

Anna Marek-Bieniasz

Ewolucja, samolubne geny i odpowiedzialność : Próba opisanie sytuacji człowieka w świecie przyrody

Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia nr 7, 37-46

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Anna Marek-Bieniasz

EWOLUCJA, SAMOLUBNE GENY I ODPOWIEDZIALNOŚĆ. PRÓBA OPISANIA SYTUACJI CZŁOWIEKA W ŚWIECIE PRZYRODY

Miejsce człowieka w przyrodzie było jak dotąd różnie określane. Jedni, jak Martin Heidegger, widzieli go jako troskliwego „pasterza bycia”, inni wzywali do bezwzględного podporządkowania sobie przyrody i czysto utylitarnego eksploataowania jej. W niektórych koncepcjach człowiek jawi się jako, jak podsumowuje to Hans-Dieter Mutschler, „mniej niż jętką”¹ – przykładowo taką marginalizację roli człowieka w przyrodzie przeprowadził Jacques Monod, mając go za „cygana na marginesie wszechświata”². Z kolei w innych przyroda uznawana jest za ojczyznę wszystkich stworzeń – bezpieczny dom zamieszkiwany przez nas i przez inne ożywione byty przyrodnicze. Człowiek ma w niej niebagatelną rolę do odegrania, gdyż jest za nią odpowiedzialny. Takie rozumienie przyrody i miejsca, jakie zajmuje w niej nasz gatunek, jest obecne m.in. w ekofilozoficznej koncepcji Henryka Skolimowskiego.

a) „Bieguny” refleksji nad miejscem człowieka w przyrodzie

Refleksja na temat sytuacji człowieka w przyrodzie z konieczności musi odwoływać się do istniejących już koncepcji, w ramach których podjęto próbę jej określenia. Bieguny owej refleksji stanowią koncepcje o krańcowo odmiennych implikacjach dla rozumienia tego, jakie miejsce i jaką rolę odgrywa człowiek w przyrodzie. Z jednej więc strony stawia się tezę, iż człowiek jest istotą

¹ H-D. Mutschler, *Wprowadzenie do filozofii przyrody. Wybrane zagadnienia*, przeł. J. Bremer SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.

² J. Monod, *Przypadek i konieczność. Esej o filozofii biologii współczesnej*, przeł. J. Bukowski, Głos, Warszawa 1979.

zdeteminowaną genetycznie, a więc *de facto* pozbawioną możliwości ponoszenia jakiejkolwiek odpowiedzialności za świat, w którym żyje. Poglądy takie (nie wdając się na razie w szczegóły) charakterystyczne są dla niektórych współczesnych biologów, jak np. Richarda Dawkinsa, czy dla – rozwijającej jego koncepcję człowieka widzianego jako „maszyna przetrwania” – Susan Blackmore³. Z drugiej zaś strony (drugi biegun refleksji dotyczącej miejsca człowieka w świecie przyrody), widzi się człowieka w odmiennej perspektywie i traktuje go jako w swej najgłębszej istocie byt wolny i odpowiedzialny. Co więcej, jawi się on także jako odpowiedzialny za przyrodę, podlegającą nieustannie przebiegającemu procesowi ewolucji. Stanowisko to, jak można sądzić, wczytując się w odnośną literaturę, jest znacznie częściej przyjmowane, a wyliczenie wszystkich, czy choćby najważniejszych jego reprezentantów zajęłoby sporo miejsca. Na gruncie filozofii, poza wspomnianym już H. Skolimowskim, przyjmowane jest m.in. przez Hansa Jonasa, który wiele wniósł dla właściwego rozumienia pojęcia odpowiedzialności i dla którego jej archetypem stała się odpowiedzialność rodzicielska⁴. Właściwe było ono także Albertowi Schweitzerowi, który ze swej podstawowej idei szacunku do życia wyprowadza także ideę odpowiedzialności za nie⁵. Wielu innych filozofów, jak chociażby Emmanuel Lévinas, Søren Kierkegaard czy Karl Jaspers, ujmowało człowieka jako istotę odpowiedzialną, choć ich refleksja, w przeciwieństwie do refleksji Skolimowskiego, Jonasa czy Schweitzera, nie zawsze odnosiła się do problemu relacji, jakie winny go wiązać z ewoluującą przyrodą, z której człowiek wyłonił się w swej biologicznej konstytucji.

b) Współczesna biologia ewolucyjna a problem usytuowania człowieka w przyrodzie

Co prawda do dziś dyskusyjnym jest dla biologów, w jaki sposób ewolucja przyrody przebiega (także – jak dokładnie wyglądała ewolucja człowieka), zaś dla filozofów – jakie są jej najgłębsze uwarunkowania, niemniej samego faktu ewolucji zarówno przyrody, jak i obecnego w niej człowieka nie poddaje się już w zasadzie w wątpliwość. Na gruncie biologii ewolucyjnej najczęściej przyjmowanymi stanowiskami mówiącymi o sposobie przebiegu zmian ewolucyjnych są – ścierające się ze sobą stanowiska – gradualistyczne i punktualistyczne⁶. W myśl gradualizmu przyroda ewoluuje na drodze nieustannie dokonują-

³ S. Blackmore, *The Meme Machine*, Oxford University Press, Oxford 1999.

⁴ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Wydawnictwo PLATAN, Kraków 1996.

⁵ Zob. A. Schwieter, *Życie*, przeł. J. Piechowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1974.

⁶ Za gradualizmem mocno optuje dziś m.in. R. Dawkins, którego refleksja na temat miejsca i roli człowieka w przyrodzie będzie w niniejszym artykule przedmiotem krytycznej analizy. Twórcą

cych się w czasie, tzw. „małych kroczków” – niewielkich zmian w obrębie materiału genetycznego, prowadzących w efekcie do powstawania nowych przystosowań, czy też nowych gatunków. Natomiast w ramach koncepcji punktualistycznej mówi się o okresowo szybkim tempie zmian ewolucyjnych. Po etapie intensywnych zmian (specjacja) ewolucja zwalnia swe tempo – mutacje pojawiają się wówczas znacznie rzadziej.

Spór gradualizm – punktualizm nie jest jedynie sporem istotnym w obrębie biologii ewolucyjnej. Jego implikacje dla rozumienia świata mają charakter ogólnofilozoficzny, gdyż wiążą się ściśle z problemem jego ciągłości lub nieciągłości. Wśród biologów świadomość tych implikacji nie zawsze wydaje się być wyraźna. Nie można też powiedzieć, że gradualista musi koniecznie optować za ciągłością świata, zaś punktualista za jego nieciągłością. Przyjęcie stanowiska gradualistycznego nie wiąże się także w sposób konieczny z eliminacją z procesu wyjaśniania świata czynników pozabiologicznych (pozanaturalnych), jak ma to miejsce w propozycji Dawkinsa. Problem ten, który omawiam w jednej ze swoich prac⁷, jest znacznie bardziej złożony.

Dlaczego jednak w artykule tym, w ramach którego chcę dojść do pewnych konkluzji dotyczących usytuowania człowieka w przyrodzie, tak wiele miejsca poświęcam procesowi ewolucji biologicznej? Odpowiedź jest stosunkowo prosta – myśląc o człowieku i jego miejscu w świecie, nie sposób dziś nie odwołać się do tego pojęcia. Niedługo fakt wyłonienia się człowieka jako istoty biologicznej z przyrody budził liczne dyskusje i kontrowersje. Z ujęciem osoby jako wywodzącej się wyłącznie ze świata natury polemizował w eseju *Miejsce człowieka w kosmosie* Max Scheller, nie negując jednak równocześnie Darwinowskiej teorii. Przyrodę jako swego rodzaju naddatek do człowieka, nie zaś człowieka jako owoc ewolucji chciał widzieć Karl Jaspers. W świetle współczesnej wiedzy z zakresu biologii ewolucja, jak już powiedziano, jest czymś powszechnie przyjmowanym, stanowiąc jeden z istotnych elementów współczesnego naukowego obrazu świata. Kto próbowałby teorię ewolucji obalać, co czyni się niekiedy w ramach niektórych stanowisk kreacjonistycznych⁸, sytuowałby się na pozycji głęboko nienaukowego, czy wręcz antynaukowego fundamentalizmu.

koncepcji punktualistycznej jest największy na gruncie biologii ewolucyjnej oponent Dawkinsa, S.J. Gould, który sformułował ją wraz z N. Eldredge'em.

⁷ A. Marek-Bieniasz, *Richarda Dawkinsa genocentryczna interpretacja ewolucji i jej zasadność. Analiza krytyczna*, Wydawnictwo Akademii im. Jana Długosza, Częstochowa 2008.

⁸ Współcześnie przeciwnikiem teorii ewolucji jest np. Phillip E. Johnson, zwolennik teorii inteligentnego projektu, autor książki: *Sąd nad Darwinem*, przeł. E. Piotrowski, Oficyna Wydawnicza „Vacatio”, Warszawa 1997. Zob. też: P.E. Johnson, *Czy istnieje ślepy zegarmistrz?*, „Na Początku...” 2003, nr 1–2 (164–165), s. 2–21.

Biologia ewolucyjna jest jedną z dyscyplin naukowych, która pomaga nam zrozumieć, kim jest człowiek, choć z całą pewnością na jej gruncie nie da się wszystkiego o nim powiedzieć. Niektórzy biolodzy myślą jednak inaczej. Do ich grona zaliczyć można właśnie m.in. Richarda Dawkinsa, który w swoich pracach przedstawia koncepcję człowieka, w ramach której widziany jest on jako zwykłe „opakowanie na geny”, wytworzone dla ochrony wszechwładnych w przyrodzie niewielkich cząsteczek materiału genetycznego. Geny są dla Dawkinsa najważniejszymi aktorami życia, wszystko inne zaś jest podporządkowane sensowi ich istnienia, którym jest replikowanie się i jak najdłuższe trwanie. Genom, w myśl jego genocentrycznego stanowiska, podporządkowany jest sens istnienia wszystkich organizmów, w tym także sens istnienia człowieka. Przyroda nie jest już ojczyzną wszystkich stworzeń, lecz areną twardej rywalizacji cząsteczek DNA określonych za pomocą antropomorfizmu „samolubne”⁹. Samolubne geny są „panami” świata, za który w takim ujęciu nikt nie jest odpowiedzialny. Świata, który powstał w przekonaniu Dawkinsa wyłącznie na skutek procesu ewolucji, który nie ma żadnego planu czy projektu i w którym, ani też poza którym, nie istnieje żaden Bóg. Przyrodą kieruje jedynie zasada egoizmu genów. Gatunek ludzki, podobnie jak pozostałe gatunki, powstał na skutek jej realizacji, zaś Bóg, jak twierdzi Dawkins w swej ostatniej książce, jest czymś urojonym¹⁰.

c) Determinizm genetyczny a odpowiedzialność za przyrodę

Przyjęcie stanowiska determinizmu genetycznego ma ścisły związek ze sposobem rozumienia problemu ludzkiej wolności i odpowiedzialności, a co za tym idzie z tym, jakie miejsce i jaką rolę przypisuje się człowiekowi w ramach przyrodniczego uniwersum. W ramach skrajnego stanowiska deterministycznego wskazuje się, iż wszelkie przejawy życia i zachowania organizmów są genetycznie zaprogramowane, zaś w odniesieniu do człowieka, iż przejawy ludzkiej kultury, stosunki międzyludzkie, a nawet pragnienia i uczucia są efektem oddziaływania genów¹¹. Stanowisko to jest niemożliwym do przyjęcia, a jego krytyka wynika m.in. z przekonania o niesprowadzalności sensu istnienia człowie-

⁹ R. Dawkins, *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.

¹⁰ R. Dawkins, *Bóg urojony*, przeł. P.J. Szwajcer, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2007.

¹¹ W poglądach biologów mówiących o wpływach genów na różne formy behawioru zwierząt, często obecna jest jakaś forma determinizmu genetycznego. Niekoniecznie jednak jest to mocne stanowisko deterministyczne, popularne wśród radykalnych socjobiologów. Mocne stanowisko deterministyczne, charakterystyczne dla Edwarda O. Wilsona w okresie jego socjobiologicznych zainteresowań, prezentują także tacy socjobiolodzy jak M. Ruse, C.J. Lumsden czy A.C. Gushurt. Ich przekonanie, że ludzkie zachowania i kultura są w znakomitym stopniu uwarunkowane przez geny, nie znajduje miejsca w poglądach wielu innych przedstawicieli tej dyscypliny.

ka do podporządkowanego istnieniu genów. Bardziej zadowalające usytuowanie człowieka w świecie wymaga uznania, iż człowiek znaczy więcej niż gen, a więc nieredukcjonistycznej jego wizji, która pozwoliłaby na uznanie go za „współgospodarza” świata. Pozwoliłoby to także na inne określenie sensu jego istnienia (nie jako podporządkowanego istnieniu genów).

Radykalny redukcjonizm w odniesieniu do sensu istnienia człowieka i istot pozaludzkich prowadzi do zniekształcenia ich obrazu i obrazu całej przyrody. Problem tkwi w tym, że zarówno człowiek, jak i cała przyroda jest zbyt skomplikowana, by można ją było zredukować do prostej kategorii egoizmu, determinujących wszelkie przejawy życia, genów. Zasada egoizmu genów *de facto* miałaby wykluczać wszelkie inne zasady i prawa rządzące przyrodą i obecnym w niej człowiekiem. Między innymi istnienie „zasady odpowiedzialności” człowieka za siebie i świat, w którym żyje. Argumentem, który można sformułować przeciw takiemu widzeniu ewoluującej przyrody, jest nie tylko możliwość odmiennego, nieredukcjonistycznego ujęcia człowieka, lecz także wskazanie, iż biolodzy dostrzegają także inne prawa i zasady organizujące to, co przyrodnicze. Przykładowo w latach trzydziestych dwudziestego wieku biolog G.F. Gauze, prowadzący badania dotyczące rywalizacji międzygatunkowej, sformułował twierdzenie nazywane regułą Gauzego (zasadę wykluczania się nisz). Według tej zasady dwa gatunki o identycznych wymaganiach środowiskowych (zajmujących taką samą niszę ekologiczną) nie mogą żyć na tym samym terenie, gdyż nawet drobna różnica dostosowania wystarcza do wyeliminowania jednego z gatunków.

Tak komentuje tę zasadę Henryk Szarski, opierając się m.in. na jej ocenie sformułowanej przez Ernsta Mayra: „Prowadzono wiele badań mających na celu stwierdzenie, czy zasada wykluczania się nisz jest zgodna z rzeczywistością. Wyniki w ogromnej większości jednoznacznie potwierdziły założenia teoretyczne”¹². Reguła Gauzego jest tylko z pozoru podobna do zasady Dawkinsa, gdyż pierwsza z nich mówi o rywalizacji międzygatunkowej, zaś druga o rywalizacji, która ma zachodzić między genami. Tym samym są one wyrazem całkowicie odmiennych ujęć przyrody (ponadosobnikocentrycznego paradygmatu jej rozumienia, w którym przyjmuje się, iż dobór działa na poziomie grup organizmów i propagowanego przez Dawkinsa paradygmatu genocentrycznego, według którego dobór naturalny zachodzi na poziomie genów). Ponadto zauważyć można, iż Gauze zdaje sobie sprawę, że jego reguła ma zastosowanie tylko do pewnych przyrodniczych sytuacji – sytuacji występowania na tym samym terenie gatunków o podobnych wymaganiach w stosunku do środowiska. Przeciwnie Dawkins, który absolutyzując zasadę egoizmu genów (jej zgodność

¹² H. Szarski, *Mechanizmy ewolucji*, PWN, Warszawa 1989, s. 136.

z rzeczywistością nie została jeszcze empirycznie potwierdzona, tak jak stało się to w przypadku reguły Gauzeego), chce widzieć ją jako rządzącą całą ożywioną częścią przyrody. Jak wykazano jednak wyżej, postulat tego nie da się pogodzić ani z wizją człowieka jako bytu w istocie swej odpowiedzialnego, ani z tym, co sformułowane zostało na gruncie biologii na temat praw i zasad kształtujących obraz przyrody.

Antropologiczną koncepcję Dawkinsa krytykuje m.in. S. Rose, wskazując na obecny w niej redukcjonizm i determinizm genetyczny¹³. Rose zarzuca Dawkinsowi, że w swych poglądach dotyczących człowieka odwołuje się do wolnej woli, która umożliwia sprzeciwienie się dyktatowi genów. Wprowadzenie czynnika stanowiącego o wyjątkowości człowieka wśród innych przyrodniczych bytów ziemskiego uniwersum słusznie uznane jest tu za niezrozumiałe i niekorespondujące z przyjmowanymi na gruncie koncepcji samolubnego genu tezami.

Jak można sądzić, Dawkins by wybrnąć z tej sprzeczności wskazuje, że geny (i memy) wywierają tylko statystyczny wpływ na ludzkie zachowania, a człowiek w swej niezwykle złożonej strukturze psycho-fizycznej jest w stanie determinizm ów „zmodyfikować, przewyższyć lub odwrócić”¹⁴. Co więcej, postuluje, by człowiek wychodził w swym działaniu i myśleniu o świecie, poza genetyczne i memiczne determinanty, w jak najrozleglejszych obszarach swej egzystencji. Postuluje, by człowiek, będący z jednej strony narzędziem egoistycznych genów, dążył ku niczym nieuwarunkowanemu altruizmowi – „Starajmy się dociec, do czego zdolne są nasze samolubne geny, a wówczas, być może, uda się nam pokrzyżować im plany – o czym żaden inny gatunek nie mógłby nawet marzyć”¹⁵. Ludzie mogą działać na własną korzyść i dla własnego dobra wbrew genom znajdującym się wewnątrz ich komórek. Dawkins nie koncentruje się na możliwościach obecnej medycyny, nauki czy technologii, stworzonych przez człowieka, a niwelujących, zmieniających czy odwracających wpływy kształtujących fenotyp człowieka genów. Podobnie z wpływami kulturowymi – zakłada możliwość przeciwstawienia się im, nie wskazując konkretnych na to przykładów. Egzemplaryczne uprzedmiotowienie przyjmowanej przez niego tezy, iż możliwe jest przeciwstawianie się wpływom replikatorów genetycznych i memicznych, nie pojawia się w jego pracach.

Podsumowując ten wątek, Dawkins patrząc na człowieka przez pryzmat głoszonej przez siebie ewolucji genetycznej, widzi w nim „maszynę przetrwania”, której podstawowym sensem istnienia jest ochraniać replikatorów¹⁶.

¹³ Zob. S. Rose, L.J. Kamin, R.C. Lewontin, *Not In Our Gene*, London: Penguin, London 1984.

¹⁴ R. Dawkins, *Samolubny gen...*, s. 445.

¹⁵ Tamże, s. 20.

¹⁶ Tamże, s. 41.

Sens istnienia człowieka nie sprowadza się jednak do pełnienia wyłącznie funkcji użytecznościowej dla genów, a ludzki mózg jest czymś więcej niż kompilacją memów. Te dwa momenty: podrzędności i wyjątkowości istoty ludzkiej wydają się stać ze sobą w podstawowej ontologicznej sprzeczności. Człowiek byłby czysto przyrodniczy i całkowicie zdeterminowany oraz człowiek zdolny do „odcięcia się” od swej przyrodniczości i wyłącznie kształtujących go czynników, to dwa różne, nie dające uzgodnić się, byty. W tym znaczeniu teoria światła Dawkinsa należy do tych teorii, które są tak bardzo formalne, że dopuszczają logicznie niespójne dopowiedzenia w określeniu usytuowania człowieka w całości bytów¹⁷.

d) Metafizyczne dopowiedzenia do wyników nauk przyrodniczych w kwestii usytuowania człowieka w świecie przyrody

Analizując poglądy Dawkinsa, można zauważyć, iż autor ten, kierowany intuicją co do niesprowadzalności człowieczeństwa do ram unaukowanej przyrody, próbuje obronić zasadność swojej antropologii poprzez próbę „wyciągnięcia” człowieka ponad określającą go wizję genetycznie zdeterminowanej przyrody. Uznać to można za metafizyczne dopowiedzenie nauki popularnej do wyników uzyskanych w ramach przyrodoznawstwa, będące próbą ich zreflektowania ze stanowiska praktyczno-hermeneutycznego. Postępowanie takie, ukazujące niemożność jednoznacznego, spójnego określenia, czym w istocie jest człowiek i jakie jest jego miejsce w przyrodzie w świetle kreślonej wizji świata, ukazuje „deficyty” naturalizacji świata i człowieka. Tworzona w ten sposób „metafizyka przyrody” jest próbą zreflektowania miejsca człowieka w całości tego, co istnieje, opartą jednak na błędzie naturalizacji, a poprzez to niezadowalającą. Jak zauważa Zygmunt Bauman: „egzystencja bez uprzednio napisanego scenariusza jest egzystencją przygodną”¹⁸. Nie zakładając istnienia żadnego pozabiologicznego programu, związanego z pojawieniem się i życiem człowieka, żadnego pozanaturalnego czynnika nadającego sens jego istnieniu, Dawkins w istocie wskazuje na przygodność ludzkiej egzystencji, a jego filozofia odziera człowieka z nadziei na to, iż ludzkie życie znaczy coś więcej niż życie wspomnianej Mutschlerowskiej jętki.

W istocie jest tak, jak widziała to Hannah Arendt, mówiąca, iż wszelkie odpowiedzi, jakie padają w debacie dotyczącej rangi człowieka w przyrodzie, choćby pochodzące od filozofów czy naukowców, mają charakter nienaukowy (choć nie zawsze antynaukowy), bowiem nie da się dowieść ich prawdziwości

¹⁷ Zob. H-D. Mutschler, *Wprowadzenie do filozofii przyrody...*, s. 204.

¹⁸ Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 113.

байдь fałszywości, a ich prawdziwość bliższa jest raczej ważności porozumienia niż apodyktycznej mocy twierdzeń naukowych¹⁹. Odpowiedzi takie, choć nie uznawane przez wszystkich zainteresowanych kwestiami, których dotyczą i osiągnane na mocy węższego lub szerszego konsensusu, bywają trwalsze od koncepcji naukowych czy filozoficznych, na których niekiedy wyrastają. Nauka nie jest w stanie samodzielnie ani udzielić pełnej odpowiedzi na pytanie, „kim jest człowiek?”, ani zadawalająco wyjaśnić, jakie jest jego miejsce w przyrodzie. Niemniej obecność refleksji nad powyższymi zagadnieniami na jej gruncie jest potrzebna, gdyż służy wypracowaniu zadowalających odpowiedzi. Rolą filozofa jest zaś refleksja nad działalnością naukowca i tym, co mówi on o człowieku, gdyż jak wskazuje H. Arendt, to, co mówi, dotyczy wszystkich ludzi²⁰.

Degradację człowieka do roli maszyny przetrwania, widzieć można jako niemożliwą do zaakceptowania. Człowiek znaczy bowiem więcej niż gen, a sens jego istnienia nie sprowadza się jedynie do ochrony „wszechwładnych” replikatorów. Dyskutując genocentryczne założenia, zaznaczyć należy, iż na gruncie ewolucjonizmu istnieją różnorodne możliwości interpretacyjne tych samych faktów empirycznych. W ramach polemiki z genocentrycznym paradygmatem wskazuje na ten fakt znany oksfordzki fizjolog – Denis Noble. W tym celu przytacza on kilka zdań pochodzących z *Samolubnego genu*, a następnie dokonuje ich odmiennej interpretacji, przy jednoczesnym zachowaniu danych, na których się ona opiera. Dawkins pisze: „[Geny] roją się w wielkich koloniach, bezpieczne wewnątrz gigantycznych, ociążałych robotów. Odizolowane od zewnętrznego świata, komunikują się z nim przedziwnymi, pośrednimi drogami, kierują nim za pomocą zdalnego sterowania. Są w tobie i we mnie; stworzyły nas, nasze ciała i umysły, a ochranianie ich jest prawdziwym sensem naszego istnienia”²¹. Denis Noble odpowiada: „[Geny] są uwięzione w wielkich koloniach, zamknięte wewnątrz istot odznaczających się wysoką inteligencją. Uformowane przez zewnętrzny świat, komunikują się z nim za pomocą złożonych procesów, które na oślep, jakby za sprawą magii, skutkują funkcjonalnością. Są w tobie i we mnie; stanowimy system, który pozwala na odczytanie ich kodu, a ochranianie ich całkowicie zależy od radości, jakiej doświadczamy reprodukcując się. My jesteśmy prawdziwym sensem ich istnienia”²². Jak podsumowuje to Alister McGrath: „Niemożliwe, by obaj mieli rację. Obaj przemycają szereg całkowicie się od siebie różniących ocen wartościujących i wyrażen

¹⁹ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994, s. 312.

²⁰ Tamże, s. 311.

²¹ R. Dawkins, *Samolubny gen...*, s. 41.

²² D. Noble, *The Music of Life: Biology Beyond the Genome*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 11.

metafizycznych. A jednak ich wypowiedzi są empirycznie równoważne”²³. Odnieść można to do całości poglądów Dawkinsa – to, co głosi on o Bogu, człowieku, przyrodzie, początkach życia, genezie ludzkości i innych istotnych filozoficznie zagadnieniach, nie jest jedyną możliwą interpretacją. Marginalizacja roli człowieka w przyrodzie jest możliwa, lecz nie wydaje się słuszna. Zaś jego odpowiedzialności za nią nie da się „zrzucić” i zastąpić przekonaniem, iż całą przyrodą, jak i człowiekiem rządzi zasada rywalizacji egoistycznych genów. Absolutyzacja znaczenia genów w przyrodzie, która pociąga za sobą degradację wartości i godności człowieka, a także innych ożywionych bytów przyrodniczych jedynie do roli „opakowania na geny” z pewnością nie może być uznana za zasadną.

Podsumowanie

Konsekwencje genocentrycznego paradygmatu rozumienia przyrody dla określenia sytuacji człowieka w świecie wskazują, iż próba uznania genów za najważniejszy poziom działania doboru naturalnego jest nieporozumieniem. Jak pisze S.J. Gould „dla Dawkinsa ewolucja to walka między genami, z których każdy dąży do wyprodukowania większej ilości kopii samego siebie”²⁴. Gould będący, jak już zaznaczono, jednym z ważniejszych antagonistów koncepcji doboru genowego, a zarazem i genocentrycznej interpretacji ewolucji, uważa, że zasadniczym błędem jest przekonanie o bezpośredniej dostrzegalności genu przez dobór naturalny. Dobór, w jego opinii, genów nie zauważa i musi używać ciała, by przeprowadzić selekcję tego, co korzystne, a co nie: „Dobór widzi ciała. Faworyzuje on pewne ciała, ponieważ są silniejsze, lepiej izolowane, wcześniej osiągają dojrzałość płciową, dzielniej walczą lub są wdzięczniejsze dla oka”²⁵. Geny według niego nie są bezpośrednim obiektem oddziaływania doboru naturalnego. Pogląd ten sytuuje się w klasycznym podarwinowskim osobnikocentrycznym rozumieniu przyrody i zgodny jest np. z przekonaniem wyartykułowanym przez filozofa Dawida Hulla, iż geny podlegają mutacji, organizmy selekcji, a gatunki ewolucji²⁶. Możliwe jest także godzenie go z holistyczną interpretacją przyrody, z którą z kolei genocentryzm stoi w sprzeczności. Stąd też Dawkins polemizować będzie z Jamesem Lovelockiem czy z Lynn Margulis, uznającymi, iż u podstaw organizacji przyrody stoją zjawiska symbiotyczne, nie

²³ A. McGrath, J.C. McGrath, *Bóg nie jest urojeniem. Zdudzenie Dawkinsa*, przeł. J. Wolak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 40.

²⁴ S.J. Gould, *Troskliwe grupy i samolubne geny*, [w:] tenże, *Niewczesny pogrzeb Darwina*, przeł. Nina Kancewicz-Hoffman, wybrał oraz przedmową i przypisami opatrzył Antoni Hoffman, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 165.

²⁵ Tamże, s. 167.

²⁶ D.L. Hull, *Are species really individuals?*, „Systematic Zoology” 1976, nr 25, s. 174–191.

zaś walka i rywalizacja. „Tam jednak, gdzie Margulis i Lovelock odwołują się do poezji kooperacji i zgody jako do czynników o kardynalnym znaczeniu dla wzajemnego związku, tam ja chciałbym zrobić coś odwrotnego i wykazać ich wtórność. Na poziomie genów wszystko jest samolubne, ale samolubnym celem genów służy kooperacja na wielu poziomach”²⁷. Tymczasem holizm widzieć można nie tylko jako, jak wyraził to E. Mayr – obowiązujący dzisiaj paradygmat myślenia na gruncie biologii²⁸, lecz także jako najzasadniejszy sposób myślenia o przyrodzie. Przede wszystkim z tego względu, iż nie prowadzi on do redukcjonistycznego ujęcia poszczególnych elementów przyrody, w tym do redukcjonistycznego ujęcia człowieka.

Anna Marek-Bieniasz

**EVOLUTION, SELFISH GENES AND RESPONSIBILITY.
AN ATTEMPT AT DESCRIBING THE MAN'S SITUATION
IN THE WORLD OF NATURE**

Summary

In the article which refers to the results of contemporary evolutionary biology an attempt has been made to criticize the concept of a selfish gene by way of pointing out its implications for the understanding of nature and the man. According to the author, the man cannot be perceived as totally determined by the genes "ruling" the world, but rather as a being that is responsible (and consequently free) for himself/herself and the world he/she is living in.

²⁷ R. Dawkins, *Rozplatanie tęczy. Nauka, złudzenia i apetyt na cuda*, przeł. M. Betley, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 228.

²⁸ E. Mayr, *To jest biologia. Nauka o świecie ożywionym*, przeł. J. Szacki, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002, s. 31.