

Jacek Tittenbrun\*

**NON CONSTAT.**  
**UWAGI NA MARGINESIE KSIĄŻKI:**  
**KAMIL M. KACZMAREK, *MECHANIZMY EWOLUCJI***  
***RELIGII*, SER. „SOCJOLOGIA”, WYDAWNICTWO**  
**NAUKOWE UAM, POZNAŃ 2013, (320 STRON)**

Autorowi *Mechanizmów ewolucji religii* z pewnością zarzucić nie można jednego – braku ambicji. Kamil Kaczmarek stawia sobie bowiem za cel sformułowanie ogólnej, czy jak ją nazywa, syntetycznej socjologicznej teorii ewolucji religii. Syntetyczny jej charakter ma polegać w szczególności na korzystaniu z wielu źródeł, wśród których autor zwraca uwagę na myśl klasyków socjologii ze szczególnym naciskiem na koncepcję Herberta Spencera, któremu, jak pisze Kaczmarek, należy przypisać zasługę podjęcia się „syntezy wariacyjnej i transformacyjnej teorii ewolucji w odniesieniu do społeczeństw” (s. 15). Obok twórcy darwinizmu społecznego zasadniczym źródłem inspiracji dla Kaczmarka pozostaje autor darwinizmu biologicznego, czyli sam Karol Darwin. Jest on bowiem przekonany, że za pomocą teorii darwinizmu da się utworzyć socjologiczną teorię ewolucji, co jest faktem pod warunkiem, że „między bytami biologicznymi i społecznymi oraz między procesami, którym podlegają, zachodzą określone izomorfizmy i odpowiednio homologie, co wymaga każdorazowo wykazania”.

Sprawdźmy zatem, jak przedstawia się – w świetle własnych wymogów autora – przedstawione przezeń w książce uzasadnienie stosowania darwinizmu w socjologii (s. 107). K. Kaczmarek uważa, że uzasadnienia tego mogą dostarczać dwa typy izomorfizmów: systemowy (s. 108) oraz informacyjny (s. 110). Sam wszakże lojalnie przyznaje, że w tym drugim przypadku – mimo nagminnego posługiwania się biologów terminologią informatyczną – rzekoma homologia nie zachodzi

---

\* Prof. zw., dr hab., Zakład Socjologii Zróżnicowania Społecznego, Instytut Socjologii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ul. A. Szamarzewskiego 89, 60-568 Poznań; jacek.tittenbrun@amu.edu.pl.

– genów nie da się sprowadzić do informacji, ponieważ takie redukcjonistyczne ujęcie zapoznaje ich biochemiczną naturę jako nośnika procesów życiowych. Niewiele lepiej wiedzie się pierwszemu z wyróżnionych typów izomorfizmów; zachodzi tu jedna z dwóch możliwości: mowa albo o „trącej myszką” koncepcji społeczeństwa jako organizmu (na co wskazywałyby liczne odniesienia do faworyzowanego przez autora Herberta Spencera) lub też w grę wchodzi ujęcie tak ogólne, że aż ogólnikowe i przez to nieużyteczne dla socjologa, gdyż poszukuje się w nim wspólnych cech szerokiej klasy obiektów, jak np. w „generalnej teorii systemu działania” Talcotta Parsonsa (Tittenbrun 1980a), jaka obejmuje swym zasięgiem wszelkie wymiary materii ożywionej za cenę, ma się rozumieć, utraty przedmiotowej treści (por. Tittenbrun 1980a, b).

Jakkolwiek jest prawdą, że z punktu widzenia genetycznego wszystkie istoty żywe zamieszkujące ten glob są naszymi mniej lub bardziej odległymi kuzynami, to doprawdy niewiele z tego faktu wynika dla badaczy starających się objaśnić procesy zachodzące w społeczeństwach nowoczesnych. Ten zimny kubek wody na wstępie powinien ostudzić nieco zapalę naszego teoretyka. Niestety, nie ostudził.

Na ile jednak skłonni bylibyśmy określić mianem teoretyzowania zabiegi, jakie czyni autor na kartach recenzowanej książki i do jakich w dużej mierze sprowadza się treść tej ostatniej, a polegające na poszukiwaniu czy wskazywaniu odpowiedników w świecie społecznych dla procesów biologicznych? Od razu też dodać można, że wbrew stanowisku samego autora, odżegnującego się od analogii – jako niewystarczającej dla jego „syntetycznych” celów, w odróżnieniu od homologii, w praktyce sam łamie własne zobowiązania, argumentując, że „mutacje ideowe są równie nieprzewidywalne, jak genetyczne”. Tymczasem wśród zwolenników stosowania neodarwinizmu w odniesieniu do kultury rola czynników losowych, takich jak dryf genetyczny ma być zaniedbywana, co stanowi kardynalny błąd w świetle faktu, że jak pisze Kaczmarek: „analogiczny do dryfu proces odgrywa, jak sądzę, olbrzymią, choć trudną do udokumentowania rolę w ewolucji religii, zwłaszcza na początkowym etapie ich powstawania” (s. 208).

Zapożyczając termin od autora *Mechanizmów...*, wolno stwierdzić, że również „trudne do udokumentowania” okaże się enigmatyczne stwierdzenie, po raz kolejny powołujące się na mechanizm analogii, a nie homologii, wedle którego: „W przypadku religii istotnym ograniczeniem dla zmian zachodzących w wyniku akomodacji jest wymóg (względnej) koherencji z korpusem nauk fundamentalnych”. Zachodzi tu ścisła analogia ze zmianami genetycznymi. Fluktuacje genów czy mutacje nie mogą dotyczyć najbardziej podstawowych elementów, a zwłaszcza tych, które odpowiadają za funkcjonalny podział organizmu czy ogólny plan jego budowy (Gould, Lewontin 1979: 594).

Natomiast w zakresie tego, co nazywa reprodukcją religii, Kaczmarek poszukuje dla ich objaśnienia analogii w „rozmnażaniu płciowym lub przez zarodniki”. Organizmy tak się rozmnażające powierzają zadanie reprodukcji wyspecjalizowanym komórkom rozrodczym, zawierającym pełen materiał genetyczny i zdol-

nym do utworzenia nowego organizmu w innym miejscu. W przypadku religii rolę taką odgrywają specjaliści wysłannicy, nazwijmy ich umownie misjonarzami. Reprodukacja przez wysłanie misjonarza w celu zajęcia nowej niszy w odrębnym środowisku. Wysłanie misjonarza jest znacznie tańszym sposobem reprodukcji niż podział i w przeciwieństwie do tego ostatniego, umożliwia ekspansję w zupełnie nowych środowiskach społecznych (s. 205). Wzmianka o drugim typie reprodukcji, jakiej ma podlegać religia w myśl darwinowsko-ewolucyjnego schematu pozwala nam na bardziej ogólne spostrzeżenie – czego nowego i interesującego poznawczo dowiadujemy się dzięki przyklepieniu biologicznych etykietek? Terminologia ta pełni rolę całkowicie jałową, nie przynosząc ze sobą żadnej nowej wiedzy, jak ukazuje choćby następujący ciąg twierdzeń: „klasycznym przykładem specjacji symetrycznej jest także powstanie rzymskiego katolicyzmu poprzez schizmę od chrześcijaństwa bizantyjskiego” (s. 209). I dalej:

Religia rodzi się przez rozdział, gdy w ramach tego samego ekosystemu społeczno-kulturowego poszczególne organizacje eklezjastyczne należące do tej samej religii podlegają presji odmiennych preferencji religijnych. [...] Religia podlega wówczas procesowi analogicznemu do doboru rozrywającego. Proces ten może zajść zarówno w wyniku istotnych przemian społecznych, które znacząco modyfikują w części niszy strukturę preferencji religijnych, jak i w sytuacji, gdy religia zajmuje zupełnie nową dla siebie niszę. [...] Model ten jest analogiczny do specjacji sympatrycznej w biologii. Gdy natomiast wpływ sił rozrywających wiąże się z zajęciem nowej niszy przez religię, zachodzi analogia ze specjacją parapatryczną (s. 212).

K. Kaczmarek nie jest naturalnie pierwszym autorem dopuszczającym się takich praktyk, choć i ten fakt przemawia dodatkowo przeciwko niemu, gdyż oznacza zapoznanie lekcji z przeszłości, ot choćby takich, jak udzielona pewnemu wcześniejszemu zwolennikowi podobnego podejścia przez Włodzimierza Lenina:

zajmuje się ona wcale nie badaniem, lecz tylko przebieraniem osiągniętych już poprzednio rezultatów w szaty terminologii biologicznej i energetycznej. Cała ta próba od początku do końca nic nie jest warta, gdyż zastosowanie pojęć „doboru”, „asymilacji i dezasymlacji”, energii, bilansu energetycznego itd., itp., do dziedziny nauk społecznych jest pustym frazesem. W rzeczywistości bowiem za pomocą tych pojęć żadnego badania zjawisk społecznych, żadnego wyjaśnienia metody nauk społecznych dać nie można. Nic łatwiejszego niż nalepić etykietkę „energetyczną” lub etykietkę „socjologii biologicznej” na takie zjawiska, jak kryzysy, rewolucje, walka klas itp., ale też nic bardziej jałowego, scholastycznego, martwego, niż takie zajęcie (L e n i n 1949: 374–375).

W swym zapale neofity socjologicznego darwinizmu Kaczmarek nie stawia sobie żadnych sztucznych ograniczeń. Wygłasza np. śmiałą tezę zgodnie, z którą

zastosowanie określenia „dobór” jest nawet bardziej adekwatne w sferze społecznej niż biologii. Darwin użył go przez analogię do praktyki hodowców zwierząt, którzy dokonują świadomego wyboru egzemplarzy do dalszego rozrodu, stąd, jak sam przyznawał, termin ten nie jest zbyt adekwatny w przypadku ślepych sił natury. W biologii lepsze jest według Darwina Spenserowskie określenie „przetrwanie najlepiej przystosowanych” (*survival of the fittests*) (s. 218).

K. Kaczmarek nie zapoznaje czytelnika całkowicie z jakościową odmiennością świata społecznego i przyrodniczego, zauważając że: „w świecie ludzkim jednak owe siły natury są siłami «natury społeczeństwa», działają w formie sił społecznych, ale i za pośrednictwem jednostkowych decyzji. W tym ostatnim przypadku mogą «nie być zawsze i do końca ślepe»” (s. 219). Gdyby jednak ktoś uważał, że ten znany antynaturalistyczny argument, podkreślający teleologiczny charakter działań ludzkich może zbić autora z tropu, to pomyliłby się niezmiernie. Kaczmarek kontynuuje swój wywód na rzecz podlegania świata utkanego z owych działań darwinowskim prawidłowościom: „Logika procesu nie ulega przy tym zakłóceniu, gdyż są to siły niezależne od tych, które zrodziły innowacje, a niezależność ta jest dla ewolucji darwinowskiej kluczowa” (s. 219). I tak oto w ten sposób Kaczmarek wskazał mimowolnie na pokrewieństwo łączące bardzo rozbieżne skądinąd perspektywy: idealizm obiektywny G. W. Hegla i materializm metafizyczny (tzn. niedialektyczny, czego nie należy mylić z potocznym pojmowaniem) – obie one ujmują prawa życia społecznego jako pewne przemożne siły jednostronnie determinujące działania ludzi, lecz same niepodlegające wpływowi ze strony owych działań.

Dalszy ciąg wywodu autora książki będącej przedmiotem naszych rozważań wskazuje, że usiłuje on „zdarwinizować” Marksa, wprzegając jego teorie do uzasadnienia domniemanej stosowalności mechanizmów ewolucji biologicznej do rzeczywistości społecznej: „Interesy klasowe są to bowiem interesy uwarunkowane sytuacją ekonomiczną danej klasy. W tym ujęciu występują również jako siły selekcji negatywnej” (s. 222). Kaczmarek rozwija argumentację na rzecz poglądu minimalizującego rolę świadomych działań podmiotów ludzkich w porównaniu z niezależnymi od nich ponadludzkimi siłami, przeciwstawiając się stanowisku autorów, którzy:

uważają, że w społeczeństwie zachodzi raczej dobór sztuczny niż naturalny. Wynika to jednak z niezrozumienia podstawowej zasady darwinizmu. Niezależnie od tego, czy ludzkie decyzje są świadome, czy nie, to nie podejmujący je przesądzają o ostatecznym powodzeniu czy porażce działania. Stąd ewentualna wolność wyboru toku działania nie znosi niezbędnego dla darwinizmu rozdziału czynników zmienności i czynników selekcji. Z tego punktu widzenia [...] obie teorie (marksizm i darwinizm) są w znacznej mierze analogiczne (s. 223).

Powyższa argumentacja uwypukla kolejną uderzającą lukę w książce; dobór, tym razem lektur przez autora jest niezwykle selektywny, by nie rzec – nawiązując do innego terminu obecnego na kartach jego pracy – selekcyjonujący. Przecież w rodzimym środowisku, i to w dodatku nie tylko polskim lecz poznańskim podejmowano już zaawansowane próby idące w bardzo podobnym kierunku, jak o tym świadczy sama nazwa „adaptacyjna interpretacja materializmu historycznego” rozwijana przez Leszka Nowaka i krąg jego współpracowników. Typowym przykładem zależności orzekanych przez tę zrodzoną z podobnej, jak w przypadku K. Kaczmarka, inspiracji jest twierdzenie, powielane w różniących się jedynie

szczegółami zastosowania wariantach dotyczących innych dziedzin – ze zbioru historycznie występujących form teoretycznych utrzymują się przy danej ideologii tylko te formy teorii, które są zgodne z panującą ideologią. Przypominając tę głośną ongiś teorię, warto zwrócić również uwagę na jej krytykę zawartą w takich pracach, jak: Tittenbrun 1981, 1982, 1986. Wynika z niej w szczególności, że mimo powoływania się zwolenników owej perspektywy na dialektykę (kategorialną), ma ona znacznie więcej wspólnego z myśleniem metafizycznym aniżeli dialektycznym. Taki sam formalizm cechuje tezę Kaczmarka w omawianej książce, wedle której: „mając do wyboru dwie technologie (przy pozostałych czynnikach identycznych), ludzie popychani własnym interesem ekonomicznym kierować się będą wskazaniem tej, którą uznają (być może błędnie) za efektywniejszą” (s. 228). Wystarczy zestawić to sformułowanie z jednym z twierdzeń „adaptacyjnej” wykładni materializmu historycznego, by dostrzec intymne pokrewieństwo obu sposobów myślenia, co stwarza poważny problem dla autora, jaki nawet nie odnotował istnienia owej teoretycznej siostrzycy, nie mówiąc już o przyznaniu się do długu intelektualnego. Twórca teorii adaptacyjnej (Nowak 1973) przybliżył jej sens na następującym przykładzie: założmy, że ktoś wymyślił nowe urządzenie zapewniające wzrost wydajności pracy, a zatem – możliwość wzrostu produktu dodatkowego. Właściciele, porównując różne systemy organizacji produkcji (przekazane przez tradycję, wymyślone przez specjalistów itd.), wybierają taki, który w ich opinii zapewni im – przy stosowaniu owego urządzenia – wzrost produktu dodatkowego. Jeżeli jednak oczekiwany wzrost nie nastąpi, to właściciele, sądząc, że się pomylili w swoim wyborze, będą szukali nadal właściwego systemu organizacji produkcji. Oprócz paralelizmu z wyjaśnieniami proponowanymi na gruncie darwinizmu socjologicznego w wydaniu Kaczmarka, sformułowanie powyższe ma tę zaletę, że odsłania niebywałą naiwność wyobrażeń „adaptacjonistów” o gospodarce.

Wracając do głównego wątku, gdzie indziej zaś K. Kaczmarek przytacza aprobowany pogląd dwóch socjologicznych neoewolucjonistów, wedle którego warianty kulturowe są analogiczne do genów. Kolejny pogląd tej pary badaczy, na jaki powołuje się Kaczmarek, może potwierdzać powyższą uwagę o niebezpieczeństwie odkonkretnienia, ogólnikowości nieodwołalnie zagrażającym usiłowniom w rodzaju tych, jakich podjął się autor omawianej książki. Otóż wedle tych socjologów: „nie jest zbyt istotne, jak kultura jest dziedziczona, gdyż jedyne, co jest konieczne, by miał zastosowanie model darwinowski, to funkcjonowanie kultury jako systemu dziedzicznej różnorodności” (Richerson, Boyd 2001: 158), a ten warunek jest spełniony, gdyż ludzkie populacje przechowują pule kulturalnie pozyskanej informacji, a pewne warianty w nich rozprzestrzeniają się, trwają lub zanikają).

Niestety zaczerpnięte przez K. Kaczmarka od różnych autorów równoważniki pojęć opisujących procesy w świecie przyrody i społeczeństw ludzkich nie są bardziej przekonujące. Na przykład Cavalli-Sforza wyróżnił kilka rodzajów

transmisji kulturowej, bazując na zaczerpniętych z genetyki pojęć transmisji wertykalnej i horyzontalnej. Wertykalna dotyczy przekazu z rodziców na dzieci, czy też zasadniczo między pokoleniami. W zastosowaniu do kultury autor rozszerza jednak to pojęcie na rodziców adoptowanych. Jako przykłady podaje też wpływ Platona, Arystotelesa czy Augustyna i Akwinaty na wierne im szkoły filozoficzne (s. 181). Otóż socjolog zamierzający badać społeczny przekaz idei czy symboli nie potrzebuje do tego żadnej urzędowej pieczętki od biologów; przeciwnie, są to procesy rdzenne dla nauk społecznych i tak też, metodami tych nauk i za pomocą ich kategorii powinny być badane.

Natomiast cytowany wyżej badacz dostarczył nam niebłahego argumentu w sporze o możliwość stosowania metod genetyki populacyjnej do życia społecznego. Cavalli-Sforza jest autorem wielu badań, w których analizował proces transmisji kulturowej wśród afrykańskich Pigmejów czy amerykańskich studentów. Koncentrował się przede wszystkim na polu lingwistyki, gdyż możliwość badania rozmaitych wariantów danego słowa (wymowy, znaczeń), ich rozmieszczenia geograficznego, uczyniło wyjątkowo łatwym zastosowanie metod modelowania matematycznego stosowanych przez genetyków. Uznał jednak, że zastosowanie metod matematycznych ma swoje ograniczenia, ich możliwości przekracza analiza bardziej złożonych społeczeństw, a rezultaty są często zbieżne z tym, co można osiągnąć za pomocą analizy zdroworozsądkowej (Cavalli-Sforza 2001: 181, 186). Ograniczenia te wynikają przede wszystkim z tego, że cechy kulturowe nie są niezmiennie w ciągu życia jednostek, możliwa jest np. religijna konwersja i zmiana poglądów.

Te i inne oczywiste różnice, że wyrazimy się skrótowo, między tkanką społeczną a biologiczną nie powstrzymują jednak autora *Mechanizmów...* przed rozwijaniem koncepcji transmisji w odniesieniu do szczególnej dziedziny kultury, jaką stanowi religia. Co jeszcze mniej zrozumiałe, nie powstrzymuje go przed tym krokiem także jaskrawa niedorzeczność, jeśli nie śmieszność tego rodzaju rozważań. Oto bowiem wychodząc z przesłanki, wedle której „konfiguracje w genotypach (typowych zbiorach genów) zmieniają się w wyniku procesu rekombinacji zachodzącej w rozmnażaniu płciowym. Allele powstają zwykle w wyniku mutacji, błędów w trakcie kopiowania” (s. 67), K. Kaczmarek wywodzi, że

z powodu liniowego charakteru zapisu tekstu wykazuje on największe podobieństwa do kopiowania genów. Tak jak w mutacjach genowych może zajść zamiana zasad na podobną lub odmienną (transwersja lub tranzycja), wycięcie lub wstawienie grupy nukleotydów (delecja lub insercja) bądź ich duplikacja, tak też litera, czy słowo mogą ulec podmianie, wycięciu, wstawieniu lub powieleniu. Badania te mogą stanowić dobry punkt wyjścia dla analizy zjawiska mutacji kulturowej.

Kaczmarek uściśla, że jako odpowiednika mutacji „nie należy traktować każdej zmiany idei religijnej, ale jedynie zmianę w warstwach izomorficznych z DNA, czyli w warstwie mitycznej i warstwie wiążących interpretacji” (s. 188).

Warto zwrócić uwagę na powyższy *passus*, gdyż jego początkowa część zdaje się zapowiadać bardziej wycieniowane stanowisko, niedopuszczające bezpośredniego przekładania konceptów biologicznych na społeczno-kulturowe, lecz dalszy ciąg wyprowadza czytelnika z błędu, prezentując kolejną kategorię podobno wspólną obu tym światom – DNA.

Do podobnego rozczarowania prowadzi kolejny ciąg rozumowania, w jakim autor wychodzi od stwierdzenia, że „istotną różnicą między zmianą kulturową a mutacją genową, na którą często wskazywano, jest ta, że zmiany kulturowe mogą się dokonywać intencjonalnie, podczas gdy mutacje zachodzą zawsze przypadkowo”. Jeśli jednak ktoś spodziewał się, że powyższe spostrzeżenie stanie się dla autora asumptem dla refleksji nad naturą świata społecznego, jako tworzono m.in. przez owe intencjonalne działania i w związku z tym nad charakterem prawidłowości, jakie da się o tym świecie orzekać, to musi spotkać ją zawód – rozumowanie Kaczmarka zmierza dokładnie w odwrotnym kierunku. Konstatuje on, że: „Dla samego mechanizmu darwinowskiego nie ma to znaczenia”, deklarując dalej:

Sądzę, że zaletą pojęcia mutacji zastosowanej do transmisji kulturowej jest zwrócenie uwagi na zmiany nieintencjonalne. Właśnie ten typ zmian może pozwolić wyjaśnić paradoks: jak coś, co zgodnie z intencjami dokonujących transmisji ma pozostać niezmiennie, jednak podlega zmianom (s. 188–189).

Wracając do kwestii wskazanej na wstępie tego fragmentu rozważań, w dalszym ciągu K. Kaczmarek powołuje się na dokonaną przez Barta D. Ehrmana i Bruce’a M. Metzgera typologię błędów, którą jednak on sam postanowił udoskonalić, a konkretnie – uniwersalizować. Oszczędzając czytelnikowi całości rezultatów tej tak pojętej „kooperacji”, ograniczymy się do podania najbardziej bodaj „smakowitego kąska”, który ostatecznie wyjaśnia pochodzenie jednego z fundamentalnych dogmatów wiary chrześcijańskiej.

Pierwsze cztery rodzaje zmian, jakie wyróżnia się w tekście, mają charakter przypadkowy, mimowolny czy nieintencjonalny. Przykładem mogą tu być zmiany powstałe w wyniku błędnego rozpoznania wzrokowego w przekazie pisemnym. „Źródłem błędów może być graficzne podobieństwo dwóch słów wynikające z podobieństwa liter. Niestaranny zapis, a nawet wada materiału piśmiennego mogą stanowić źródło pomyłki” (s. 198). Dla przykładu, wedle tej linii rozumowania jeden z najczęściej przytaczanych na dowód boskości Jezusa fragmentów *Nowego Testamentu* (1 Tm 3: 16) uzyskał swój sens w wyniku przebicia się plamy atramentu z drugiej strony papiirusu. Plamka ta pojawiła się wewnątrz litery „O” słowa „OZ” (zaimek on) w *Kodeksie aleksandryjskim*. Kolejny kopista uznał, że to litera „O”, a całość stanowi ligaturę (skrót powszechnie używany w rękopisach) od słowa „OEOZ” (bóg); w rezultacie zdanie nabrało sensu: „Bóg objawił się w ciele”.

Za wypowiedź niejako programową K. Kaczmarka wolno uznać tezę, wedle której: „teoria Darwina uzyskuje status teorii ogólnej, której zastosowanie na gruncie biologii jest tylko jednym z możliwych”. Klasycznym przykładem takiego po-

dejsčia jest teoria Herberta Spencera. W swoich zasadach biologii sformułował on ogólną teorię systemów, która z założenia miała opisywać również zjawiska społeczne, na co wskazuje choćby częstotliwość posługiwania się porównaniami socjologicznymi w wykładzie pojęć biologicznych, niemal dorównująca częstotliwości stosowania porównań biologicznych w zasadach socjologii. Oprócz tego, częściowo niezależnie od Darwina, sformułował Spencer analogiczną do doboru naturalnego koncepcję mechanizmu ewolucji społeczeństw. Za bezpośrednią kontynuację tego rodzaju usiłowań Kaczmarek uznaje współczesny rozwój genetyki populacyjnej, która dziedziczony materiał genetyczny zaczęła ujmować w kategoriach jednostek informacji. Na założeniu istnienia homologii między procesami dotyczącymi informacji genetycznej i kulturowej opierają się takie próby zastosowania darwinizmu do kultury, jak memetyka (na gruncie socjologii reprezentowana przez Waltera G. Runcimana), czy teoria podwójnego dziedziczenia (przytaczanych już Roberta Boyda i Petera Richersona). Na poziomie populacji izomorfii doszukują się reprezentanci ekologii organizacji (Michael Hannan, John Freeman, Glenn Carroll), natomiast niemiecka badaczka Ina Wunn podstawą swego religioznawstwa uczyniła izomorfie zachodzące między religiami a gatunkami (s. 64–68).

W tym miejscu pozwolę sobie na celową, krótką dygresję językową. Wedle mojej wiedzy, w mowie ojczystej wyraz „izomorfia” dotąd nie występował, więc jeśli autor próbuje go wprowadzić jako neologizm, to powinno to zostać oddzielnie zaznaczone (pomijamy tu względy merytoryczne mogące przemawiać za bądź przeciwko tej językowej innowacji). Ważniejsze jednak od szaty werbalnej jest to, co próbuje „przemycić” pod jej osłoną autor. Uważna lektura przekonuje bowiem, że nie jest on w stanie utrzymać się konsekwentnie na wyjściowych pozycjach, popadając w wewnętrzne sprzeczności. Wspomnianą wyżej odpowiedniość mającą zachodzić między pojęciami gatunku i religii Kaczmarek wykorzystuje do krytyki esencjalizmu w nauce o religii, jaki jego zdaniem nie ma tu racji bytu, co odpowiada jego wykorzenieniu na poziomie gatunku w biologii.

W ramach biologii założenie, że istnieje coś takiego, jak „istota” danego gatunku (jego idea czy *eidos*), podczas gdy zmienność konkretnych osobników stanowi rezultat jedynie jej niedoskonałego odwzorowania w materii i zderzyło się z rzeczywistością, na gruncie której „okazuje się, że granice między gatunkami nie są tak ostre, jak to zakłada ujęcie opierające się na «istocie», a w niektórych miejscach są sporadycznie przełamywane” (s. 250). Tymczasem sam autor przyczynia się do utrwalenia owej platonizującej epistemologii. Wypowiada bowiem taki oto sąd: „chrześcijaninem można być na wiele sposobów, ale pod warunkiem akceptacji jego [chrześcijaństwa, K. M. K.] podstawowego kodu” (s. 205) – użycie terminologii cybernetyki miast języka platońskiego idealizmu obiektywnego nie zmienia faktu, że mamy tu do czynienia z, *nomen omen*, podobną ideą.



Nakreślony powyżej w skrócie zestaw kategorii, mających zdaniem K. Kaczmarka zastosowanie zarówno w biologicznej, jak i socjologicznej teorii ewolucji, jest przezeń jeszcze poszerzany o kolejne pojęcia mające się odnosić do swoich wzajemnych odpowiedników w przyrodzie i społeczeństwie czy też w biologii i socjologii. I tak np. czytelnik z całą powagą zostaje powiadomiony, że:

tak jak nie cały DNA zawarty jest w chromosomach, lecz istnieją również luźne jego fragmenty, zwane plazmoidami, które mogą czasem być włączane do jądrowego DNA, tak też nie wszystkie mity o Jezusie znalazły się w pierwotnych wersjach ewangelii. Istniała także niezależna od nich tradycja ustna, z której czasem włączano niektóre opowieści do przepisywanych tekstów (Ehrman, Metzger 2005: 268).

Inną kategorią stosowalną zarówno do religii jak i jej ewolucyjno-biologicznego homologonu jest zdaniem Kaczmarka wyciszanie:

tradycja mityczna, chociaż pozostaje zasadniczo niezmienna, to pewne jej elementy mogą być wyciszane, a inne przywoływane nawet po wiekach wyciszenia. [...] pod tymi względami również zachodzi mocna izomorfia z genami, które mogą być wyciszane i aktywowane (s. 157).

„Fundamentalnym składnikiem biologicznej teorii gatunku są mechanizmy izolacji. Za ich pomocą gatunek biologiczny oddziela się rozrodczo od innych” (s. 158).

Nasz budowniczy biosocjalnych pomostów nie ma, jak się okazuje, zbyt wygórowanych wymagań, jeśli chodzi o społeczny człon równania; jego zdaniem o ekwiwalentności pod danym względem świadczą bardzo różne koncepcje: od Roberta Parka i Ernesta Burgessa (1921: 273–275) przykładu judaizmu rytualnie izolującego się i prawnie izolowanego przez otoczenie. Po Floriana Znanieckiego koncepcję grupy społecznej jako układu odosobnionego.

Listę tego rodzaju domniemanych ekwiwalentów biologiczno-społecznych można by przedłużać, jednak wydaje się, że czytelnik został już zaznajomiony z podstawami myślenia K. Kaczmarka odnośnie do relacji biologii, w tym szczególnie teorii ewolucji i socjologii, dlatego też mogę uznać, że pora przejść do dalszej do oceny tego, co zostało zasygnalizowane.

Termin „teoria” można rozumieć różnie, jednak jego związek z mocą wyjaśniającą nie należy zapewne do najbardziej kontrowersyjnych elementów tych dyskusji. Równie, jeśli nie bardziej, niepodważalny jest pogląd odmawiający charakteru naukowego wyjaśnieniom typu *ad hoc*. Tymczasem takowe właśnie uprawia zwyczajowo Kaczmarek na kartach swej książki.

K. Kaczmarek rozważa stanowisko, które

usiłuje tłumaczyć stażę [kolejny raczej wątpliwej wartości neologizm, J. T.] działaniem doboru stabilizującego. Innymi słowy, zakładają, że gatunki trwają niezmiennie, gdyż osiągnęły optymalny możliwy stopień dostosowania do swego środowiska. Dobór taki eliminuje więc wszelkie mutacje znacząco odbiegające od średniej (s. 268).

Następnie Kaczmarek powołuje się na pogląd, jakiego dopatruje się w odpowiedniku doboru stabilizacyjnego głównego mechanizmu eliminowania nowych przekonań (mutacji) na poziomie grup religijnych. Tu pojawia się jednak kłopot – koncepcja ta nie daje się zastosować do religii, jak o tym ma świadczyć

fakt, że religie wcale nie reagują współmiernie do znaczących zmian w środowisku, a przynajmniej nie podlegają zmianom istotne ich elementy, nawet jeśli są wystawione na silne presje selekcyjne. Termin „dobór stabilizujący” (stosowany w tym kontekście przez Wunn) oznacza, że najlepiej dostosowane okazują się osobniki o przeciętnej wartości danej cechy, zatem dobór eliminowałby skrajne, radykalne warianty idei, a nie nowe. Przeciwnie, nowy wariant, który reprezentowałby stanowisko najbardziej wyważone, byłby premiowany.

Kaczmarek podsuwa jednak czytelnikowi drogę ominięcia tej trudności. Przypomina, że „religia nie jest jednak tworem czysto populacyjnym, ale posiada równie istotne właściwości systemowe (organiczne). Znaczenia mutacji i doboru na poziomie idei nie określa więc homologia z dyfuzją mutacji w ramach populacji, ale z losem mutacji zachodzących w ramach organizmów” (s. 269).

Niewiele dalej ten schemat rozumowania zostaje powtórzony: jeżeli jakaś zasada czy mechanizm ewolucji nie przylega do prawidłowości rozpoznawalnych w świecie społecznym, to przesuwa się poziom analizy tak długo aż znajdzie się poziom czy wymiar gdzie owa odpowiedniość jawi się jako bardziej zasadna. Zgodnie z tym modelem Kaczmarek wyjaśnia, że „religie dysponują narzędziami, dla których nie ma analogii odnoszących się do gatunków, występują jednak na poziomie komórek” (s. 269), co w jego opinii uprawomocnia wprowadzenie do teorii ewolucji religii nawiązującego do pojęcia doboru naturalnego terminu dobór eklezjastyczny.

Sens owego konceptu Kaczmarka ukazuje bezkompromisowo elitarnie podejście do religii, zgodnie z którym

faktyczna reprodukcja religii zachodzi nie w rodzinach szeregowych wyznawców, ale w trakcie formowania specjalistów, który to proces jest zwykle starannie (a przynajmniej starannie) kontrolowany. Wszelkie mutacje mogą być wówczas wcześniej rozpoznawane i eliminowane, czy to przez skorygowanie poglądów kandydata na członka stanu duchownego, czy przez wyeliminowanie go z organizacji. Również już wykwalifikowani specjaliści religijni są kontrolowani na okoliczność poprawności teologicznej. Przeglądając dokumenty Kongregacji Nauki Wiary (sukcesorka Świętego Officium), można się przekonać, że zdecydowana większość interwencji dotyczy działalności kapłanów, a szczególnie kapłanów aktywnych intelektualnie – teologów (s. 269),

co sugeruje, że właśnie owi kapłani czy teologowie stanowią komórki w ciele organizmu religijnego.

Autor skądinąd, jak można suponować, nie dostrzega w tego rodzaju wyjaśnianiu niczego zdrożnego. Przeciwnie, podpisuje się w pełni pod

stosowaniem metod i algorytmów matematycznych genetyki populacyjnej do badań nad ewolucją kulturową, które zapoczątkował włoski genetyk pracujący w Stanach Zjednoczonych,

Luigi Luca Cavalli-Sforza. [...] Zastosowanie modeli genetycznych zakłada przyjęcie jakiegoś ekwiwalentu genu, jednostki informacji. Cavalli-Sforza nie wypracował żadnej teorii tego rodzaju jednostki, przyjmując *ad hoc*, w zależności od potrzeby, „wariant słowa” czy inną „cechę kulturową”. Podobne podejście znajdujemy u Boyda i Richersona, według których takie pojęcie w ogóle nie jest potrzebne, aby badać dziedziczenie kulturowe w ramach paradygmatu darwinowskiego [Richerson, Boyd 2001: 158].

K. Kaczmarek nie ma szczęścia do „łacińskich”, tj. posiadających łacińskie nazwy, błędów.

Błąd *ignotum per ignotum* zakłada np. definicja kluczowego dla całej konstrukcji pojęcia potrzeb religijnych. Najpierw zatem Kaczmarek przybliży własne rozumienie samej religii, bazujące, ja się wydaje, na skądinąd krytykowanej przez niego koncepcji „środowiska rzeczywistości ostatecznej” zawartej w zgeneralizowanej teorii systemu działania stworzonej przez T. Parsonsa (Tittenbrun 1980a).

Gdy pewna liczba doświadczeń rodzi i podtrzymuje przekonanie o istnieniu środowiska nadprzyrodzonego, pociąga to za sobą konieczność ustosunkowania się do tego środowiska. Ustosunkowanie takie określiłem terminem „religia”.

Można zatem postawić tezę, że w działaniach religijnych ludzie nie zaspokajają jakichś osobliwych potrzeb, ale że są to potrzeby występujące w życiu pozareligijnym związane z określonymi relacjami społecznymi. W tym jednak szczególnym przypadku odniesione zostają do specyficznego środowiska „społecznego” składającego się z obiektów nadprzyrodzonych i ze względu na właściwości teoż podlegające modyfikacjom w swej formie.

Ową zbieżność z koncepcją Parsonsofską wypukla komentarz Kaczmarka dotyczący jego ulubionego autora, czyjego poglądy na dany temat mogły stanowić źródło znanej teorii „dziekana funkcjonalizmu”, który miał dobrą świadomość więzi ze swymi intelektualnymi antenatami:

Te fundamentalne potrzeby stanowią kolejne pole, na którym obserwujemy daleko idącą zbieżność koncepcji natury ludzkiej, na jakiej opierała się klasyczna socjologia, z tą, do jakiej dochodzą współczesne ewolucyjne nauki o człowieku.

Zgodnie z teorią Spencera system (zarówno organiczny, jak i nadorganiczny) musi spełnić wymogi zachowania własnej integralności i pozyskania energii, do czego dodałem jeszcze wymóg reprodukcji (s. 137).

Trzeba dodać, że Kaczmarek, dając się uwieść (i zwieść) owej organicystycznej analogii wpada w pułapkę antropomorfizmu. W rozumowaniu zakładającym błąd źle umiejscowionej konkretności, jak go nazywał A. Whitehead, gdyż mieszającym meta (teoretyczny) poziom z poziomem samej rzeczywistości, ujmuje religie na podobieństwo podmiotów zdolnych do strategicznych działań itp.:

sformułowano kilka teorii wyjaśniających to zjawisko, które, jak sądzę, mogą dostarczyć również płodnych inspiracji dla analizy mechanizmów względnie niezmiennego trwania religii. Powstrzymałbym się od dokonywania jednoznacznego wyboru między nimi. Wszystkie one

mogą być po prostu odrębnymi strategiami, używanymi przez religie w pewnych przypadkach dla zachowania własnej konstrukcji (s. 268).

Definicja religii przyjęta przez K. Kaczmarka odznacza się – płynącym z europocentryzmu – błędem *pars pro toto*, a co może jeszcze bardziej istotne, wskutek nonszalanckiego czy też nieostrożnego sformułowania nie zostało w niej powiedziane jasno, **że chodzi tu o istoty nadprzyrodzone w subiektywnych wyobrażeniach wiernych, brak sprecyzowania, czego stanowi zachętę do zobjektywizowanego pojmowania owego „środowiska”, co narażać musi na zarzut hipostazy.**

W świetle powyższego, określenie potrzeb religijnych jako „wynikających z preferowanego rodzaju ustosunkowania się do zbioru obiektów składających się na «środowisko nadprzyrodzone»” (s. 137) jest nieuchronnie uwikłane w błędne koło, wagę czego podnosi znaczna rola przydana tej kategorii przez Kaczmarka, który wywodzi na jej bazie kolejną – mimo że na wstępie zdeprecjonowaną – analogię: „potrzeby religijne stanowią najistotniejszą, jak sądzę, siłę selekcji pozytywnej. Nie da się ich zredukować do interesów realnych, stąd tym razem zachodzi ścisła analogia z doborem płciowym” (s. 230).

Jak sugerowano powyżej, K. Kaczmarek dosyć śmiało poczyna sobie z rozpatrywanymi tekstami, w tym z dokumentami religijnymi, takimi jak księgi biblijne, na temat których istnieje wszak olbrzymi zasób nagromadzonej wiedzy, który przynajmniej nominalnie nie pozwala na podobne myślowe harce. Niestety jednak autor *Mechanizmów...* tę swoją lekceważącą postawę przenosi również na inne dziedziny swej intelektualnej refleksji. Nad postawą tą warto zaś się zatrzymać, gdyż, jak się zdaje, ilustruje ona raczej szersze niżli tylko jednostkowe zjawisko.

W życiorysie K. Kaczmarka brak dyplomu z biologii molekularnej czy jakiegokolwiek innej, co stawia na porządku dziennym pytanie, skąd w takim razie czerpie on kompetencje, by wypowiadać się na temat wszelkich zagadnień biologii z taką pewnością siebie. Dotykamy tu znanego problemu, na ile kwalifikacje do uprawiania danej dyscypliny naukowej mogą upoważniać do zabierania głosu w kwestiach dotyczących innych dyscyplin, tj. co są warte politologiczne sądy Noama Chomsky’ego, teologiczne opinie Richarda Dawkinsa albo wypadły w krainę socjologii Stephena Hawkinga. Oczywiście, generalnie rzecz biorąc, taki transfer wiedzy nie zachodzi i nawet najwybitniejszy fizyk może wypowiadać opinie grzeszące naiwnością odnośnie do „fizyki społecznej”, a znajomość obrotów ciał niebieskich nie przekłada się na wiedzę o obrotach kapitału.

Przy maksimum dobrej woli trudno pomylić naszego K. Kaczmarka z Peterem Higgsem czy Francisem Crickiem – powszechnie znane dokonania tych uczonych wzmagałyby zainteresowanie publiczności ich opiniami na tematy wykraczające poza ramy czy to biologii czy fizyki; K. Kaczmarek niestety nie posiada nawet tego atutu, co nie przeszkadza mu angażować się w potępiane tu postępowanie – pouczać *ex cathedra* profesjonalnych biologów, wystawiać im cenzurki,

aby nie było wątpliwości, że chodzi o jego opinię – nieodmiennie okraszane sakramentalnymi zwrotami „ja[k] sądzę”. Trudno się powstrzymać od pytania, na jakiej to podstawie Kaczmarek wyrokuje np., że „niska częstotliwość podawana dla mutacji w przypadku transmisji genetycznej nie wynika z tego, iż tylko tyle mutacji rzeczywiście zachodzi (tego, jak sądzę, nikt nie wie)” (s. 289). Trudno się powstrzymać od ogólniejszej refleksji o tym, że arogancja i ignorancja stanowią dwie strony tej samej monety.

Oprócz Spencera i ewolucyjnej biologii występują jeszcze inne, wedle świadectwa jego samego, źródła intelektualne, jakimi inspirował się Kaczmarek. Twierdzi on, że wielu klasyków socjologii „dostarczyło kluczowych elementów wyrażonej w tej książce koncepcji. Szczególnie duży wpływ mieli na nią: Hegel, Marks, Weber, Bachofen i Scheler” (s. 280). Samoświadomość teoretyka nie musi, jak wiadomo, odpowiadać faktycznemu stanowi rzeczy, z czym, jak się wydaje, mamy właśnie do czynienia w tym przypadku. Przyjmując najbardziej życzliwą interpretację, trudno w wywodach Kaczmarka dopatrzeć się niekłamane go teoretycznego powiązania z myślą Hegla, Marksa czy nawet Webera, choć w tym ostatnim wypadku należy uczynić wyjątek dla weberowskiej teorii charyzmy, z jaką rzeczywiście zmierzył się autor *Mechanizmów...* Przy czym z punktu widzenia poprzednich spostrzeżeń, jest raczej nieprzypadkowe, że owemu nikłemu w praktyce wykorzystaniu dorobku wymienionych klasyków towarzyszy daleko idące zniekształcanie ich myśli. Ponownie fragment poniższy posiada wyraźnie bardziej ogólne znaczenie, jako że przykłady podobnego podejścia są niestety ni rzadkie, a zatem tym bardziej zasługują na to, by poddać je procedurze „naming and shaming”.

Znane jest powiedzenie określające w aforystycznej formie podejście Marksa do Hegla, a dokładniej – jego dialektyki. Odpowiedni fragment z pism Marksa, gdzie on sam wypowiada się w tym przedmiocie zasługuje na przytoczenie także ze względu na jego inne treści – swoje, krytyczne przeciw, podejście do heglizmu łączy Marks z obroną twórcy *Wykładów z filozofii dziejów* przed „aroganckimi” atakami tych, co traktują go, jak „zdechłego psa”.

Można ironicznie zauważyć, że istotnie K. Kaczmarek przejął od Marksa przynajmniej jedno – sposób podejścia do Hegla, tak bardzo biorąc sobie do serca marksowskie „postawienie na nogi” autora *Fenomenologii ducha*, że go w tej pozycji na dobre pozostawił. Mówiąc już mniej poważnie, Kaczmarek uznaje niemieckiego filozofa za przedstawiciela nurtu materialistycznego; zdając sobie sprawę z idiosynkratycznego charakteru owej kwalifikacji, odbiegającej od konsensusu na gruncie, na jakim myśl heglowska jest traktowana jako klasyczny przykład idealizmu obiektywnego, Kaczmarek podejmuje próbę uzasadnienia tego zaszeregowania, którą wszakże wypada uznać za całkowicie chybioną. To prawda, że Hegel zbudował koncepcję społeczeństwa cywilnego – wzorowaną na smithowskiej ekonomii politycznej – jako gry prywatnych interesów, lecz od tego

do przypisania jego ujęciu charakteru materialistycznego daleka droga. Nie wolno wszak pomijać faktu, że wedle Hegla we wszystkich tych prywatnych działaniach indywidualów na rynku przejawia się, jak ją nazywał, „chytrość rozumu”, czyli inaczej mówiąc, ducha, jaki w świeckiej wykładni jest tożsamy z prawami historii. Proces dziejowy jako postępujący:

rozwój Ducha Hegel opisuje przez proces alienacji: element społeczeństwa czy kultury, który dawniej uznawany był przez Ducha za adekwatny wyraz rozumienia wolności i rozumności w danym społeczeństwie, przestaje być za taki uważany. Pojawia się sprzeczność między istniejącymi instytucjami społecznymi a nowym rozumieniem wolności. Bohater Ducha bierze na siebie dzieło (i osobiście ponoszone koszty) zburzenia odrzuconych starych form (s. 38).

Przytoczyłem sformułowanie autora *Mechanizmów...*, aby móc zauważyć, że w jego własnej interpretacji proces dziejowy pojmowany jako rozwój autoalienacji ducha (przechodzący też nieodmienny cykl stadiów wieńczony zawsze triumfalną syntezą, a ponadhistoryczny status owych „praw” uwydatnia idealistyczną naturę heglizmu), w jakim naczelną rolę pełni idea wolności, jest oczywiście podręcznikowym przykładem idealizmu obiektywnego, czego K. Kaczmarek nie chce zauważać, bo podkopałoby to przyjęty przezeń układ konceptualny. Jednak postmodernistyczny relatywizm wyszedł już na szczęście z mody i nie negując bynajmniej, że każde odniesienie do cudzego dzieła zawiera nieuchronnie moment interpretacji, daleka stąd droga do zgody na przykrawanie analizowanego systemu wedle własnych życzeń, wiodące – jak w omawianym przypadku – do całkowitej zmiany filozoficznego sensu koncepcji.

Trudno jednak byłoby dowieść, że K. Kaczmarek lepiej potraktował obrócić Hegla, o jakim była mowa wyżej. Co prawda nie czyni z niego – dla odmiany – idealisty, lecz ustępy w książce dotyczące myśli Karola Marksa wykazują zasadnicze braki kompetencyjne autora, nie mówiąc już o jego złej woli. I znowu dla określenia owego stosunku zauważmy raczej, że egzemplifikuje on zjawisko o wiele szersze.

Częstą praktyką różnych komentatorów, ułatwiających sobie w ten sposób krytykę jest wrywanie pojedynczych cytatów z kontekstu i budowanie na ich podstawie całych polemicznych konstrukcji, choćby ich ostrze *de facto* miało się z celem, jeśli miałyby nim być myśl danego autora jako całość.

Zgodnie zatem z owymi podejrzeniami, Kaczmarek konstruuje na swój i czytelnika użytek obraz marksowskiej teorii religii wyłącznie na podstawie kilku zdań z przedmowy do *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*, istotnie nierzadko przez co leniwszych komentatorów traktowanych jako wykład podstawowych tez materializmu historycznego. Jest to rzecz jasna stanowisko nie do przyjęcia – niezbyt fortunne w wielu miejscach i schematyczne formułki nie mogą zastępować znajomości marksowskiej teorii zdobytej dzięki przyswojeniu sobie najważniejszych dzieł Marksa, w tym przede wszystkim jego *opus magnum: Kapitału*, co nie jest drogą popularną i można to zrozumieć, porównując trudności przedzierania

się przez gąszcz analiz i argumentów z podanymi na tacy w postaci jednorazowej pigułki, jaka ma rzekomo zawierać wszystkie te same treści. Ktoś mógłby zwrócić uwagę, że wymaga się tu od doktora socjologii z poznańskiego UAM zbyt wiele – rekonstrukcja marksowskiej teorii na podstawie „kapitału” to nie lada zadanie, z jakim nie poradziło sobie wielu „mocniejszych zawodników”. Ale nawet jeśli uznać, że argument ten zawiera ziarenko słuszności (choć porywając się na budowę z założenia nowej teorii religii jest się naturalnie zobowiązaniem usytuować własny wysiłek w kontekście dorobku innych), to już zupełnie niewytłumaczalne i godne napiętnowania jest pominięcie przez Kaczmara tak słynnych wytworów myśli marksowskiej, jak teoria alienacji i tak znanych dzieł jak: *Ideologia niemiecka*, *Święta Rodzina* i in., że Kaczmarek, unikając konfrontacji z większością relewantnych w tej mierze dzieł Marksa, buduje sobie obraz w istocie zastępczy, czego jednak celowo nie zdradza się, bowiem mogłoby to popsuć szyki nieuczciwemu polemista lepiącemu ze skrawków cytatów chochoła, jakiego potem łatwo przewrócić jednym palcem. I też Kaczmarek, uznając marksizm za odnogę swoście pojmnowanego holizmu, zarzuca mu, że

w praktyce badawczej okazuje się, że usiłuje także wyjaśnić religię wyłącznie poprzez wpływ jej środowiska. Ewolucja religii będzie wówczas jedynie składową ewolucji społeczeństwa (lub kultury) jako całości czy jej epifenomenem. Przy takim założeniu nie pozostaje nic innego, jak konstruować klasyfikacje form religii odpowiadających poszczególnym typom społeczeństw, co też autorzy czynią, nawet jeśli w swych wypowiedziach przyznają jej pewną dozę autonomii. Klasyfikacje takie mają jednak bardzo ograniczoną użyteczność, gdy celem ma być analiza ewolucji konkretnego systemu religijnego. [...] religie konkretne tak się zaklasyfikować nie dają. Jedna i ta sama religia może kolejno lub jednocześnie egzystować w systemach społecznych znajdujących się na najrozmaitszych „stadiach rozwoju”, posiadających zupełnie odmienne charaktery organizacji społecznej (s. 36).

Paradoksalne i z pewnym sensie zabawne jest to, że autor powołujący się na Hegla i Marksa nie dostrzega, jak molierowski pan Jourdain, dla którego wiadomość, że przemawia prozą miała charakter objawienia, że nakreślone przezeń podejście do religii nosi charakter *par excellence* dialektyczny i myśliciel z Trewiru pochwaliby go pewnie za sformułowania, jakich on sam by się nie powstydział. Tymczasem K. Kaczmarek – widać to wyraźnie – idzie na łatwe skróty, czerpie pełnymi garściami z zasobu dostępnych klisz i stereotypów dotyczących myśli Marksa, co zastępuje wysiłek poznawczy, jakiego wymagałoby zmierzenie się z Marksem autentycznym, nie papierowym. Kaczmarek jednak trwa przy swoim:

religia zaś w tym klasycznym Marksowskim ujęciu miała stanowić jedynie formę, w jakiej ludzie uświadamiają sobie kluczowe konflikty społeczne. Próby zbudowania przez religioznawców marksistowskich teorii ewolucji religii na podstawie założenia, że „wraz ze zmianą podłoża ekonomicznego odbywa się mniej lub bardziej szybko przewrót w całej olbrzymiej nadbudowie” [M a r k s 1953: 5], sprowadzały się do tworzenia historycznych klasyfikacji religii na podstawie formacji społeczno-ekonomicznych. Tymczasem, jak zauważa Tokariew,

realizacja tej zasady doprowadziłaby do rozbicia historycznie ukształtowanych religii na wiele różnych systemów – ani jedna ze znanych religii historycznych nie zmieściłaby się bez reszty w ramach schematu i w konsekwencji nie mielibyśmy czego klasyfikować [...] (s. 31).

Dziwna to krytyka, gdzie argumenty przeciwko ujmowaniu religii przez marksistów czerpie się od samych marksistów. Widocznie nie jest z nimi tak źle, nie bez reszty stoczyli się w otchłań dogmatycznego holizmu i epifenomenalizmu.

Teorią dogmatyczną, konwencjonalną czy wręcz banalną staje się system myślowy zapoczątkowany przez Marksa i Engelsa wyłącznie na skutek przypisania mu takowych właściwości. A że mogą owe „atrybuty” mieć niewiele wspólnego z oryginałem? Autorowi *Mechanizmów...* to najwyraźniej nie przeszkadza – opierając swoją ocenę marksizmu nie na znajomości pierwotnych źródeł, lecz na lekturze literatury marksologicznej, zadawała się półprawdami, związek których z myślą marksowską ogranicza się do występowania powinowactw terminologicznych, lecz już nie pojęciowych, substancjalnych. Przykładem takiego oklepanego frazesu może być opozycja, jaką Kaczmarek powtarza za innymi: „nie są one jedynie arbitralnie wyodrębnionymi przez obserwatora zbiorowościami (jak Marksowska klasa-w-sobie), ale empirycznymi bytami” (s. 136).

W innym miejscu Kaczmarek wykonuje unik myślowy czyjego niezdarność uległaby natychmiastowemu zdemaskowaniu w przypadku odniesienia go nie do abstrakcyjnych „ujęć marksistowskich”, lecz do takiego spośród tych ujęć, jakie w analizie struktur świadomości społecznej nie pomija bynajmniej roli sprzeczności wewnętrznych, ujmując je w dialektycznej kombinacji ze sprzecznościami zewnętrznymi (por. np. Tittenbrun 2012). Przy takim podejściu, wpisanym w przesłanki marksowskiej dialektyki, odpada zarzut

jednostronnego ujmowania konfliktu jako wyrazu sprzeczności interesów zachodzących na poziomie społecznego zaplecza, nie dysponującym adekwatnymi narzędziami do ujęcia roli konfliktu jako mechanizmu kształtowania samej religii (s. 255).

Jak wskazywano, K. Kaczmarek nie zna się na i niewiele rozumie z marksowskiego materializmu historycznego. Do już wyliczonych tego dowodów dołączmy jeszcze jeden – wbrew jego zdaniu, materializm historyczny nie jest żadną teorią interesów. Pewnie że to nie grzech śmiertelny, wielu ma te braki i żyje. Kłopot jedynie w tym, że Kaczmarek bierze się za analizę, a w każdym razie wypowiedzi na temat teorii Marksa, nie mając do tego niestety dostatecznego przygotowania. To ostatnie powinno polegać na samodzielnej lekturze i przemyśleniu dzieła twórcy *Kapitału* w odróżnieniu od zastępowania tej bezpośredniej interakcji relacją bardziej zapośredniczoną – przez pryzmat komentarzy innych interpretatorów. Po raz kolejny natrafiamy tu na ważny rys wspólny szerokiej grupie prac oczywiście nie tylko i niekoniecznie Marksowi poświęconych. Wystarczy wspomnieć najpopularniejszy w kraju podręcznik historii socjologii. Napisana wedle tego właśnie wzoru obszerna księga nie zawiera ani jednej świeżej



czy oryginalnej myśli, nowego bądź zaskakującego komentarza. Udało to się osiągnąć dzięki wykorzystaniu, zaadaptowaniu, czy jakkolwiek by tej postawy nie nazwać, bogatej palety źródeł z drugiej i trzeciej ręki. Naturalnie nie musi to być wcale przypadek najbardziej drastyczny, co nie zmienia faktu, że dobrze ilustruje pewne ogólne tendencje. Na przykład dosyć bezwstydne i zupełnie bezpodstawne maskowanie rzeczywistego charakteru wspomnianego wyżej procederu intelektualnego zasłoną rzekomej erudycji z czyjej prestiżu się korzysta, by usprawiedliwić kompilatorską działalność, jaka z prawdziwą wiedzą rozumianą jako odkrywanie i wynajdywanie nowych powiązań między faktami nie ma wiele wspólnego. Tasowanie zgranych kart wciąż z tej samej talii do żadnych odkryć nie prowadzi, lecz podporządkowane jest zazwyczaj jakiemś utylitarnemu czy pragmatycznemu celowi w rodzaju napisania pracy na stopień, artykułu do czasopisma punktowanego itp. Gdyby jakimś cudem powrócił na ziemię Georg Simmel, to ten zwolennik dialektyki ilości miałby duże pole do popisu w dzisiejszych naukach społecznych (a *mutatis mutandis*, i w pozostałych). Pojawiają się paradoksy, nie wiem, sprzeczne czy zgodne z intencjami ustawodawcy. Oto więc *homo oeconomicus alias* dzisiejszy rodzimy pracownik naukowy z nauk społeczno-humanistycznych nauczył się dostosowywać do oczekiwań urzędowych decydentów. Skoro np. monografia liczy się od 6 arkuszy wydawniczych, pisze się *de facto* – tak kiedyś by powiedziano – broszury minimalnie przekraczające wymagany pułap objętości. W rezultacie kilkutomowe dzieło, liczące prawie 2 tys. stron druku liczy się jako jedna pozycja za 25 lub 20 punktów tak samo jak 140-stronicowa książeczka, objętości której nie byłoby się skłonny zaakceptować nawet w przypadku pracy magisterskiej. A jak „sprytnie” omija się barierę autocytowania, ukazuje nawet omawiana książka. Jest to bowiem poza wszystkim innym rozprawa habilitacyjna. Dodajmy, dość dziwna. Nie dość, że autor opiera się w niezwykle szerokim zakresie i w kluczowych momentach rzekomo nowej pracy na swojej poprzedniej pracy, poświęconej teorii H. Spencera, to czerpie również pełnymi garściami z innych swoich publikacji. Czyni to jednak w swoisty sposób, obliczony na uchylenie zarzutu o autoplagiat. Nie ukrywa zresztą, że taki właśnie przyświeca mu cel:

W niniejszej pracy posługuję się niektórymi rozwiązaniami wypracowanymi przeze mnie w poprzednich książkach [K a c z m a r e k 2003, 2007, 2010]. Aby uniknąć nadmiernego samocytowania, do tych publikacji będę odsyłał czytelników zainteresowanych szczegółowym uzasadnieniem moich i dyskusją z alternatywnymi stanowiskami. Niektóre problemy były przeze mnie wstępnie rozważane w artykułach publikowanych w pracach zbiorowych i czasopismach. Tutaj znalazły się w wersji ponownie przemyślanej, przetworzonej i skróconej (s. 15).

Autor tej recenzji nie jest żadnym ekspertem z dziedziny własności intelektualnej, jednak wyjście zastosowane przez autora *Mechanizmów...* wydaje mu się zwykłym i niezbyt wyszukany wybiegiem, który oby się nie upowszechnił

w naszym środowisku, bo doprowadziłoby to do dalszego obniżenia i tak niewygodnych standardów etycznej *praxis*.

Jak wynika z poprzednich rozważań, praca Kaczmarka co najmniej budzi wiele pytań dotyczących standardów etyki postępowania naukowego autora. Mowa była wyżej o arbitralnych, podporządkowanych doraźnym celom krytyka interpretacjach innych myślicieli. Lista wyliczająca świadectwa takiego postępowania musiałaby być znacznie dłuższa. Padł jego ofiarą również inny z ojców założycieli nowoczesnej socjologii, Max Weber, a w szczególności jego metodologia zostają przez K. Kaczmarka podsumowane jednym zdaniem, jakie głosi, że właściwe temu pierwszemu „rozważania mają charakter indukcji, uogólnionej (a zatem «odhistorycznionej») obserwacji historycznej sprowadzającej się do zbioru typów idealnych”. Sformułowanie to nastrocza kilka problemów. Idealizacja czy metoda typów idealnych jest czymś zdecydowanie odmiennym od indukcji bądź generalizacji. Dalej, jeśli się twierdzi, że u podstaw tego podejścia leży „obserwacja historyczna”, to nie da się pojedynczą formułą skwitować domniemanego „odhistorycznienia” wytworów tej poprzedniej. Nawet na poziomie samych definicji, a co dopiero z punktu widzenia weberowskiej praktyki badawczej dostrzega się, że jego typologie, np. prawomocnego panowania itp. były zarówno produktem historycznego badania, jak i służyły jako narzędzie historycznej analizy. Trudno powiedzieć, w jakim stopniu na słabościach interpretacji Webera zaważyła wyjątkowa pozycja przydana przez Kaczmarka H. Spencero-wi; w jego przypadku autor *Mechanizmów...* postanowił sięgnąć do oryginalnych prac, czego brak mógł mieć znaczenie właśnie szczególnie w odniesieniu do autora *Gospodarki i społeczeństwa*, m.in. które to fundamentalne dzieło pełne jest rażących błędów przekładowych.

Wprawdzie sytuacja ta nie dotyczy – notorycznie źle przekładanych na angielski: jako „status groups” – weberowskich „Soziale Stünde”, ale i tak Kaczmarkowi udało się przemycić do odnośnego komentarza swoją zwykłą „porcję nieporozumień”:

W procesie ucodzienniania charyzmy zachodzi proces wydobywania elementów uważanych za bardziej przystające do okoliczności życia codziennego i spychania na dalszy plan bardziej irracjonalnych. Tak przetworzona idea, będąca rezultatem spontanicznego kompromisu między pierwotną formą nadaną przez charyzmatycznych przywódców a wymogami życia codziennego, może następnie upowszechnić się i stać rzeczywistością społeczną.

Mamy więc tu czysty proces darwinowski: wytworzenie zmienności przez ogłoszenie nowego zbioru idei przez charyzmatycznego proroka, a następnie selekcja dokonująca się już w ramach pokolenia jego uczniów. Usiłują oni związać z ideą własne interesy, przez co uwypuklają elementy z nimi korespondujące. Owe wymogi życia codziennego to interesy ekonomiczne (jak u Marksa), ale wśród nich wymienia Weber także polityczne interesy autorytetów społecznych (możemy je określić jako prestiżowe, związane z szacunkiem czy stanowe) (s. 223).

Skądinąd rzeczywiście nagminnie wyolbrzymia się różnice dzielące stanowiska Marksa i Webera, lecz nie oznacza to zgody na popadanie w przeciwną skrajność i wynajdywania sztucznych bądź zupełnie fikcyjnych zbieżności między obu myślicielami. Z drugiej strony Weberowski termin „Soziale Ehre” posiada znacznie bogatszą konotację niż standardowa zmienna badań stratyfikacyjnych, czyli prestiż, a wymiar polityczny – w teorii Webera łączony przede wszystkim z partią – może być w najlepszym razie traktowany jako jeden z aspektów położenia stanowego.

Wymienieni myśliciele nie są jedynymi potraktowanymi „po macoszemu” przez K. Kaczmarek. Pisze on, że Spencerowskie rozumienie pojęcia funkcji jest w zasadzie identyczne z tym, którym posługują się do dziś biolodzy. Opiera się ono na założeniu, że byty organiczne i nadorganiczne, w przeciwieństwie do nieożywionych, zachowują swoją odrębność wobec sił zewnętrznych, pozyskując zasoby z otoczenia.

Rzecz w tym, że na takich założeniach opiera się również ogólna teoria systemu działania sformułowana przez Talcotta Parsonsa, podczas gdy Kaczmarek implikuje, jakoby była ona czymś bardzo odmiennym od unikalnego podejścia Spencera.

Z drugiej strony amerykański teoretyk nie potrzebuje chyba tego rodzaju „obrony”, jaką zapewnia mu *implicite* Kaczmarek. Czytelnik może śmiało nabrać wrażenia, że „dziekana strukturalnego funkcjonalizmu” krytykowali tylko neoewolucjoniści. I ponownie, można domniemywać, że takie sprofilowanie rozważań nie jest przypadkowe; inne ich ustawienie wymusiłoby niewygodne dla spencerowsko-darniowskiej perspektywy pytania odpowiedzi, które rozsadziłyby przyjęte w książce ramy pojęciowe.

Uprowadzając ewentualny zarzut jednostronności, autor tekstu pragnie podkreślić, że – wedle jego osądu, podlegającego wszak intersubiektywnej weryfikacji – niniejszy artykuł rzetelnie oddaje główne elementy argumentacji K. Kaczmarek w książce, o jakiej mowa, a że odnosi się do nich krytycznie, to inna sprawa. Dla czytelnika lektura książki Kaczmarek może być irytująca jeszcze z innego, wzmiankowanego już powodu. Wypowiada się on z istic „amerykańską” pewnością siebie – coś takiego jak angielski *understatement* jest mu raczej obce. Dla stylu autora *Mechanizmów...* typowe są takie stwierdzenia, jak:

wykazałem, że religie posiadają cechy niezbędne, by dany byt podlegał procesowi ewolucji darwinowskiej. W rozdziale czwartym wskazałem główne procesy odpowiedzialne za różnorodność w świecie religii.

Jeśli zaś chodzi o kluczowy problem, „czy faktycznie w obrębie tego świata zachodzi proces selekcji” (s. 222), to autor zdejmuje go z porządku dziennego w nader prosty sposób: przypominając, że „fakt, iż tego typu procesy zachodzą również w sferze kultury, zdaje się nie budzić większych kontrowersji wśród przedstawicieli ewolucjonizmu” (s. 222), co stanowi klasyczny przykład logicznego *petitio principii*.

Wyżej była mowa o wysoce niezadowolającej formie, w jakiej K. Kaczmarek – w swoim mniemaniu – rozprawił się z zastrzeżeniami, jakie przedstawiciele socjologii humanistycznej wnoszą wobec obrazu ewolucji społecznej jako rządzonej przez mechanizm darwinowski z tytułu przekreślenia przez tą koncepcję ludzkiej autonomii, co odnosi się zarówno do „socjobiologii [jak, i do] «prób stosowania algorytmu darwinowskiego do kultury»” (s. 223).

Odnotowane wyżej braki w ujmowaniu ludzkiej podmiotowości wynikają nie tylko z nadmiernej fascynacji istniejącymi i nieistniejącymi sukcesami nauk biologicznych, lecz także z niedysponowaniem adekwatną ontologią społeczeństwa, która rozwiązywałaby zadowolająco odwieczny dylemat: działanie czy struktura, wykazując jego pozorność. Metafizyczna, niedialektyczna epistemologia powstrzymuje go jednak przed nawet zbliżeniem się w tej mierze do właściwego rozwiązania.

Z bardziej generalnego punktu widzenia można stwierdzić, że ten sam formalistyczny schematyzm odpowiada za niewłaściwe podejście do kwestii relacji między naukami przyrodniczymi a społecznymi. W skrócie problem polega na tym, że przedstawiciele tych ostatnich, wychodząc z założenia o ich zapóźnieniu w stosunku do bardziej zaawansowanych „twardych” czy ścisłych dyscyplin przejmują rozwiązania tych ostatnich na użytek własnych dziedzin wiedzy, jakie to postępowanie na pierwszy rzut oka przedstawia się logicznie, a zatem z pozoru nie powinno budzić obiekcji. Rzecz jednak w tym, na jakim szczeblu korzysta się ze skarbnicy owych lepiej rozwiniętych nauk. Czy popełnia się tu – podobnie jak Kaczmarek i jego mistrz Spencer – błąd źle umiejscowionej konkretności wspomniany wyżej, przejawiający się na takie sposoby, jakie w praktyce negują głoszone deklaracje o wyższym stopniu rozwoju przyrodoznawstwa; zapożyczają się bowiem gotowe rozwiązania merytoryczne miast ogólnych wzorów metodologicznych. Można zatem doskonale opierać się naturalizmowi, a jednocześnie wzorować się na fizyce, chemii itp. Co więcej, tego rodzaju pożyczki mogłyby mieć dobroczynny wpływ na metodologiczne standardy w socjologii, a i w innych naukach społecznych. Chodzi w szczególności o przewyżczenie dominującego w socjologii empirycznej „prostego schematu neopozytywistycznego reprezentującego uproszczony, jak go można nazwać, zerojedynkowy weryfikacjonizm” (Tittenbrun 2009: 12).

Jak wygląda naprawę proces badawczy w najwyższej rozwiniętej fizyce, można było obserwować niedawno na przykładzie gigantycznego akceleratora cząstek CERN.

Celem eksperymentu było, jak wiadomo, wykrzycie „boskiej cząstki”, jaka wypełniłaby lukę w standardowym obrazie materii. Ciekawe jednak, co mówili przed rozpoczęciem eksperymentu uczestniczący w nim fizycy. O ile porządnym socjolog–empiryk na ich miejscu potraktowałby jako priorytet sporządzenie możliwie wyczerpującej listy hipotez, to dla tych badaczy na pierwszy plan wysuwał się fakt, że prawie na pewno w wyniku eksperymentu dojdzie do zupełnie nie-

przewidywanych odkryć, zakres których może być bardzo szeroki. I jest to bardzo cenna wskazówka metodologiczna.

Na gruncie pokonującego wspomniane wyżej ograniczenia modelu

hipotezy pełnią rolę nie ograniczającą się do zwykłej odpowiedzi: tak/nie, prawdziwa/nieprawdziwa, gdyż stanowią w pierwszym rzędzie coś na kształt reflektorów oświetlających badaną rzeczywistość, pozwalając wydobyc na światło dzienne, ujawnić nowe, nieznanie przedtem jej aspekty. Ograniczenie poznawcze wspomnianego poprzednio podejścia metodologicznego polega na tym, że w skrajnym ujęciu niemal eliminuje ono rolę badań empirycznych jako źródła wiedzy o rzeczywistości – cała bowiem wiedza została już zawarta w powstałych w głowie siedzącego za biurkiem myśliciela; badanie potrzebne jest tu jedynie po to, by odsiać mylne sądy, nie przynosi jednak żadnej nowej wiedzy ponad tę, jaką badacz już dysponował przed badaniem.

Socjologowie, podobnie jak przedstawiciele innych nauk społecznych, żywią często kompleksy wobec przyrodnawców, podziwiając ścisłość języka i myśli reprezentowanych przez nich dyscyplin. Z drugiej strony, wzorowanie się na owych lepiej rozwiniętych naukach przyrodniczych niesie ze sobą niebezpieczeństwo naturalizmu, zapoznania tego, co Stanisław Ossowski nazywał osobliwościami nauk społecznych. A chodzić wszak powinno o to, by przenieść na grunt socjologii to, co w przyrodnawstwie najistotniejsze, uniwersalne, wyrażające postawę naukową jako taką, którą najkrócej można wyrazić określeniem celu badań naukowych jako polegających na odkrywaniu nowych aspektów rzeczywistości czy to przyrodniczej czy społecznej (T i t t e n b r u n 2009: 12).

Na zakończenie zwróćmy uwagę na pewne walory podejścia zaprezentowanego w omawianej książce. Co prawda, taka jest już specyfika jej autora, że nawet w becze miodu z nalazłby kroplę dziegciu, a w danym przypadku ilość plusów i minusów ma się do siebie o wiele mniej korzystnie niż w przysłowiu. Wadą koncepcji religii przyjętej przez K. Kaczmarską jest jej jednostronność, przejawiająca się jeszcze w tym, że przesadny nacisk kładzie ona na jej organizację z odsunięciem na dalszy plan elementów świadomościowych. Nie musi to dziwić, zważywszy że elementy materialne z natury rzeczy wydają się bardziej podatne na interpretację zapożyczoną z dyscypliny opisującej zachowanie organizmów biologicznych. A przecież – jakkolwiek na pewno jest trudniej dostępny badawczo – aspekt subiektywnej wiary jednostki nie da się w naukowych rozważaniach nad religią pominąć. Kaczmarski jednak nie stroni całkowicie od analizy wymiaru świadomościowego religii, tyle że akcentuje słusznie – choć przy użyciu dość dziwacznej terminologii – że

idea musi się zontologizować lub zantropologizować, stać się materialnym lub intelektualnym środkiem pracy lub działań pozapracowych bądź też zostać narzucona mocą autorytetu lub władzy.

Z tego powodu uważam za niepotrzebne wprowadzanie odrębnej jednostki dla dziedziczenia społecznego, praktyki, jak postuluje Runciman. Praktyka nie jest niczym innym jak zontologizowaną, zantropologizowaną czy zsocjologizowaną ideą – ideą, która stała się narzędziem praktyki społecznej (s. 229).

Zawarty w końcowych zdaniach przytoczonego powyżej fragmentu własny komentarz Kaczmarka do zajmującego w książce sporo miejsca cytatu ze źródła, z którego czerpie wiedzę dotyczącą związków idei z rzeczywistością, jest niezbyt fortunny – definiując „praktykę” jako „ideę, która stała się narzędziem praktyki społecznej” autor popełnia kolejną poważną gafę logiczną. Rezygnując z rozbioru zbioru zaprezentowanych przez autora quasi-neologizmów, ograniczmy się jedynie do wskazania na nader problematyczne rozróżnienie, jakiego za S. Kozyrem-Kowalskim K. Kaczmarek dokonuje między pracą i działaniem. Wszak opozycja taka zakłada kontrintuicyjnie, że praca nie jest działaniem. Czym jest w takim razie? „Praktykę” autor już załatwił odmownie, a każde inne rozwiązanie – czy to „działalność”, czy „aktywność” bądź „czynność” albo „czyn” – przesuwają jedynie problem na inną płaszczyznę. Jakkolwiek generalnie trafne ujęcie dróg, na jakich idea wciela się w rzeczywistość, grzeszy ogólnikowością i w efekcie ucieczką od najbardziej interesujących problemów. Formułka o idei stającej się elementem osobowości więcej pytań stwarza niż ich rozwiązuje. Można by skomentować ironicznie, że spory wokół tzw. tezy Webera powinny wygasnąć po zrozumieniu przez środowisko naukowe zbędności takich debat, jak i szerzej, takich prac, jak Weberowska rozprawa o roli protestantyzmu w powstaniu kapitalizmu, skoro teraz już wreszcie wiadomo, na czym ten cały mechanizm polega. Rzecz jasna są to posępne żarty, a możliwość ich wygłoszenia powstaje wskutek odnotowanego wyżej braku posiadania przez autora *Mechanizmów...* teorii społeczeństwa jako całości.

W moim przekonaniu wartość pracy K. Kaczmarka okazała się – z punktu widzenia czytelnika – w zasadzie negatywna, dobrze ilustrując pewne słabości teoretyczno-metodologiczne podzielane przez szerszy krąg badaczy.

Nie można tego tekstu przekształcać w obszerną analizę wad i przywar rodzimej i nie tylko rodzimej socjologii, więc ograniczymy się do zilustrowania praktyk piętnowanych wyżej u autora *Mechanizmów...* I tak np. zwracano powyżej uwagę na brak intelektualnego szacunku dla rozważanych teorii (a zatem przez implikację i ich twórców). M. Weber np. wyraźnie nie ma szczęścia do lojalnych i podchodzących do jego dzieła w zamiarze dobrze przemyślanej „interpretacji rozumiejącej”. Oto zatem przykład wciskania Weberowskiego dzieła w gorset całkowicie mu obcego schematu interpretacyjnego. Takim totalnym nieporozumieniem, spływającym teorię Webera wskutek zredukowania jej do obiegowych kategorii jest sąd uznający autora *Wirtschaft und Gesellschaft* za prekursora wielowymiarowego podejścia do stratyfikacji społecznej (za: D o m a n s k i 2007: 41). Weber nie może naturalnie odpowiadać za to, co wyczyniają z jego myślą różni interpretatorzy i komentatorzy, a nawiązując do wcześniejszej krytyki potraktowania niemieckiego klasyka przez Kamila Kaczmarka można by zauważyć, że modernizacja, prezentyzm itp., grzechy, jakie się popełniają wobec jego koncepcji, były z gruntu sprzeczne z naturą Weberowskiego podejścia reprezentującego, odwrotnie, wielką wrażliwość na historyczny konkret – o czym oczywiście można się przekonać jedynie, przyglądając się jego realnej praktyce badawczej, co (zno-

wu nie tylko w jego wypadku) jakże często zastępuje się, mówiąc metaforycznie, próbą niejako wydedukowania owej praktyki z ogólnych deklaracji metodologicznych. Dodajmy – ogólnie znanych i przynajmniej pozornie dających się sprowadzić do paru prostych formułek. W danym wypadku ujmowanie perspektywy badawczej Webera przez pryzmat tzw. wielowymiarowej koncepcji uwarstwienia ma tę zasadniczą wadę, że odznacza się całkowitym lekceważeniem tego, co autor *Gospodarki i społeczeństwa* miał rzeczywiście do powiedzenia w materii zróżnicowania społecznego, tzn. jego teorii klas (ekonomicznych i społecznych) oraz teorii stanów społecznych (choć tutaj należałoby w zasadzie użyć liczby mnogiej ze względu na sformułowanie przez Webera kilku różniących się teorii stanów), jakich żadną miarą nie da się przełożyć na standardowo stosowane przy interpretacji Weberowskiego podejścia do zróżnicowania społecznego pojęcia władzy, prestiżu i „czynnika ekonomicznego”. Cokolwiek miałyby to oznaczać – jako rzekomo opisujące różne wymiary stratyfikacji społecznej. Ta podręcznikowa formułka ma niewiele wspólnego z rzeczywistą myślą Webera. Nawet np. pojęcie prestiżu niebywale zubaża i zniekształca pojęcie „Soziale Ehre”, występujące w jednej z teorii stanów społecznych, o jakich wyżej była mowa.

Pozostając przy Weberze, jaskrawym przejawem „modernizacji”, czyli prezytyzmu jest nagminne w literaturze, „twórcze” przekładanie terminologii Webera na coś, co wydaje się tłumaczom i komentatorom odpowiednio zaktualizowanym wyrazem myśli wszak tak odległego w czasie klasyka. Dobitym przykładem jest tu m.in. termin stanu społecznego, jaki nagminnie jest tłumaczony jako „status group”, który króluje również w komentarzach czy analizach myśli Weberowskiej (okazjonalnie przeistaczając się nawet w „status class”). Przeinacza to zupełnie tę myśl, lokując ją w gorszej współczesnej literatury dotyczącej uwarstwienia czy stratyfikacji, z jaką autor *Wirtschaft und Gesellschaft* jako żywo nie miał nigdy i nic do czynienia. Polski przekład traktatu Webera na każdej stronie dostarcza świadectw niechlujstwa, niedbałego traktowania oryginału przez tłumaczkę. Przed laty podobnej kuracji poddano teksty Simmla w wydaniu pod szyldem biblioteki socjologicznej, a nadzór naukowy sprawowany nad przekładem przez Stefana Nowaka jakoś nie przeszkodził tej praktyce – może dlatego, że polski autor, preferujący zapewne teksty Paula Lazarsfelda czy innych bliższych jego sercu neopozytywistów alias, by przypomnieć zgrabne sformułowanie T. Szczurkiewicza, „kwantofreników”, może nie mieć zrozumienia czy sympatii dla eseisty Simmla. Niefrasobliwy stosunek do dorobku innych badaczy przejawia się również w bardziej zdradzieckich i nieetycznych formach. Pisałem o tym powyżej, dlatego tutaj ograniczę się do przytoczenia przykładu bardzo skądinąd płodnej autorki, która (T i t t e n b r u n 2000) bezceremonialnie zmieniała status własnościowy krypto-cytowanych idei (krypto-, gdyż ukrywanych przed osądem czytelnika), przekształcając je z obiektów prawa autorskiego, czyli indywidualnej własności osobistej lub prywatnej, w przedmiot własności publicznej, którego

przed korzystaniem przez inne poza twórcą osoby nie strzegą już żadne prawne czy etyczne bariery. Dotyczyło to np. kluczowego dla idei „burżuazyjnienia”, ujmowanego zarówno w moich pracach, jak i innych badaczy: S. Kozyra-Kowalskiego i D. Waclawka, jako kluczowy klasogenny mechanizm wyjaśniający charakter buntów robotniczych, jakie periodycznie miały miejsce w PRL.

W powyższych rozważaniach zidentyfikowano powtarzające się błędy wyjaśniania i ogólniej, rozumowania, jakie można napotkać w recenzowanej książce. I ponownie jej autor nie jest bynajmniej jakimś unikatem pod tym względem. Ba, on sam pewnie uzna, że znalazł się w dobrym towarzystwie, bo, jak wykazano gdzie indziej, notorycznego wyjaśniania *ad hoc*, cyrkularnego rozumowania i in. dopuszczał się m.in. Gary Becker (za: T i t t e n b r u n 2011, 2012).

## Bibliografia

- B e r g e r Peter L. (1997), *Zaproszenie do socjologii*, [przeł. J. Stawiński], Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- C a v a l l i - S o r z a L. L. (2001), *Genes, Peoples, and Languages*, University of California Press, Oakland (CA).
- D o m a n s k i H. (2007), *Struktura społeczna*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa.
- E h r m a n Bart D., M e t z g e r Bruce M. (2005), *The Text of The New Testament Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 4<sup>th</sup> Ed., Oxford University Press, New York – Oxford.
- G o u l d Stephen J., L e w o n t i n Richard C. (1979), *The Spandrels of San Marco and the Pan-glossian Paradigm*, „Proceedings of the Royal Society of London”, Ser. B, Vol. 205, No. 1161, s. 581–598.
- K a c z m a r e k Kamil M. (2003), *Socjologia a religie. Współczynnik humanistyczny jako narzędzie wartościowania*, Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań.
- K a c z m a r e k Kamil M. (2005), *Herbert Spencer o religii i porządku społecznym*, [w:] A. S a k s o n (red.), *Porządek społeczny a wyzwania współczesności*, Wydawnictwo naukowe UAM, Poznań, s. 99–118.
- K a c z m a r e k Kamil M. (2010), *Guru – uczniowie – wspólnota*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań.
- L e n i n W. (1949), *Dziela*, t. 14, Książka i Wiedza, Warszawa.
- M a r k s K. (1953), *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, [przeł. E. Lipiński], Książka i Wiedza, Warszawa.
- M a r k s K. (1968), *Przedmowa do wydania pierwszego*, [w:] K. M a r k s, F. E n g e l s, *Dziela*, t. 1: *Kapitał*, Książka i Wiedza, Warszawa, [b.n.s.].
- N o w a k L. (1973), *Teoria formacji społecznej jako teoria adaptacyjna*, „Studia Socjologiczne”, nr 4, s. 5–21.
- P a r k R., B u r g e s s E. (1921), *Introduction to the Science of Sociology*, University of Chicago Press, Chicago.
- R i c h e r s o n Peter J., B o y d R. (2001), *Memes: Universal Acid or a Better Mousetrap?*, [w:] R. A u n g e r (ed.), *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, Oxford University Press, Oxford, s. 143–162.
- R u n c i m a n W. G. (1989), *A Treatise on Social Theory*, Vol. II: *Substantive Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.



- Runciman W. G. (2001), *Was Max Weber a Selectionist in Spite of Himself?*, „Journal of Classical Sociology”, Vol. 1, No. 1, s. 13–32.
- Runciman W. G. (2004), *The Diffusion of Christianity in the Third Century AD as a Case-Study in the Theory of Cultural Selection*, „European Journal of Sociology”, Vol. 45, s. 3–21.
- Runciman W. G. (2005a), *Culture Does Evolve*, „History and Theory”, Vol. 44, Issue 1, s. 1–13.
- Runciman W. G. (2005b), *Rejoinder to Fracchia and Lewontin*, „History and Theory”, Vol. 44, Issue 1, s. 30–41.
- Runciman W. G. (2008), *Forgetting the Founders*, „Sociological Review”, Vol. 56, Issue 3, s. 358–369.
- Runciman W. G. (2009), *The Theory of Cultural and Social Selection*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tittenbrun J. (1980a), *Niektóre zagadnienia teorii systemu społecznego Talcotta Parsonsa*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, nr 2, s. 309–325.
- Tittenbrun J. (1980b), *O formalizmie w ogóle, a o formalizmie cybernetycznym w szczególności*, „Człowiek i Światopogląd”, nr 11, s. 138–41.
- Tittenbrun J. (1981), *Materializm historyczny czy biologiczny?*, „Studia Socjologiczne”, nr 2, s. 235–53.
- Tittenbrun J. (1982), *Nie jestem marksistą*, „Studia Filozoficzne”, nr 9–10, s. 37–42.
- Tittenbrun J. (1986), *Dialektyka i scholastyka*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Tittenbrun J. (2000), *Po dwudziestu latach*, „Polityka”, nr 5, [b.n.s.].
- Tittenbrun J. (2009), *Teoria własności siły roboczej jako nowy paradygmat socjologii pracy*, [w:] J. Tittenbrun (red.), *Male jest piękne? Stosunki własności siły roboczej w sektorze małych i średnich przedsiębiorstw*, My Book, Szczecin, s. 9–29.
- Tittenbrun J. (2011), *Economy in Society: Economic Sociology Revisited*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne.
- Tittenbrun J. (2012), *Gospodarka w społeczeństwie. Zarys socjologii gospodarki i socjologii ekonomicznej w ujęciu strukturalizmu socjoekonomicznego*, Zysk i S-ka, Poznań.
- Weber M. (2002), *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, [przeł. D. Lachowska], Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Wunn I. (2003), *The Evolution of Religions*, „International Review for the History of Religions” Vol. 50, Issue 4, s. 387–415.