

Studia Ecologiae et Bioethicae
UKSW
9(2011)4

ANNA MAREK-BIENIASZ

Zakład Filozofii, Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Problem ludzkiej wolności i adekwatnej interpretacji przyrody w świetle genocentryzmu

Słowa kluczowe: genocentryzm, geny, przyroda, ewolucja, człowiek

Key words: Gene-Centred, Genes, Nature, Evolution, Man

Od czasu, gdy ukonstytuowała się socjobiologia, wraz z obecnym w niej genocentrycznym paradygmatem rozumienia przyrody¹, na jej gruncie sformułowano wiele koncepcji dotyczących przynajmniej pośrednio problemu ludzkiej wolności, a także szeroko rozumianego usytuowania człowieka w przyrodzie. Koncepcje te implikują różnorodne, nie zawsze możliwe do przyjęcia wizje człowieka. Skrajne wersje socjobiologii ujmują człowieka jako byt całkowicie zdeterminowany genetycznie, bezwolny w swym postępowaniu i co za tym idzie nie ponoszący odpowiedzialności za siebie, innych ludzi czy świat, w którym żyje. W radykalnych socjobiologicznych ujęciach, jak np. ujęcie Edwarda O. Wilsona czy Richarda Dawkinsa wygląda to tak, jakby to geny miały władzę nad człowiekiem, nie zaś człowiek nad sobą samym, czy nad czymkolwiek innym w przyrodzie. Gen widziany jest jako rzeczywisty beneficjent władzy na naszej planecie, główny aktor życia, któremu wszystko inne *de facto* jest podporządkowane. Człowiek zaś, statystycznie rzecz biorąc, traktowany jest jako swego rodzaju opako-

¹ Początki genocentrycznego paradygmatu rozumienia przyrody, w świetle którego to gen jest najważniejszym aktorem życia na naszej planecie, związane są m.in. z poglądami pionierów neodarwinizmu: Ronalda A. Fischera (Fischer 1930), Williama D. Hamiltona i George'a C. Williamsa (Williams 1966). Współcześnie największym jego propagatorem jest Richard Dawkins (Dawkins 2003a).

wanie, pojemnik czy też maszyna przetrwania genów, których sens istnienia stoi ponad sensem jego istnienia. Z taką wizją człowieka - ogołoczonego z wszelkiej wolności, według której nie można go traktować jako kogoś troszczącego się i odpowiedzialnego za cokolwiek, z pewnością nie można się zgodzić. Zanim jednak dojdzie się do pewnych konkluzji wskazujących na jej bezzasadność, wymaga ona pewnej analizy. Analizie poddane zostaną głównie poglądy jednego z najbardziej znanych propagatorów genocentrycznego paradygmatu rozumienia przyrody – Richarda Dawkinsa.

a) Samolubny gen Richarda Dawkinsa a problem ludzkiej wolności

Twórca koncepcji samolubnego genu R. Dawkins stoi na stanowisku genetycznego determinizmu w odniesieniu do wszystkich organizmów występujących w przyrodzie, jak i świata specyficznie ludzkiego. Sformułowaną w poprzednim zdaniu tezę uzasadnia między innymi posługiwanie się przez Dawkinsa w dyskursie na temat człowieka (a także w odniesieniu do innych żywych form) pewnymi sformułowaniami zapożyczonymi z języka cybernetyki i robotyki. „Maszyny przetrwania”, „roboty – nośniki ślepo wykonujące program służący przetrwaniu genów”, to określenia, które Dawkins konsekwentnie w swych pracach stosuje (Dawkins 2003a: 32). Na takie sformułowania wskazywali m.in. w swej krytyce deterministycznych poglądów Dawkinsa I. Nabi (Nabi 1981: 183), a także D. Symons (Symons 1979: 41). Jak mówi Symons, nie ma takiego znaczenia terminu „robot”, które można by przypisać wszystkim żywym organizmom, wskazując przez to, że interpretacja ewolucji Dawkinsa zdecydowanie faworyzuje deterministyczne ujęcie świata przyrody. Nie jest to jednak według Nabiego i Symonsa, słuszna interpretacja.

Jak sądzi Dawkins, geny konstruujące swoje „maszyny przetrwania” i programujące ich zachowania, stanowią o wszystkim, co dzieje się w ożywionej części przyrody. O ich przetrwanie i maksymalizację chodzi w ewolucji. Dla ich dobra istnieją organizmy pełniące rolę maszyn przetrwania. Także wszelkie formy behawioru ma Dawkins za uwarunkowane genetycznie. Wzorce zachowania są w ramach ge-

nocentrycznej interpretacji ewolucji traktowane jako adaptacje w sensie darwinowskim, powstałe w drodze doboru naturalnego. Mimo, że często nie da się odnaleźć genów, które na drodze selekcji dały w toku ewolucji dane przystosowanie, genetycznych podstaw doboru naturalnego nie należy według tego autora odrzucać.

Nawet religijność, do czego przekonuje w *Bogu urojonym*, jest ubocznym produktem ewolucji genetycznej (Dawkins 2007: 238-247). Z przekonania o niesprowadzalności sensu istnienia człowieka do podporządkowanego istnieniu genów wyrastać może krytyka stanowiska determinizmu genetycznego. Człowiek pozbawiony wolności nie może bowiem być widziany jako gospodarz zależnego od jego odpowiedzialności świata. Zdeterminowany w swych zachowaniach przez geny, nie ma nic wspólnego z Heideggerowskim „pasterzem bycia” (Heidegger 1994), nie musi zdobywać się na „odwagę utopii” odpowiedzialności (Picht 1981). Swojej relacji do świata nie kształtuje w oparciu o postulowaną przez Hansa Jonasa „zasadę odpowiedzialności” (Jonas 1996). Jako istota pozbawiona przestrzeni wolności, nie musi troszczyć się o przyszłość świata, ani o los przyszłych ludzkich pokoleń. Konsekwencją takiej wizji przyrody i człowieka jest bowiem jego negacja jako istoty wolnej i odpowiedzialnej. Takiego ujęcia istoty ludzkiej nie da się więc uzgodnić z etyką tradycyjną, rozwijaną współcześnie etyką ekologiczną, ani też z podstawowymi założeniami filozofii odpowiedzialności. Przykładowo, w ujęciu Emmanuela Lévinasa, uznaje się, iż odpowiedzialność jest podstawą konstytucji człowieka, której „jako człowiek nie mogę odrzucić” (Lévinas 1992). Poglądów radykalnych socjobiologów: Wilsona czy Dawkinsa, nie da się zaś uzgodnić z przekonaniem antycypującymi ludzką podmiotowość i opisującymi człowieka jako istotę wolną i odpowiedzialną. Bardziej zadowolające niż radykalne socjobiologiczne usytuowanie człowieka w świecie, wymaga przyjęcia, iż człowiek znaczy więcej niż gen, a więc nieredukcjonistycznej jego wizji.

Radykalny redukcjonizm w odniesieniu do sensu istnienia człowieka i istot pozaludzkich, prowadzi do zniekształcenia ich obrazu i obrazu całej przyrody. Problem tkwi m.in. w tym, że zarówno człowiek, jak i cała przyroda jest zbyt skomplikowana, by można ją było reduko-

wać do prostej kategorii egoizmu, determinujących wszelkie przejawy życia, genów. Zasada egoizmu genów sformułowana przez Dawkinsa w pracy *Samolubny gen*, *de facto* miałyby 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 ujęcia człowieka (a więc ujęcia człowieka jako bytu wolnego i odpowiedzialnego, nie zaś całkowicie zdeterminowanego przez geny), 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.

Regułę Gauzego, opierając się m.in. na ocenie sformułowanej przez ewolucjonistę Ernsta Mayra, komentował Henryk Szarski:

„Prowadzono wiele badań mających na celu stwierdzenie, czy zasada wykluczania się nisz jest zgodna z rzeczywistością. Wyniki w ogromnej większości jednoznacznie potwierdziły założenia teoretyczne” (Szarski 1989: 136).

Pozornie reguła Gauzego jest podobna do zasady Dawkinsa. Są one jednak wyrazem całkowicie odmiennych ujęć przyrody - genocentrycznego ujęcia Dawkinsa i in. i ponadorganizmalnego ujęcia Gauzego i in. Pierwsza z nich mówi o rywalizacji międzygatunkowej, natomiast druga o rywalizacji, która ma zachodzić między zestawami genów. Ponadto Gauze zdawał sobie sprawę, iż jego reguła ma zastosowanie tylko do pewnych przyrodniczych sytuacji – sytuacji występowania na tym samym terenie gatunków o podobnych wymaganiach w stosunku do środowiska. Dawkins zaś absolutyzując zasadę egoizmu genów chce widzieć ją jako rządzącą całą ożywioną częścią przyrody. Jak wykazano jednak wyżej, postulatu 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.

b) Wolność a koncepcja maszyny przetrwania (*survival machines*)

Koncepcję maszyny przetrwania Dawkinsa widzieć można jako zbudowaną na założeniu determinizmu genetycznego. Człowiek i pozostałe organizmy żywe, w jego ujęciu, są całkowicie zdeterminowane przez geny. Termin „maszyna przetrwania” odnosi więc Dawkins do każdej istoty wykształconej w toku ewolucji życia na Ziemi. Maszyną przetrwania jest zarówno pojedyncza komórka prostych form organizmalnych, jak i skomplikowany wielokomórkowy organizm - rośliny i zwierzęta, a także człowiek. Wszystkie istniejące niegdyś lub aktualnie maszyny przetrwania wykształciły się na drodze ewolucji. Początkowo „były prostymi pojemnikami na geny” (Dawkins 2003b: 75), chroniącymi je przed bombardowaniem nuklearnym i chemicznym wpływem innych maszyn przetrwania. Następnie geny wytworzyły specyficzny rodzaj „maszyn przetrwania” – rośliny. Organizmy te zaczęły wykorzystywać energię słoneczną, by z prostych składników budować związki złożone. Inne geny wytworzyły drugi z podstawowych typów „maszyn przetrwania” – zwierzęta, które korzystają ze związków wyprodukowanych przez rośliny, lub zjadają siebie nawzajem. Ewoluuąc, maszyny przetrwania stawały się coraz sprawniejsze i lepiej przystosowane do rozmaitych środowisk życia. W efekcie doszło do rozwoju ogromnej różnorodności form zwierząt i roślin, lecz wszystkie one, według Dawkinsa, to „kolonie genów”, zaś komórki, z których się składają to „dogodne jednostki robocze genowego przemysłu chemicznego” (Dawkins 2003b: 76). Jak pisze:

„Zarówno my, jak i inne zwierzęta, jesteśmy maszynami stworzonymi przez nasze geny” (Dawkins 2003b: 19).

Przebywające wewnątrz swoich „maszyn przetrwania” geny, nie sterują ich zachowaniem w sposób bezpośredni (ich ekspresja jest zbyt powolna), lecz wcześniej je zaprogramowując. Potem maszyny zdane są na siebie, a los genów w nich przebywających, jest uzależniony od

ich losów. Także mózg, przynajmniej statystycznie rzecz biorąc, musi być zaprogramowany do podjęcia odpowiedniej decyzji gwarantującej przetrwanie genów. Skutkiem gry prowadzonej przez mózgi „maszyn przetrwania” są większe szanse przetrwania osobników, których geny te mózgi zbudowały, a tym samym większe szanse rozpowszechniania tych genów (Dawkins 2003b: 88). Sposobem na lepsze prognozowanie jest wykształcenie u maszyn przetrwania zdolności do uczenia się. Człowiek (także statystycznie rzecz biorąc), posiadając świadomość, jest maszyną zdolną do przemyślenia swojego działania i nadania mu kierunku. Jednym z najkorzystniejszych sposobów prognozowania przyszłości jest z kolei, zdaniem Dawkinsa, jest jej symulowanie. Ewolucja zdolności do symulacji doprowadziła zaś do powstania samoświadomości, co jest dla Dawkinsa, największą tajemnicą, z jaką styka się współczesna biologia. Częścią symulowanej rzeczywistości jest ciało maszyny przetrwania, co u człowieka można nazwać „świadomością własnego istnienia”. W *Samolubnym genie* pisze Dawkins:

„Jakikolwiek by były problemy natury filozoficznej wiążące się ze świadomością [...] będziemy ją uważać za kulminację trendu ewolucyjnego, który zmierza ku wyzwoleniu się maszyn przetrwania w podejmowanych decyzjach spod przemożnej władzy swoich panów – genów. Mózgi są nie tylko odpowiedzialne za codzienne prowadzenie interesów maszyn przetrwania, nabyły umiejętności przewidywania przyszłości i podejmowania działań podyktowanych jego wynikami. Mają nawet dość siły, by zbuntować się przeciw tyrani genów...” (Dawkins 2003b: 93).

Podobnie jak np. w myśli Teilharda de Chardin (Teilhard de Chardin 1987: 175-177), mimo wszystkich odmienności tych filozofii ewolucji, wyewoluowanie świadomości świata i siebie jest dla Dawkinsa kluczowym momentem w dziejach życia na Ziemi,

Pośrednio przez geny kontrolowane jest zachowanie „maszyn przetrwania”, między innymi na skutek zaprogramowania przez nie budowy organizmów roślin i zwierząt. Ono także ma służyć przetrwaniu genów. Wiele zachowań służy dobru genów w sposób pośredni, bezpośrednio przynosząc korzyść osobnikowi, jego przeżyciu i prokreacji. Generalnie jednak są one tak wyselekcjonowane, by działać możli-

wie skutecznie dla dobra swoich genów (Dawkins 2003b: 102). Geny wykorzystują także inne „maszyny przetrwania”, wpływając na siebie w rozmaity sposób, przykładem czego jest np. altruizm odwzajemniony i pasożytnictwo. Gen odnosi korzyść jeżeli jest w stanie współpracować w dziele budowy sprawnych maszyn przetrwania (Dawkins 2003b: 129).

Opisane wyżej „maszyny przetrwania”, powstałe w wyniku ewolucji, pełnią dla genów funkcję użytecznościową. Geny „podporządkowały” je sobie, by się powielać, rozprzestrzeniać i możliwie jak najdłużej trwać. Choć możliwe jest, jak w przypadku człowieka, częściowe wyzwienie się spod tej hegemoni genów i w jakiejś mierze, nieokreślonej zresztą przez Dawkinsa, osiągnięcie autonomii działania, metafora maszyny przetrwania nadal pozostaje w stosunku do niego obowiązująca. Człowiek staje się w wyniku ewolucji - jak pojmuje ją Dawkins - „maszyną przetrwania” świadomą siebie i świata, w którym się znajduje. Zastosowanie do człowieka pojęcia maszyny przetrwania uzmysławia w zasadzie największą słabość stanowiska genetycznego determinizmu. Maszynowy redukcjonizm jest bowiem znaczącą przeszkodą w konstruowaniu satysfakcjonującego empirycznie i filozoficznie obrazu człowieka, a także adekwatnego obrazu przyrody.

Metafora „maszyny przetrwania” uznana być musi za niewłaściwie opisującą żywe organizmy i człowieka przede wszystkim z tego względu, iż deprecjonuje ona wartość życia widzianą przez wielu filozofów, jak np. przez Alberta Schweitzera (Schweitzer 1974), za jedną z najwyższych i niesprowadzalnych do pełnienia funkcji użytecznościowych. Żywe organizmy odczuwają ból i cierpienie, tymczasem instrumentalny stosunek do tego, co żywe prowadzi do wykształcenia niewłaściwej relacji między człowiekiem a przyrodą. Jak w stosunku do „maszyn przetrwania” należałoby uzasadnić postulowany przez Schweitzera obowiązek miłosiernego współczucia do żywych istot doświadczających w swojej egzystencji bólu, skoro są one tylko przechowalnikami genów? Wydaje się, iż w przeciwieństwie do tego jak widzi to Dawkins - żaden organizm nie jest po prostu maszyną. Nie składa się z dźwigni, cięgieł i przegubów, a jego „pracy” nie koordynuje mózg - komputer. Organizm człowieka wraz z jego mózgiem także nie jest skonstruowa-

ny wyłącznie dla dobra genów. Wielokrotne posługiwanie się metaforą maszyny przetrwania ma na celu przekonanie, iż tak jest. W rzeczywistości jednak tak nie jest – maszyna jest czymś innym niż organizm, a to, co żywe jest czymś innym niż to, co techniczne.

Częstym środkiem redukcji tego, co żywe do tego, co techniczne są techniczne metafory, za pomocą których m.in. sformułowana została genocentryczna interpretacja ewolucji, w świetle której gen jest widziany jako najważniejszy aktor życia. Przez ich stosowanie tworzy się obraz odidealizowanej, utechnicznionej, samowyjaśniającej się przyrody. Za jedną z takich redukujących wartość życia metafor uznać można właśnie metaforę „maszyny przetrwania”, krytykowaną przez niektórych autorów (Mutschler 2005: 142-147) metaforę komputera i inne. Stosowanie metafor redukujących istotę wyjaśnianych fenomenów, jak np. fenomenowi życia i człowieka, zawęża pole refleksji filozoficznej nad przyrodą często wyłącznie do perspektywy fizykalistycznego i materialistycznego jej ujęcia. Uniemożliwia to m.in. uznanie, iż przyroda mogłaby posiadać wartość samą w sobie, nieużytecznościową z punktu widzenia człowieka, a także np. nieinstrumentalne określenie sensu jej istnienia. Jeśli metafory te stosuje się także do opisu człowieka, konsekwencją jest nieadekwatne jego usytuowanie w świecie. Niektórzy radykalni socjobiolodzy usiłują wykazać, że człowiek w istocie nie jest kimś wolnym. Ponadto sensowi jego istnienia nic w przyrodzie nie jest podporządkowane – przeciwnie to on jest czymś *stricte* użytecznym dla małych cząsteczek DNA będących rzeczywistymi beneficjentami władzy w przyrodzie. Ta pesymistyczna wizja człowieka będącego maszyną przetrwania genów, jest jednak, jak po części wykazano wyżej, nieuzasadniona i sprzeczna z wieloma koncepcjami filozoficznymi mówiącymi o człowieku jako istocie wolnej i odpowiedzialnej za siebie i świat, w którym żyje. Władnego przekształcać i gospodarować przyrodą w duchu prawdziwej troski o nią i mogącego mieć nadzieję, iż sens jego istnienia można określać inaczej niż czynią to wspomniani w artykule socjobiolodzy. Wszystko to ma zaś niebagatelne znaczenie w sytuacji globalnego kryzysu ekologicznego, którego z jednej strony człowiek jest sprawcą, z drugiej zaś widziany być może jako podmiot, przed którym stoi zadanie ochrony i zachowania wartości przyrody.

Sprostac takiemu zadaniu może wyłącznie jako istota wolna i odpowiedzialna za podejmowane przez siebie czyny. Wysiłki filozofów zmierzają zaś winny m.in. do tego, by korzystając z wyników nauki, w tym wyników nauk przyrodniczych, adekwatnie opisać człowieka, przyrodę i sytuację człowieka w świecie. Wypełnienie tego zadania wymaga m.in. dokonywania pogłębionej krytycznej analizy poglądów formułowanych zarówno na gruncie nauki, jak i na gruncie filozofii. Niniejsza refleksja stanowi jej próbę, w efekcie której ukazano zaistniałą sprzeczność pomiędzy stanowiskiem skrajnego determinizmu genetycznego obecnego w ramach genocentrycznej interpretacji ewolucji, a ujęciem człowieka jako istoty wolnej.

Bibliografia

- Dawkins R., 2003a, *Fenotyp rozszerzony. Dalekosiężny gen*, przeł. J. Gliwicz, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Dawkins R., 2003b, *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Dawkins R., 2007, *Bóg urojony*, przeł. P.J. Szwajcer, CiS, Warszawa.
- Gould S.J., 1991, *Niewczesny pogrzeb Darwina. Wybór esejów*, przeł. N. Kancewicz-Hoffman, PIW, Warszawa.
- Heidegger M., 1994, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa.
- Jonas H., 1996, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Platan, Kraków.
- Kierkegaard S., 1995, *Bojaźń i drżenie*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Zysk i S-ka, Poznań.
- Lévinas E., 1992, *Etyka i Nieskończony*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Znak, Kraków.
- Marek-Bieniasz A., 2008, *R. Dawkinsa geocentryczna interpretacja ewolucji i jej zasadność. Krytyczna analiza*, AJD, Częstochowa.
- Mutschler Hans-Dietrich, 2005, *Wprowadzenie do filozofii przyrody. Wybrane zagadnienia*, przeł. J. Bremer, WAM, Kraków.
- Nabi I., 1981, *Ethics of genes*, Nature (290).
- Picht G., 1981, *Odwaga utopii*, przeł. K. Wolicki, wyd. PIW, Warszawa.
- Schweitzer A., 1974, *Życie*, przeł. J. Piechowski, PAX, Warszawa.
- Symons D., 1979, *The Evolution of Human Sexuality*, Oxford University Press, New York.
- Szarski H., 1989, *Mechanizmy ewolucji*, PWN, Warszawa.
- Teilhard de Chardin P., 1987, *Moja wizja świata*, przeł. M. Tazbir, PAX, Warszawa.
- Willson E.O., 1975, *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge.
- Wilson E.O., 1988, *O naturze ludzkiej*, przeł. B. Szacka, PIW, Warszawa.
- Życiński J., 1990, *Trzy kultury. Nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań.

Human freedom and nature in the light of genocentrism

SUMMARY

In the article the stance of genetic determinism, represented by Edward Wilson and Richard Dawkins on the grounds of sociobiology, has been presented and critically commented. The stance finds the gene to be the main actor on the stage of life, whom anything else in nature, including man – seen as a machine of replicators' survival – is subjected. The criticism of the stance held by radical sociobiologists, undertaken by the author, results among other things from her conviction of inability to reduce the meaning of human existence to being subordinated to genes' existence.