

# Anna Marek-Bieniasz

---

## Wokół Richarda Dawkinsa redukcyjnej antropologii : Kilka uwag polemicznych

---

Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia nr 8,  
107-113

---

2011

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

Anna MAREK-BIENIASZ

## **Wokół Richarda Dawkinsa redukcjonistycznej antropologii. Kilka uwag polemicznych**

Człowiek jawi się współcześnie jako przedmiot zainteresowania przedstawicieli wielu różnych dyscyplin, wśród nich także biologów ewolucyjnych. Niewątpliwie dzięki ich wysiłkom udało się wyjaśnić wiele zagadnień dotyczących ludzkiej historii filogenetycznej, poprzez to zaś lepiej zrozumieć i opisać sytuację człowieka w świecie, w tym m.in. jego pokrewieństwo ze światem istot żywych. Niekiedy jednak na gruncie biologii ewolucyjnej absolutyzuje się znaczenie własnych wyjaśnień dotyczących człowieka i deprecjonuje wkład, jaki w proces opisu i wyjaśniania człowieka wnoszą inne dyscypliny. Postępowanie takie prowadzić może do sformułowania redukcjonistycznej antropologii, na gruncie której człowiek staje się istotą jednowymiarową, niejako odartą z własnej wiedzy o sobie, a w dalszej konsekwencji i z siebie samego. W sytuacji globalnego kryzysu ekologicznego, gdy jednym z fundamentalnych zagadnień stawianych przez zainteresowanych przyrodą filozofów jest pytanie: „czy człowiek przetrwa?”, sformułowanie adekwatnej antropologii – nieredukującej np. jego znaczenia jako istoty odpowiedzialnej za siebie i świat, w którym żyje – jest czymś niezwykle istotnym. Tymczasem swoistą eliminację kategorii odpowiedzialności z zyskującego coraz bardziej międzydyscyplinarny charakter dyskursu o człowieku przeprowadza jeden z najbardziej znanych współczesnych biologów ewolucyjnych Richard Dawkins, krytycznej analizie poglądów którego poświęciłam jedną ze swoich prac<sup>1</sup>. Korzystając z przeprowadzonej w niej refleksji, w niniejszym artykule ukazę, na czym polega redukcjonizm Dawkinsa w sformułowanym przez niego opisie człowieka, a także spróbuję wyjaśnić, dlaczego reduk-

---

<sup>1</sup> A. Marek-Bieniasz, *Richarda Dawkinsa geocentryczna interpretacja ewolucji i jej zasadność. Analiza krytyczna*, Wydawnictwo AJD, Częstochowa 2008, s. 60–65.

cjonizm taki uznają za niemożliwy do zaakceptowania na aktualnym etapie myślenia o roli i randze człowieka w świecie.

Dawkins w swej refleksji na temat człowieka konstatuje, iż to dopiero K. Darwin po raz pierwszy w dziejach ludzkości dał sensowną odpowiedź na stawiane od dawna na gruncie nauki i filozofii fundamentalne pytanie „kim jest człowiek?”. Przyjmuje on w tym względzie zdanie zoologa G.G. Simpsona, który uznał, iż wszystkie próby odpowiedzi na to pytanie przed 1859 rokiem w zasadzie należy uznać za bezwartościowe<sup>2</sup>. Teoria ewolucji pozwala według Dawkinsa we właściwy sposób wyjaśnić takie dylematy, jak sens życia czy sens ludzkiego istnienia, przy czym jego ambicją jest kontynuacja ewolucjonistycznego podarwinowskiego sposobu wyjaśniania zjawisk<sup>3</sup>. Zbyt wygórowanym (niemożliwym do zrealizowania) celem badawczym wydaje się jednak postawione w przedmowie do *Ślepego zegarmistrza* zadanie „eleganckiego”<sup>4</sup> wyjaśnienia tajemnicy ludzkiego istnienia poprzez odwołanie się wyłącznie do biologicznej teorii ewolucji w darwinowskim jej sformułowaniu, ukazującym, w jaki sposób proste zmienia się w złożone, „jak nie uporządkowane atomy mogą grupować się w coraz to bardziej skomplikowane twory, by doprowadzić w końcu do powstania człowieka”<sup>5</sup>. Kojarzy się to z refleksją Ericha Jantscha, który w pracy o teorii samoorganizacji wskazuje pozytywne tendencje dynamiki tego procesu prowadzące do wyodrębniania się poszczególnych elementów świata, w tym człowieka. Zarówno w interpretacji Jantscha, jak i Dawkinsa, nauka ma być „pocieszycielką” i podstawą zaufania do sensu własnego życia<sup>6</sup>. Tylko ona – w przekonaniu Dawkinsa – potrafi uzasadnić jego powstanie, istotne tego przyczyny i wskazać uludę „bajkowej wyobraźni” doszukującej się jego sensu poza nią. Zaznaczyć przy tym trzeba, że przekonanie mówiące o tym, iż tylko przyrodnictwo odnajduje właściwą drogę interpretacji świata i człowieka, stanowi element polemiki Dawkinsa z szeroko pojętym teizmem<sup>7</sup>. Autor ten formułując tezę, iż teoria Darwina jest jedynie słusznym wyjaśnieniem wszystkiego, logicznie rzecz biorąc, neguje także wszystko to, co on sam ma do powiedzenia o przyrodzie i człowieku. Nie chodzi tu jednak o odnajdywanie logicznych mankamentów wypowiedzi Dawkinsa, lecz o zasadność formułowania tez mówiących o wyższości darwinowskiej interpretacji przyrody i człowieka nad niedar-

<sup>2</sup> G.G. Simpson, *The biological nature of man*, „Science” 1966, nr 152, s. 472–478.

<sup>3</sup> R. Dawkins, *Ślepy zegarmistrz, czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, przeł. A. Hoffman, PIW, Warszawa 1994, s. 397.

<sup>4</sup> Tamże, s. 14.

<sup>5</sup> R. Dawkins, *Samolubny gen*, przeł., M. Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 31.

<sup>6</sup> Por. H.-D. Mutschler, *Wprowadzenie do filozofii przyrody. Wybrane zagadnienia*, przeł. J. Bremer SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 207.

<sup>7</sup> Szczególnie mocno uwypuklona jest ona w książce R. Dawkinsa, *Bóg urojony*, przeł. P.J. Szwajcer, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2007.

winowskimi, czy też o lepszym rozumieniu ich przez biologię niż np. przez filozofię czy teologię.

Krytyka Dawkinsa w odniesieniu do teistycznej interpretacji świata, dorobku poprzedzających go filozofów, jak i pozadarwinowskich dokonań na gruncie nauki, mimo obiektywnie istotnego wkładu, jaki w rozumienie fenomenu przyrody i biologicznego istnienia człowieka wniosła teoria ewolucji – jest nieuzasadniona. Dawkins pomija zresztą fakt, iż pierwsze implikacje dla wyjaśnienia genezy człowieka, jakie wniosła teoria ewolucji, wskazali Huxley i Wallace, nie zaś sam Darwin, który dopiero po ich wystąpieniach odważył się mówić o człowieku w kontekście jego biologicznej historii. Ogłaszając zaś *O powstaniu gatunków*, na wstępie wskazywał na tych uczonych i filozofów, z których dzieł czerpał inspirację do sformułowania swej – przełomowej w rozumieniu świata przyrody – teorii. Problem ten mógłby się stać jednak przedmiotem odrębnej analizy.

Już w początkowym akapicie przedmowy do pierwszego wydania pierwszej swojej książki – *Samolubnego genu*, Dawkins wyraża swój zasadniczy pogląd o charakterze filozoficznym dotyczący ewolucji i roli, jaką pełnią w niej geny, a zarazem odnoszący się do jego wizji człowieka:

Jesteśmy oto maszynami przetrwania (*survival machines*) – zaprogramowanymi zawnaz robotami, których zadaniem jest ochranianie samolubnych cząsteczek, zwanych genami. Prawda ta wciąż napawa mnie zdumieniem i chyba nigdy nie przestanie, choć znana mi jest od lat. Mam jedynie nadzieję, że przynajmniej część tego zdumienia zdołam przekazać innym<sup>8</sup>.

Wysuwane przez niego argumenty wskazujące na to, iż to gen, a nie organizm jest właściwym podmiotem życia, dają się zastosować zarówno do ludzkich, jak i wszystkich pozaludzkich ożywionych bytów przyrodniczych. W tym kontekście człowiek zrównany jest z innymi równie instrumentalnie określanymi formami organizmów, przedstawiciele jego gatunku są tylko skomplikowanym wytworem genów, swoistym rodzajem opakowania dla replikatorów, podobnie zresztą jak wszystkie pozostałe gatunki występujące na Ziemi. Jest jednym spośród wielu ukształtowanych fenotypów, a jego rola i znaczenie w przebiegu ewolucji genetycznej nie różni się od tej, jaką pełnią inne istoty. Jak pisze: „my – zwierzęta – jesteśmy najbardziej skomplikowanymi i najdoskonalej zaprojektowanymi mechanizmami, jakie można spotkać w dostępnym nam wszechświecie”<sup>9</sup>. Człowiek jako „maszyna przetrwania” przynosi korzyść genom, które dzięki niemu mogą osiągnąć sukces ewolucyjny. Kolejne ludzkie pokolenia to swego rodzaju fenotypowe pojemniki dla – preferowanych przez dobór – genów, które w niezmienionej postaci wędrują poprzez nie – „ku nieskończoności”.

Człowiek „maszyna przetrwania”, człowiek „robot”, człowiek „zwierzę”, człowiek „zaprojektowany” to określenia, których używa R. Dawkins, by spre-

<sup>8</sup> R. Dawkins, *Samolubny gen*, s. 7.

<sup>9</sup> Tamże, s. 8.

cyzować miejsce w przyrodzie i rolę, jaką pełni człowiek, z punktu widzenia postulowanej przez niego ewolucji genetycznej. Takie redukcjonistyczno-mechanistyczne ujęcie fenomenu człowieka prezentuje Dawkins, starając się wyjaśnić mechanizmy ewolucji przebiegającej na poziomie genów jako replikatorów. Podporządkowanie sensu istnienia człowieka nadrzędemu sensowi istnienia genów nie spełnia zadania obrony autonomii podmiotu ludzkiego przed często dogmatycznymi założeniami nauki. Dogmatyzm założeń Dawkinsa jest wymierzony tak bardzo przeciw człowiekowi, że woli on widzieć pozbawione świadomości, wrażliwości, uczuć czy kultury geny, jako te podmioty, dla których istnieje przyroda w ożywionej jej postaci. To one pojmowane są jako rywalizujący ze sobą aktorzy życia na naszej planecie, rządzący wszystkim i podporządkowujący wszystko własnym celom. Przyroda w szerokim tego pojęcia znaczeniu nie jest dającą schronienie człowiekowi „ojczyzną”. Podobnie nie jest ona „ojczyzną” innych stworzeń, uznanych przez Dawkinsa za całkowicie bezwolne i poddające się powszechnemu dyktatowi genów.

Ujęcie przyrody jako ojczyzny wszystkich stworzeń, w tym wyodrębnionego z niej człowieka, jest czymś przeciwnym w stosunku do metafory człowieka „cygana na marginesie wszechświata”<sup>10</sup> J. Monoda, wskazującej, iż miejsce człowieka w przyrodzie – pojętej jako całość tego, co istnieje – jest czymś zaledwie zaznaczonym. Wizja człowieka określonego we współczesnym przyrodoznawstwie jako „mniej niż jętka”<sup>11</sup> jest jednak tylko sposobem, w jaki ujmuje on świat, zrodzonym z pesymizmu. Jego źródłem może stać się świadomość ogromu rozpoznawanego przez naukę wszechświata przy założeniu, iż zarówno poza nim, jak i w nim nie istnieje żaden nadprzyrodzony sens jego istnienia.

Dawkins, co prawda, próbuje wyswobodzić człowieka z powszechnego genetycznego determinizmu przez wskazanie istnienia kulturowych, memetycznych determinantów, a w dalszej kolejności postulowanie możliwości wychodzenia i poza nie. Tłumaczy zatem, iż człowieka, jego kultury i zachowań nie da się pojąć i opisać tylko w kategoriach ewolucji genetycznej. Zjawiska biologiczne z powodzeniem mogą być wyjaśniane w kategoriach korzyści odnoszonych przez geny, jednakże opisanie kultury i jej ewolucji wymaga innej interpretacyjnej podstawy. Również wyjaśnianie zachowań człowieka i przejawów ludzkiej cywilizacji z punktu widzenia odnoszonych korzyści biologicznych nie jest dla Dawkinsa w pełni satysfakcjonujące – jak pisze:

[...] aby pojąć ewolucję współczesnego człowieka, musimy przede wszystkim odrzucić gen jako jedyną podstawę naszego pojmowania ewolucji [...] darwinizm jest zbyt wielką teorią, by ograniczać jej zastosowanie jedynie do genu<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> J. Monod, *Przypadek i konieczność, Esej o filozofii biologii współczesnej*, przeł. J. Bukowski, Głos, Warszawa 1979, s. 148.

<sup>11</sup> H.-D. Mutschler, *Wprowadzenie do filozofii przyrody...*, s. 204.

<sup>12</sup> R. Dawkins, *Samolubny gen*, s. 265.

Dla lepszego wyjaśnienia tego, czym jest człowiek, Dawkins rozszerza pojęcie człowieka „maszyny przetrwania” o wskazanie, iż jest on nie tylko maszyną genową, lecz także maszyną memową. Jako siedlisko memów, będących na podobieństwo genów jednostkami ewolucji kulturowej, jest uznawany jako będący analogiem komputera ludzki umysł<sup>13</sup>. Redukcjonizm Dawkinsa ujawnia się i w takim ujęciu człowieka, gdzie liczy się przetrwanie memów i wytwarzanych przez nie cech kulturowych. Jednakże, co Dawkins dopowiada, człowiek jako jedyna istota na Ziemi posiadająca zdolność przewidywania przyszłości ma moc przeciwstawienia się zarówno samolubnym genom, z którymi się rodzi, jak i wpojonym w jego umysł samolubnym memom.

Zostaliśmy zbudowani jako maszyny genowe i wychowani jako maszyny memowe, ale dana jest nam siła przeciwstawienia się naszym kreatorom. My, jako jedyni na Ziemi, możemy zbuntować się przeciw tyrani samolubnych replikatorów<sup>14</sup>.

Tak pojęty „zbuntowany” człowiek staje się częściowo niezależny od przyrody i uwarunkowań kulturowych. Nie jest tylko „maszyną genową” i „maszyną memową”, lecz kimś, kto te ograniczenia jest w stanie przekroczyć. Jesteśmy dostatecznie odrębni i niezależni od naszych genów, by się przeciw nim zbuntować na małą skalę i w większym wymiarze – to ostatnia myśl, którą wypowiedział Dawkins na kartach *Samolubnego genu*, którego zasadnicza idea jest jednak sprzeczna z tak „dopowiedzianą” koncepcją człowieka.

Antropologiczną refleksję Dawkinsa krytykuje m.in. S. Rose, wskazując na obecny w niej redukcjonizm i determinizm genetyczny, które negeuje<sup>15</sup>. 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.

Dawkins, by wybrnąć z tej sprzeczności, wskazuje, iż 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”<sup>16</sup>. Co więcej, Dawkins wzywa człowieka do wychodzenia 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:

<sup>13</sup> Zob. tamże, s. 273 i 442.

<sup>14</sup> Tamże, s. 278.

<sup>15</sup> Zob. S. Rose, L.J. Kamin, R.C. Lewontin, *Not In Our Genes*, Penguin, London 1984.

<sup>16</sup> R. Dawkins, *Samolubny gen*, s. 445.

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<sup>17</sup>.

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 stworzonej przez człowieka, a niwelujących, zmieniających czy odwracających wpływy kształtujących fenotyp człowieka genów. Podobnie z wpływami kulturowymi – zakłada możliwość przeciwstawienia się im, nie wskazując na to przykładów. Konkretnie uprzedmiotowienie przyjmowanej przez niego zasady, iż możliwe jest przeciwstawianie się wpływom replikatorów genetycznych i memicznych, nie pojawia się w jego pracach.

Konkludując, Dawkins patrząc na człowieka przez pryzmat głoszonej przez siebie ewolucji genetycznej, widzi w nim „maszynę przetrwania”, której podstawowym sensem istnienia jest ochranianie replikatorów<sup>18</sup>. 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, niedające uzgodnić się ujęcia. W tym znaczeniu teoria świata Dawkinsa należy do tych teorii, które – jak zauważa Mutschler – są tak bardzo formalne, że dopuszczają logicznie niespójne dopowiedzenia w określeniu usytuowania człowieka w całości bytów<sup>19</sup>.

Wydaje się, że Dawkins – 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 niezadowolającą. Jak zauważa Zygmunt Bauman, egzystencja bez uprzednio napisanego scenariusza jest egzystencją przygodną<sup>20</sup>. Nie zakładając istnienia żadnego pozabiologicznego programu związa-

<sup>17</sup> Tamże, s. 20.

<sup>18</sup> Zob. R. Dawkins, *Samolubny gen*, s. 41.

<sup>19</sup> Zob. H.-D. Mutschler, *Wprowadzenie do filozofii przyrody...*, s. 204.

<sup>20</sup> Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, PWN, Warszawa 1998, s. 113.

nego z pojawieniem się i życiem człowieka, żadnego pozanaturalnego czynnika nadającego sens jego istnieniu, Dawkins w istocie wskazuje na ową 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 chyba 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 nie-naukowy (choć nie zawsze antynaukowy), bowiem nie da się dowieść ich prawdziwości bądź fałszywości, a ich prawdziwość bliższa jest raczej ważności porozumienia niż apodyktycznej mocy twierdzeń naukowych<sup>21</sup>. Prawdy takie, choć nieuznawane 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. Biologia ewolucyjna, a szerzej jeszcze – nauka, wbrew temu, co sądzi Dawkins, nie jest w stanie samodzielnie ani udzielić pełnej odpowiedzi na pytanie „kim jest człowiek?”, ani zadowalająco wyjaśnić, jakie jest jego miejsce w przyrodzie. Niemniej obecność takiej refleksji na jej gruncie jest potrzebna, gdyż wypracowaniu takich odpowiedzi służy. Rolą humanisty zaś jest osądzenie działalności naukowca i tego, co mówi on o człowieku, gdyż – jak wskazuje H. Arendt – to, co mówi, dotyczy wszystkich ludzi<sup>22</sup>. M.in. w takim kontekście myślenia, Dawkinsowską degradację człowieka do roli maszyny przetrwania replikatorów, a także jego nieudane metafizyczne dopowiedzenia mające na celu dookreślenie jego usytuowania w przyrodzie, z całą pewnością wskazać należy jako niemożliwe do zaakceptowania. Antropologia adekwatna względem współczesnych zagrożeń cywilizacyjnych, w tym zagrożenia ekologicznego, musi opisać człowieka w sposób nieredukcjonistyczny, co stanowić już może jednak przedmiot odrębnej refleksji.

## Summary

### Richard Dawkins's Reductionist Anthropology

The article discusses Richard Dawkins's anthropological concept. Its reductionist character is presented as part of the discussion and is manifested, among other things, in the idea that a man cannot be perceived as being responsible for himself or herself and the world in which he or she lives.

<sup>21</sup> H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994, s. 312.

<sup>22</sup> Tamże, s. 311.