty.

Autorka wytyka np. Dawkinsowi błąd kategoryjny polegający na myleniu – w roli memu – z jednej strony pewnych treści i zachowań religijnych a z drugiej strony pewnej postawy – mianowicie postawy wiary lub zaangażowania – wobec tych treści czy zachowań. Czym innym jest bowiem posiadanie w umyśle pewnej treści, zgoda czym innym – pozostawanie wobec tej treści w jakimś nastawieniu sędziowym: wiary, przypuszczenia, odrzucenia itp. Tej celnej uwagi autorka nie opatruje – powszechnymi w innych miejscach – odwołaniami do literatury, co pozwala sądzić, że zastosowanie tego odróżnienia do krytyki koncepcji Dawkinsa jest jej własnym pomysłem; jeśli tak jest rzeczywiście (autor recenzji nie potrafi tego ustalić), to jest to dość znaczące osiągnięcie, godne opublikowania w formie krótkiej wzmianki w dobrym czasopiśmie międzynarodowym przewidującym publikowanie krótkich wzmianek (np. w *Analysis*)⁴.

Z drugiej strony – puszcza ona płazem Dawkinsowi koncepcje bardzo słabe, które aż się proszą o jakąś ripostę, np. pomysł, że mechanizmem replikacji memu religijności jest dziecięca skłonność do posłuszeństwa rodzicom. Jakim cudem w takim razie religijność przetrwałaby okres dojrzewania, kiedy prawie wszystkie dzieci są nieposłuszne? Jak wyjaśnić nawracanie dorosłych, które było głównym mechanizmem rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa w pierwszych wiekach? Równie dziwnym pomysłem Dawkinsa, który nie doczekał się należytej riposty, jest twierdzenie, że wierzenia religijne osiągają wysokie dostosowanie dlatego, że są tajemnicze i niezrozumiałe (a więc głoszenie ich może stanowić dobry wskaźnik bezwarunkowej integracji z grupą). Wierzenia religijne niewątpliwie mają swoje tajemnice, ale replikują się nie ze względu na nie, ale raczej pomimo nich. Większość świadectw wiary mówi raczej o poczuciu jasności i sensu, jakie wiąże się z przyjęciem wiary, aniżeli o tajemniczym pociągu do niejasności i absurdu. Dictum Tertuliana na pewno nie wyraża potocznego doświadczenia religijnego. Jest socjologicznym faktem, że wierzenia religijne pełnią co do zasady funkcje wyjaśniającą obraz świata a nie zaciemniającą – i należało to Dawkinsowi wytknąć.

⁴ Zarzuty błędu kategoryjnego autorstwa M. Midgley, które następnie są omawiane, mają jednak inny charakter.

Reasumując, rozdziały drugi i trzeci stanowią zwięzłą, kompetentną, generalnie dobrze skomponowaną i przekonującą analizę tytułowego zagadnienia, opartą na bogatym materiale literaturowym i celnych obserwacjach własnych, choć zdarzają się w nich kompozycyjne błędy. Poza wspomnianymi wyżej pominięciami (komentarzy do przytaczanych z literatury słabych argumentów), są i fragmenty niepotrzebne – mam np. wrażenie, że omówienie koncepcji R. Brodiego spokojnie można było ograniczyć do przypisu (zamiast pełnej sekcji): jest to koncepcja mało znana i zdaje się słusznie, bo autorka nie ma o niej wiele dobrego do powiedzenia. Brakuje mi również bardziej schematycznych zestawień osiągniętych wyników. Autorka w zasadzie mówi to, co powinno zostać powiedziane, ale często na raty, przy rozmaitych okazjach – a podsumowania nie zawsze w pełni to oddają. Nie są to jednak wady zasadnicze a drugi i trzeci rozdział w sumie składają się na rozprawę spełniającą bez zastrzeżeń wymogi nakładane przez ustawę na pracę doktorską.

Obraz pracy ulega jednak poważnej zmianie po uwzględnieniu rozdziału pierwszego, który jest po prostu fatalny.

Po pierwsze, jest w dużej części zbędny. Zawiera w zasadzie tylko dwa punkty godne dodania do rozdziałów II i III. Pierwszym z nich jest wyraźne wyartykułowanie zasady metodologicznej, zgodnie z którą badanie przyrodniczych czy kulturowych przyczyn powstawania wierzeń religijnych nie odpowiada na pytanie o prawdziwość tych wierzeń. Wydawałoby się, że to oczywista zasada, co więcej w rozdziałach II i III jest ona kilkakrotnie wspomniana, jednak faktem socjologicznym jest to, że ludzie dość często o niej zapominają lub ją ignorują; warto ją więc w tego rodzaju pracy dobitnie na początku sformułować i przedstawić. Drugi punkt to zebranie w jednym miejscu rozważań dotyczących konceptualizacji eksplanandum, czyli tego, co jest wyjaśniane, kiedy mowa jest o wyjaśnianiu „religii”. To również jest rozsiane po rozdziałach II i III, ale dobrym pomysłem było zebranie tych rozważań w jednym miejscu. Szkoda, że rozważania te są okazją do poważnych błędów.

Autorka słusznie zauważa, że właściwe określenie *explanandum* dla badań nad tzw. „religią” nie jest banalne i wskazuje szereg konkretnych trudności. Nie potrafi jednak zadowalająco skonceptualizować problemu. Pisze np., że „celem naczelnym definicji religii o charakterze niekonfesyjnym jest po prostu wyekstrahowanie konstytutywnych cech tego zjawiska” (s. 39), co jest celem w zasadzie *a limine* skazanym na porażkę, albowiem wiele wskazuje na to, że właśnie konfesyjność jest cechą konstytutywną religii. Chodzi raczej o wskazanie pewnych cech obserwowalnych, empirycznych (choć niekoniecznie „konstytutywnych”) - psychologicznych lub społecznych - które można intersubiektywnie badać. Decyzje administracji kościelnej – które autorka chciałaby wyłączyć z wyjaśniania - z całą pewnością do nich właśnie należą, jako twarde fakty społeczne.⁵ Innymi słowy przedmiotu, który jest podatny na badania empiryczne, należałoby szukać właśnie w empirycznej stronie religii, tj. w czymś, co wyżej nazwałem „zjawiskiem religijności”, obejmującym pewien kompleks podlegających badaniu postaw kognitywnych i emotywnych ludzi oraz społeczny system praktykowania kultu. To oczywiście nie koniec problemu, pozostaje bowiem pytanie w jaki sposób odróżnić zjawisko religijności od innych zjawisk psychologicznych i społecznych; autorka wybiera rozwiązanie trafne, aczkolwiek trudno się oprzeć wrażeniu, że robi to po omacku. *De facto* wybiera ona po prostu fragmentaryczne rozwiązanie ostensywne: przyjmuje mianowicie pewien zespół praktyk i postaw, charakterystyczny dla religijności w naszym kręgu kulturowym, który będzie przedmiotem jej uwagi. I to jest dobre rozwiązanie. Natomiast *deklaracje* autorki są zupełnie inne.

⁵ Czymże innym, jak nie decyzją administracji kościelnej, jest choćby wymóg celibatu księży, któremu tyle uwagi poświęca się w omawianych w rozprawie pracach?

Najpierw deklaruje ona podejście minimalistyczne w sensie konotacyjnym: „Komponentami, które w tej pracy będą uważane za wystarczające do uznania jakiegoś fenomenu za religię są kult i wiara w jakiś byt transcendentny” (s. 41). Tak minimalistyczna konotacja oczywiście wyznacza bardzo szeroką denotację – oprócz wszystkich wielkich religii świata zmieszczą się w niej tysiące sekt, w tym czciciele latającego Potwora Spaghetti. Autorka jednak najwyraźniej nie jest świadoma elementarnej semiotycznej zależności między konotacją i denotacją, sądzi bowiem mylnie, że minimalistyczna konotacja wyznacza równie niewielką denotację.⁶ Wydaje się jej mianowicie, że zastosowanie jej kryterium zawęzi zjawisko religii do judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Taki właśnie zestaw religii przyjmuje ona *explicite* jako paradygmatyczne eksplanandum dla religioznawczych badań które są poddawane analizie w jej pracy. To również nie jest prawda – o islamie autorka nie mówi nic, o judaizmie jest bodaj jedna wzmianka a i do pełnego uwzględnienia chrześcijaństwa daleka droga. De facto, jak napisałem, autorka przyjmuje po prostu te formy religijności, które są powszechne w naszym kręgu kulturowym, i tyle. I tak jest dobrze⁷ – tylko warto by mieć tego świadomość.

Reszty rozdziału pierwszego mogłoby nie być – i lepiej by było, gdyby jej nie było. Podrozdział poświęcony wpływowi teorii ewolucji na postrzeganie świata zawiera kilka obiegowych uproszczeń i banałów na tematy tak rozmaite jak metafizyka Arystotelesa, teoria heliocentryczna Kopernika czy recepcja teorii Darwina w XIX w., bez których spokojnie można się obejść w pracy adresowanej do czytelnika obeznanego nieźle z teorią ewolucji. Czytelnik taki albo się w ogóle sprawami historycznymi nie interesuje, albo zna je znacznie lepiej niż autorka jest w stanie przedstawić. To samo należy powiedzieć o przedstawieniu filozofii religii Hume’a („Humea”- jak notorycznie pisze autorka) i Jamesa. To są tematy posiadające bogatą literaturę ale nie związane bezpośrednio z tematem doktoratu i powtarzanie kilku utartych komunałów do niczego nie jest potrzebne. Wystarczyłby przypis, że pomysły naturalistycznego wyjaśniania religii nie są nowe, bo można takie wątki odnaleźć w pracach, przykładowo, Hume’a czy Jamesa. I tyle. Podobnie niewiele sensu ma przedstawianie koncepcji wieloświata Smolina – to jest przeniesienie idei ewolucyjnej na grunt fizyki teoretycznej i również nie ma związku z kwestią badań nad zjawiskami społecznymi i kulturowymi. Wystarczyło jedno zdanie, że paradygmat ewolucyjny sięga nawet fizyki, por. prace Smolina. W ostateczności można było zająć się bliżej plektyką Gell-Manna. Plektyka wydaje mi się koncepcją równie mgławicową jak memetyka, ale ma pewne aspiracje do ogólności – ma być więc nie tyle przeniesieniem przez wątpliwą analogię idei ewolucji na grunt społeczno-kulturowy, ile raczej uogólnieniem idei ewolucyjnych w taki sposób, by objąć zarazem ewolucję biologiczną i ewolucję społeczno-kulturową. Przypuszczam, że ten projekt nie ma większych perspektyw, ale w każdym razie – gdyby już było na to miejsce i czas – można byłoby się temu przyjrzeć, bo ta koncepcja – i tylko ta, spośród wspomnianych w pierwszym rozdziale – mogłaby naświetlić nieco zagadnienie tytułowe, tzn. ewaluację wyjaśnień memetycznych.

⁶ W rzeczywistości im konotacja mniejsza, tym denotacja większa – w skrajnym wypadku konotacja pusta (np. konotacja wyrażenia „coś”) wyznacza uniwersum jako denotację. I odwrotnie: im konotacja większa, tym denotacja mniejsza – w skrajnym wypadku konotacja przepelniona (zawierająca cechy wykluczające się) wyznacza denotację pustą. Zależności te oczywiście nie są ściśle monotoniczne (manipulacje cechami konsekwentnymi w konotacji nie ma wpływu na denotację).

⁷ Dobre wyjaśnienie nawet tylko części zjawiska religijności (zwłaszcza części należącej do jednej z wielkich religii światowych) byłoby i tak ogromnym sukcesem memetyki (gdyby udało się je osiągnąć, co jest – w świetle ustaleń autorki – mało prawdopodobne). Strategia wyjaśniania tylko drobnego aspektu wielkiej dziedziny jako probierza skuteczności teorii wyjaśniającej, którą potem dopiero rozszerza się na coraz większe pole, jest częsta w filozofii i nierzadko przynosi znakomite rezultaty – vide np. prace Strawsona nad wyjaśnieniem związku podmiotowo-orzecznikowego (jako probierza koncepcji wyjaśniających związku składniowe w ogóle).

Zupełnie niepotrzebnie autorka wikła się w dyskusje wokół tzw. kreacjonizmu. Wbrew temu, co twierdzi autorka, nie jest on pierwszoplanowym zagadnieniem w polskiej debacie publicznej. Ameryka jest ojczyzną wielu wspaniałych rzeczy, ale też wylęgarnią wielu niełych nonsensów. Korzystając z tych pierwszych spróbujmy powstrzymać się od importowania tych drugich. Kreacjonizm – jak zresztą autorka zauważa – karmiony jest tzw. literalnym odczytywaniem Biblii, które jest charakterystyczne dla tradycji protestanckiej, dominującej w USA, ale zupełnie obce dominującej w Polsce tradycji katolickiej, w której to jedynie Urząd Nauczycielski Kościoła jest uprawniony do podawania wiążącej interpretacji Pisma. A interpretacja Kościoła akceptuje teorię ewolucji i dopuszcza Nieliteralne rozumienie wielu partii Starego Testamentu. Przywołanie tych anglosaskich rozterek mogłoby mieć znaczenie dla rekonstrukcji światopoglądu niektórych twórców memetyki (w tym zapewne samego Dawkinsa), łatwo można sobie bowiem wyobrazić, że kontekst polemiczny tzw. Inteligentnego Projektu kryje się za wieloma jego wypowiedziami; no ale rekonstrukcja poglądów Dawkinsa nie jest celem tego doktoratu; jest nim rekonstrukcja i ewaluacja memetyki, a jak sama autorka zauważyła w kontekście wierzeń religijnych, prawdziwość lub fałszywość twierdzenia nie zależy od jego genezy (czyli wartość memetyki nie zależy od tego, czy powstała ona w umyśle Dawkinsa pod wpływem rozważania roszczeń kreacjonistów, czy nie).

Zgłębianie kreacjonizmu przez autorkę nie tylko zaburza proporcje wykładu, lecz ma też niestety zgubny wpływ na jej interpretację tzw. ewolucjonizmu chrześcijańskiego⁸. Autorka nie umie znaleźć wyjścia z jałowej debaty między kiepskimi apologetami a nieżyczliwymi krytykami, dotyczącej rzekomego działania Boga poprzez indeterministyczne luki kwantowe, i ostatecznie klasyfikuje ewolucjonizm chrześcijański jako formę teorii inteligentnego projektu, ze względu na rzekome afirmowanie teleologizmu (s. 29). Tymczasem ewolucjonizm chrześcijański, właściwie rozumiany, nie różni się w zakresie naukowym nawet jotą od ewolucjonizmu *tout court*. Ewolucjonizm chrześcijański afirmuje mechanizmy ewolucji takie, jakie są postulowane przez najlepszą dostępną teorię naukową (a więc współcześnie przez szeroko rozumiany nie-teleologiczny neodarwinizm). Ewolucjonizm chrześcijański w przeciwieństwie do nie-chrześcijańskiego dodaje do tego po prostu pewną tezę metafizyczno-teologiczną, opartą na objawieniu, w więc należąca do zupełnie innego porządku wyjaśniania, a mianowicie, że to Bóg jest przyczyną wszystkiego – w sensie metafizycznym, nie fizycznym. Bóg nie potrzebuje indeterministycznych dziur kwantowych, czy teleologicznych procesów, żeby działać. Bóg taki, jaki się objawił chrześcijanom, jest Bogiem transcendentnym, nie podlegającym prawom tego świata. Do działania wystarczy mu procesy, które w ramach samej przyrody są czysto losowe. Albowiem procesy, które w kontekście praw przyrody są całkowicie losowe, nie muszą wcale być „losowe” w sensie metafizycznym, lecz mogą być spowodowane przez Boga ściśle według Jego planu i woli. Przyczyn metafizycznych nie wolno łączyć z fizycznymi ani wyjaśnień teologicznych z naukowymi. Jest to niestety popularny błąd, który popełniają zarówno niektórzy nadgorliwi apologety, którzy Bogiem chcą łączyć luki w naszej wiedzy o przyrodzie, jak i nieżyczliwi krytycy, którzy z kausalnego domknięcia przyrody chcą wyciągać nieuprawnione wnioski o metafizycznej niemożliwości Bożego sprawstwa. Cały ten temat w zasadzie mógłby i powinien być zostawiony pominięty w rozprawie; no ale skoro już został poruszony, powinien być zreferowany dobrze. Porównywanie ewolucjonizmu chrześcijańskiego, który jest – a w każdym razie powinien być – zwyczajnym neodarwinizmem opatrzonym metafizycznym dodatkiem, z teorią inteligentnego

⁸ Przepuszczam, że interpretację tę – podobnie jak przekonanie o znaczeniu sporu o kreacjonizm w polskiej debacie filozoficznej – bezkrytycznie zaczerpnięto z prac K. Jodkowskiego na ten temat: niewątpliwie erudycyjnych, lecz bardzo kontrowersyjnych.

projektu, która jest pozbawioną większej wartości próbą przedstawienia alternatywnej dla neodarwinizmu teorii naukowej – jest kompletnym nieporozumieniem.

Kolejną niepotrzebną rzeczą w rozdziale pierwszym jest referowanie tej dziwacznej koncepcji, w myśl której esencjalistyczny (w sensie platońskim) sposób rozumowania miałby być wrodzonym ograniczeniem ludzkiego umysłu. Autorka chyba sobie tego nie zmyśliła, podaje jakieś odniesienia literaturowe, ale – na miłość boską – literaturę trzeba jakoś selekcjonować. Ta koncepcja zasługuje co najwyżej na prychnięcie w przypisie – a nie na nazywanie jej „czołowym zagadnieniem w kontekście rozpatrywania esencjalizmu z punktu widzenia teorii poznania” (s. 19). Dyskwalifikującą wadą tej koncepcji jest m.in. utożsamianie dobrze udokumentowanego mechanizmu poznawczego polegającego na automatycznym kategoryzowaniu różnych bodźców, typologizowaniu i uogólnianiu – z platońskim esencjalizmem (a więc pewnego mechanizmu kognitywnego z pewną tezą metafizyczną). Tymczasem kategoryzowanie, typologizowanie i uogólnianie tak samo dobrze funkcjonowało u Platona jak i u Darwina (i u każdego rozgarniętego niemowlaka) – co zresztą autorka mimochodem przyznała, pisząc, że ewolucyjna rewolucja w myśleniu była możliwa dzięki „inklinacji [Darwina] do czynienia uogólnień i doszukiwania się prawidłowości w przyrodzie...”. Dzisiejsi ewolucjoniści, których sama myśl o esencjalizmie przejmuje wstrętem i grozą, mają dokładnie to samo wyposażenie kognitywne jak starożytni filozofowie czy zwyczajni sklepikarze, i tak samo sprawnie kategoryzują, typologizują i uogólniają – inaczej wymagaliby stałej opieki, gdyż jak się zdaje człowiek nie mógłby funkcjonować bez tych zdolności samodzielnie, pozostając w stanie głębokiego upośledzenia.

Rozdział pierwszy jest nie tylko zbędny, jest szkodliwy. Szkodzi chyba najważniejszej rzeczy, jaką jest właściwe odczytanie celu rozprawy. Rozdziały II i III nie pozostawiają wątpliwości, że celem tym jest zbadanie potencjału eksplanacyjnego memetyki w odniesieniu do zjawiska religijności. Cel ten jest następnie – jak napisałem – dobrze realizowany. Rozdział pierwszy natomiast sugeruje miejscami, że celem jest poszukiwanie „nowatorskiego, dającego nadzieję na przełamanie impasu, podejścia badawczego do zbudowania konkluzyjnego opisu i wyjaśnienia religii” (s. 6). To zupełnie inny cel – i inne eksplanandum. Pytanie brzmi: co jest przedmiotem badania: religia, czy memetyka? Czy chcemy badać religię – i szukając narzędzia trafiamy na memetykę; czy może chcemy badać memetykę – i szukając przykładu bierzemy religię? W kontekście całej pracy jasne jest, że autorka bada memetykę, a nie religię – ale rozdział pierwszy tę jasność niepotrzebnie zaciemnia.

Szkodzi również zrozumieniu przyjętej metody. W rozdziałach II i III autorka – powołując się na roszczenia memetyki do statusu analogicznego do teorii ewolucji biologicznej - stosuje implicite (ale poprawnie) standardowe metody filozoficznej krytyki **porównawczej**: analizę spójności pojęciowej, zasadności rozmaitych ekstrapolacji czy analogii itp. Praca nie podejmuje *de facto* problemu naukowości teorii ani żadnych innych problemów poruszanych w ramach filozofii nauki, takich jak np. problem realizmu. Wykazuje się tutaj, że porównanie memetyki do teorii ewolucji biologicznej jest niezasadne (oraz że niezasadne jest ograniczenie badania zjawisk społecznych i kulturowych do ich aspektu biologicznego). Probierzem dla oceny memetyki, tudzież dla innych zastosowań teorii ewolucji do wyjaśniania zjawisk społecznych i kulturowych, jest **kanoniczne zastosowanie teorii ewolucji w biologii** (na czym autorka się zna), o którym się po prostu zakłada, że jest wzorcem naukowości. Tymczasem rozdział pierwszy sugeruje, że takim probierzem będą „wymogi stawiane przez współczesną filozofię nauki” (s. 7) i że poruszane będą w pracy kwestie takie jak np. kontrowersja realizm-instrumentalizm (zob. s. 9) – na czym autorka ewidentnie się nie zna (o czym

może świadczyć utożsamianie współczesnej filozofii nauki z jakimś uogólnieniem metody hipotetyczno-dedukcyjnej (s. 7); automatyczne powiązanie mocy prognostycznych jakiejś teorii z możliwościami kształtowania pewnych zjawisk (s. 9); mylenie porządków racji i następstwa oraz przyczyny i skutku (s. 11) itp.). Na szczęście, jak zaznaczyłem, te niepotrzebne sugestie nie są ostatecznie realizowane.

Praca napisana jest językiem dość klarownym, jednak roi się od błędów językowych. Rekordowy pod tym względem jest – jak można się spodziewać - rozdział pierwszy, choć i w pozostałych dwóch zdarzają się błędy kompromitujące.

Należy do nich np. poważny błąd semantyczny, leżący u podstaw użycia słowa *definiendum* w zwrocie „psycholodzy ewolucyjni... poddali krytyce samo *definiendum* ekologii behawioralnej, tj. skoncentrowanie wyjaśnień na różnych strategiach zachowań” (s. 101). Definiendum jest to człon definiowany. Tymczasem skoncentrowanie wyjaśnień na różnych strategiach zachowań jest istotą ekologii behawioralnej a więc – na poziomie językowym – może zostać uznane za jej *definiens*, a nie *definiendum*.

Oto drobny wyciąg z innych błędów językowych:

Odmiana nazwisk i imion w rodzaju Hume bez apostrofu (np. Humea zamiast Hume’a, Georga zamiast George’a) – *passim*.

Zwroty typu:

„coś jest nakazane *wyznawcą* (sic!) danej religii” (s. 76), „norma pomocy *współwyznawcą* (190), „podlegają one *mutacją*” (s. 67); „... nastąpiła jego *nad waloryzacja*” (np. s. 96); „w przeciwieństwie do tego, co nas wszystkich uczono...” (s. 120); „aktywnie ingerują w *tworzeniu i propagowaniu* kultury...” (s. 122); „utrzymuje się, że *ów* analogia dotyczy genu...” (s. 124); „Mając na uwadze taki stan rzeczy, powstaje pytanie...” (s. 200)⁹, „posiadano okazałą wielkością danych” (s. 6); „*owy* losowy charakter ewolucji...” (s. 29 – czyżby autorka nie знаła słowa „ów”?); „memy nie należy traktować jako *odseparowane od siebie, monadyczne byty*...” (s. 128)¹⁰; „*memetykę* nie można określić...” (s. 156, 169); „koncepcja religii jako *wirus umysłu*” (s. 160), „[memetycy] konceptualizują religię jako pasożyt” (s. 199)¹¹, „zakotwiczenie religii w *schematy* eksplanacyjne...” (s. 6), „konceptyjne przesunięcie... dokonał Arystoteles” (s. 17), „dzięki ujęciu darwinizmu kosmicznego jako generalizacja” (s. 50), „traktowanie darwinizmu kosmicznego jako generalna idea” (s. 50)

Nieporadności stylistyczne, niezręczne zapożyczenia i frazy niezrozumiałe:

- „pomijanie roli... nie może *wynikować*... teorią” (s. 140); „dowolnym procedowaniom badawczym, które pretendują do przypisania im statusu naukowości” (s. 7); „istotnym jest, że...” (s. 16); „egzaminowanie religii za pomocą ewolucjonizmu” (s. 12); „przynależy do przedmiotu zabiegów

⁹ Por. „Mając na uwadze taki stan rzeczy, powstaje Kowalski z barłogu i postanawia solennie, że nie będzie więcej pić”.

¹⁰ Dla przypomnienia: „Jeżeli [partykuła przecząca <nie>] stanowi zaprzeczenie czasownika, który rządzi dopełnieniem bliższym, to rzeczownik będący tym dopełnieniem stawiamy w dopełniaczu” (Słownik poprawnej polszczyzny PWN, Warszawa 1999, s. 505)

¹¹ Po prawdzie ta fraza jest poprawna, tylko znaczy co innego niż zamierzała autorka, mianowicie to, że to memetycy są pasożytem (w ciele ekologii ewolucyjnej)...

poznawczych epistemologów” (s. 19) [= przynależy do epistemologii?]; „wartości nieznacznie odmienne... *wynikują* degeneracją struktury kosmosu”; „garnitur podstawowych stałych fizycznych został zdeterminowany wartościami umożliwiającymi powstanie życia...” (s. 51).

Notoryczne zastępowanie imion własnych pretensjonalnymi deskrypcjami w rodzaju „kontrowersyjny angielski ewolucjonista” (zamiast Dawkins), „wiktoriański przyrodnik” (zamiast Darwin) itp.

Podsumowanie

Rozdziały II i III tworzą pracę kompetentną, wyważoną i w zasadzie samodzielnie spełniającą wymogi doktoratu. Przypuszczam, że one właśnie stanowiły trzon pracy, przygotowywany przez lata, do którego doktorantka – być może pod wpływem jakiejś nieprzemyślanej zachęty – postanowiła na chybicka dopisać pseudoerudycyjne wprowadzenie. Pogubiła się przy tym i w celach własnej pracy, i w jej strukturze, i w metodzie, żonglując nieprzyswojonymi ideami i zaniedbując korektę językową. Ponieważ jednak wpadki każdemu mogą się zdarzyć, a II i III rozdział rozprawy dowodzi, że – jeśli ma czas i kieruje się własnym rozumem – doktorantka potrafi dobrze pracować, ostatecznie uznaję pracę za spełniającą wymogi stawiane pracom doktorskim i wnoszę o dopuszczenie mgr Kingi Kowalczyk-Purol do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

