

Elżbieta Mickiewicz-Olczyk*

SOCJOBIOLOGIA VERSUS FILOZOFIA. KILKA UWAG
O REALISTYCZNYM ANTROPOCENTRYZMIE ETYCZNYM
E. O. WILSONA

I

Jak zauważył Popper¹, dokonany przez Darwina przewrót w filozofii przyrody polega na eliminacji niefizykalnych czynników z przesłanek wyjaśniających rozwój życia na Ziemi. Działanie doboru naturalnego na ogromnie zróżnicowane formy organiczne w kierunku mechanicznego przystosowania ich do środowiska pozwoliło wytłumaczyć zdumiewającą celowość budowy i funkcjonowania tak poszczególnych organizmów, jak i populacji. Samo pojęcie celowości w świecie istot żywych uległo zmianie w stosunku do koncepcji teleologicznych. Ideę podporządkowania rozwoju przyrody globalnemu planowi Stwórcy lub bezosobowego Konstruktora zastąpiła koncepcja celowości cząstkowej, polegającej na niezamierzonym współdziałaniu rozmaitych, zresztą niedoskonałych czysto fizykalnych mechanizmów reprodukcji, różnicowania i selekcji form życia w kierunku określonym przez parametry otoczenia.

Teoretyczna atrakcyjność teorii ewolucji oraz imponujące empiryczne tzw. dowody jej prawdziwości, przedstawione przez Darwina, zachęciły do ekstrapolacji rozmaitych elementów biologicznego ewolucjonizmu na życie społeczne i duchowe człowieka. Wyniki podciągania różnych aspektów życia społecznego człowieka pod umetafizyczne zasady doboru naturalnego, walki o byt, *survival of the fittest*, okazały się w przeważającej mierze żalodne tak pod względem poznawczym, jak i etycznym. Na zasadnicze niepowodzenie darwinizmu społecznego z przełomu XIX i XX w.łożyło się kilka, z dzisiaj-

* Adiunkt w Katedrze Filozofii UŁ. Publikowała artykuły analizujące poglądy filozoficzne J. Monoda, F. Jacoba, J. Piageta oraz różne studia metodologiczne. Ostatnio napisała cykl prac poświęconych filozoficznemu aspektowi socjologii w ujęciu E. O. Wilsona.

¹ K. R. Popper, *Darwinism as a Metaphysical Research Programme*, [w:] P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, The Open Court Publ. Co., La Salle, Illinois 1974, s. 133–143.

szego punktu widzenia oczywistych przyczyn. Na pierwszym miejscu wymienić należy niedostateczną lub błędną wiedzę o mechanizmach dziedziczenia, socjalizacji, działania doboru na różnych poziomach organizacji życia i o sprzężeniach między ewolucją genetyczną i kulturową. Niedostatki lub nawet kompletny brak wiedzy empirycznej o związkach przyczynowych między faktami biologicznymi i społecznymi, socjaldarwinizm Spencera, Morgana, Gumpłowicza² nadrabiał w najlepszym razie filozoficzną spekulacją dotyczącą natury ludzkiej oraz przebiegu globalnych procesów Ewolucji Życia lub Kosmosu, którym ewolucja społeczna ludzkości jest lub powinna zostać świadomie podporządkowana. Przejmując z teorii Darwina lub jego inspiratora Malthusa tylko z grubsza sprecyzowane biologiczne pojęcia doboru naturalnego, walki o byt, adaptacji, postępu itp., socjologowie ci przekonywali siebie i niekiedy innych, że mają do zaproponowania przyzwoitą teorię naukową dotyczącą genezy i perspektyw rozwoju ludzkiej cywilizacji. A jeżeli wyniki ich badań posiadały moralne implikacje, niezgodne z chrześcijańskimi, oświeceniowymi lub socjalistycznymi ideałami etycznymi, to być może należałoby zrewidować te ideały i przyznać, że na mocy prawa natury człowiek człowiekowi jest i powinien być wilkiem dla swego własnego dobra jako gatunku. Pomysłodawcy rozmaitych odmian socjaldarwinizmu na ogół starali się złagodzić antyhumanitarną wymowę takich konkluzji, wskazując na naturalne tendencje lub cywilizacyjne możliwości minimalizowania okrucieństwa przyrody w sposobie eliminowania nieprzystosowanych osobników ludzkich. Rzecz jasna, że opanowani ideą fix rasizmu wulgaryzatorzy socjaldarwinizmu oraz cyniczni wyznawcy egoizmu rodowego lub narodowego podobnych skrupułów już nie mieli.

Próby usprawiedliwiania prawami darwinowskiej biologii, okropności wyzysku kolonialnego, ludobójczych wojen, obojętności na los ginących grup etnicznych wzbudziły taką odrazę do ujmowania ludzkich cech i zachowań społecznych w skompromitowane nadużyciami kategorie biologiczne, że nawet niektórzy biologowie wolą dziś z tych kategorii zrezygnować lub zastrzec je tylko dla zwierząt³.

Umieszczenie ewolucji kulturowej człowieka ponad przyczynowością obowiązującą w Królestwie Zwierząt dokonało się w ciągu XX stulecia ku zadowoleniu zarówno przedstawicieli nauk humanistycznych, jak i biologów, z powodzeniem nadających teorii ewolucji coraz bardziej ścisły, predyktywny

² Por. E. Mickiewicz-Olczyk, *Socjobiologia a socjaldarwinizm*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 6.

³ O wieloznaczności pojęcia rasy w antropologii pisze Th. Dobzhansky, zwracając uwagę na zahamowanie badań nad genezą morfologicznego zróżnicowania gatunku ludzkiego, które nastąpiło pod wpływem skojarzenia samego opisu dokonanego za pomocą pojęcia rasy z tendencją do podważania etycznego postulatu równości wszystkich ludzi. Por. Th. Dobzhansky, *Dziedziczność i równość*, PIW, Warszawa 1979, tłum. A. Makarewicz.

i uniwersalny charakter. Nawet zwolennicy etyki ewolucjonistycznej – jak Th. i J. Huxleyowie, C. H. Waddington – przypisywali ewolucję kulturową odrębnym mechanizmom doboru, dzięki którym kryteria przetrwania osobników najlepiej przystosowanych zmieniły swój charakter: miejsce konkurentów bezwzględnie niszczących swoich rywali, zajęły jednostki zdolne do tworzenia coraz bardziej złożonych i zróżnicowanych struktur społecznych, wymagających kooperacji, wzrostu złożoności organizmu, uczenia się i autonomii względem otoczenia zewnętrznego.

Z tego rodzaju próbami wyprowadzenia z procesów przyrodniczych zasad rządzących ludzkim życiem społecznym zerwała całkowicie durkheimowska, marksowska, strukturalistyczna oraz hermeneutyczna socjologia i filozofia natury ludzkiej. Postulując całkowitą autonomię i swoistą przyczynowość dla faktów kulturowych, współcześni przedstawiciele tych nurtów mogą wciąż nie brać pod uwagę wyników żmudnych badań nad wpływem rozmaitych defektów genetycznych na zachowanie człowieka, mniej lub bardziej szczegółowych rekonstrukcji filogenezy cech morfofizjologicznych i biochemicznych rządu Primates; ignorować etologię porównawczą, traktując próby objęcia nią człowieka jako snucie niezbyt poważnych analogii między instynktownym życiem zwierząt a autokreacją człowieka w procesie tworzenia kultury.

W wydanym w 1958 r. zbiorze *A Century of Darwin*, D. G. Mac Rae przedstawił dylemat klasyków socjologii z początków XX w., którzy odczuwając potrzebę wyjaśnienia zaobserwowanych przemian społecznych z jakiejś stosownej historycznej perspektywy, mieli do dyspozycji jedynie „darwinowskie analogie”. Zdaniem Mac Rae sytuacja ta nie uległa zmianie i chociaż – jak pisze – „warto poświęcić więcej uwagi zagadnieniom przemian i rozwoju społecznego”, to jednak „tym, kogo socjologia potrzebuje dziś najbardziej nie jest jakiś Newton, lub Darwin, lecz Linneusz, który wypracowałby efektywną (*really workable*) klasyfikację struktur społecznych oraz instytucjonalnych wzorców – pod względem ich zasięgu, zróżnicowania i czasowego następstwa”⁴. Dopiero po wypełnieniu tego zadania, socjologia teoretyczna, jako dojrzała i autonomiczna nauka, będzie mogła skorzystać – zdaniem cytowanego autora – z postępu genetyki, fizjologii i psychologii, by rozwiązać te problemy, które podjęła „pseudodarwinowska socjologia”. Ale wtedy „biologia będzie musiała zaoferować naukom społecznym coś innego niż darwinizm lub przynajmniej coś dodatkowego”⁵.

Dwadzieścia lat później ukazała się praca, w której zagadnienie to zostało odwrócone: socjologia uchodząca za królową nauki o życiu społecznym człowieka pozostanie deskryptywną nauką *ad hoc*, dopóki obowiązywać będzie

⁴ D. G. Mac Rae, *Darwinism and the Social Sciences*, [w:] S. A. Barnett (ed.), *A Century of Darwin*, Heinemann, London 1958, s. 311.

⁵ Tamże, s. 312.

tabu wyjaśniania życia społecznego człowieka w kategoriach darwinowskiej teorii ewolucji⁶.

Teza ta domaga się rozwinięcia w formie odpowiedzi na mnóstwo pytań cisnących się na usta czytelnikowi obeznanemu z zawiłościami takich procedur, jak: naukowe wyjaśnianie, redukcja teorii, filozoficzna interpretacja emergencji oraz reinterpretacja samego darwinizmu po 130 latach jego rozwoju.

Niesłychanie wroga reakcja przede wszystkim ze strony lewicowych amerykańskich biologów i antropologów na sam projekt powołania socjobiologii jako nauki poświęconej badaniu życia społecznego wszystkich gatunków zwierząt, włącznie z *Homo sapiens*, zmusiła jednego z jej fundatorów, Edwarda O. Wilsona, do tłumaczenia się niemal z każdego słowa, które kojarzyło się jego adwersarzom akurat z najbardziej wulgarnymi wersjami filozofii Spencera, T. H. Huxleya, pozytywizmu, fizykalizmu, metodologicznego indywidualizmu na gruncie socjologii oraz antropomorfizmu na gruncie biologii. Ściągnąwszy zarówno rzeczowe, jak i metodologiczne sugestie Wilsona na tak upadłe moralne i intelektualne niziny, jak tylko dało się to zrobić wykorzystując różne dwuznaczności i zamiłowanie do aforyzmów u tego autora – pryncypialni przeciwnicy socjobiologii zaliczyli go do maniaków „złej” lub „niedzielnej” filozofii⁷.

Wbrew tej opinii sędzę, że towarzysząca budowaniu zrębów socjobiologii człowieka wilsonowska wizja naukowej autoewolucji gatunku ludzkiego nie daje się tak łatwo zbyć wybiórczymi atakami na co bardziej krańcowe sformułowania, sprzeczne postulaty lub wątpliwe hipotezy empiryczne. Wszystkie te przewinienia są aż w nadmiarze obecne w esejach Wilsona poświęconych zadaniom nauki, religii, filozofii, a szczególnie roli socjobiologii w kształtowaniu przyszłości naszego gatunku. Nie zmienia to jednak znaczenia samej próby zintegrowania wysiłków normatywnych, idiograficznych i nomotetycznych nauk o człowieku w celu znalezienia wyjścia z duchowego i ekologicznego kryzysu, w jakim pogrąża się ludzkość na skutek niewłaściwego użytkowania nauki. Wilsonowi nie tylko chodzi o dobrze znane fakty, jak: postępująca w ślad za rozwojem technologii degradacja biosfery, przygotowywanie coraz to nowych metod wojny totalnej grożących samozagładą gatunku oraz erozję wartości duchowych, między innymi w następstwie demitologizacji ich źródeł przez naukowe analizy. Chodzi mu również o towarzyszące tym procesom niewykorzystanie wartościotwórczych możliwo-

⁶ E. O. Wilson, *Biology and Social Sciences*, Daedalus, ZSA 1977, 24B, 106, nr 4, s. 127–140.

⁷ Pierwszego z tych określeń użył R. M. Burian, *A Methodological Critique of Sociobiology*, [w:] A. L. Caplan (ed.), *The Sociobiology Debate*, Harper and Row, Publ., New York 1978, s. 395. Autorem drugiego określenia jest Ph. Kitcher, *Vaulting Ambition*, The MIT Press, s. 396.

ści nauki. Właśnie w rozwoju nie tylko poznawczego, ale i moralnego potencjału nauki widzi on najbardziej obiecujący sposób uratowania ludzkości, przynajmniej przed nią samą. Dlatego też Wilson przeciwny jest apelom o zaniechanie pewnych badań nad ludzkimi genami oraz ich wpływem na zachowania społeczne. Etykę, filozofię i w ogólności humanistykę, nieskłoną do pobierania nauk u biologów oskarża o zadowoloną z siebie ignorancję; tradycyjne religie natomiast uważa za konieczny wprawdzie, lecz archaiczny i pozbawiony wartości poznawczej czynnik przekształcania egoizmu osobniczego w egoizm grupowy.

II

1. Troska o sytuację człowieka jest nieodłączną towarzyszką darwinowskiego bezbożnictwa Wilsona⁸. Postawa ta stanowi zaprzeczenie wizerunku przyrodnika, który ochoczo rozłożywszy istotę ludzką na martwe elementy, z zawodową obojętnością dokonuje wszelkich możliwych obliczeń dla nich samych. Robiąc wszystko, aby uczynić obliczalnym każdy aspekt ludzkiego życia, Wilson cały czas zadaje sobie pytanie o cel i konsekwencje swojej scjentyistycznej misji. Podejmuje się on tej misji na dwóch płaszczyznach: 1) profesjonalnej biologii, 2) filozofii nauki, kultury i życia. Motorem obu tych przedsięwzięć jest ekspansja darwinizmu na te twory organiczne, które dotąd pozostawały poza jego zasięgiem. Do tych najtrudniejszych i ostatnich już twierdz, jeszcze nie zdobytych przez nauki przyrodnicze, należą: życie społeczne i umysłowe człowieka. Darwinowska strategia wykluczania przyczyn i celów metafizycznych z przesłanek wyjaśniających ewolucję po to, by w ich miejsce podstawić przyczyny mechaniczne jest jak dotąd synonimem naukowego przyrodoznawstwa.

W sławnym sądowym procesie przeciw darwinowskiej interpretacji pochodzenia człowieka, oskarżyciele trafnie uchwycili istotę problemu, któremu obietnice socjobiologii przydają niebywalej ostrości. Problem ten polega na tym, że dla światopoglądów uświęcających życie ludzkie na mocy przesłanek metafizycznych wyrasta groźny konkurent. Jest to naukowy punkt widzenia, który może rozwijać się tylko po zanegowaniu tego typu przesłanek na zawłaszczonym terenie. Za intelektualne i praktyczne zdobycze nauki przychodzi zatem płacić utratą wartości strzeżonych przez religijne lub świeckie

⁸ Nie mam tutaj na myśli osobistych poglądów religijnych Darwina, lecz jego metodologiczny postulat wyjaśniania zjawisk przyrody przez odwołanie się wyłącznie do przyczyn naturalnych. Z tezą o ateistycznych przekonaniach Darwina polemizuje J. Życiński, *Ewolucjonizm more mechanico*, [w:] M. Heller, J. Życiński, *Wszecławiat – maszyna czy myśl?*, Polskie Tow. Teologiczne, Kraków 1988, s. 173–184.

filozoficzne tabu. Dylemat wyboru między myśleniem w sposób wymagany przez nowoczesną naukę a zachowaniem postawy opartej na alternatywnych światopoglądach dobrze ilustrują odczucia, które budzi sławny aforyzm S. Butlera: „Kura jest to tylko sposób, w jaki jedno jajo produkuje następne”. Trawestowany na wiele sposobów aforyzm ten uderza nas swoją celnością i absurdem. Celność zawdzięcza on sile eksplanacyjnej teorii, pod którą wskazane zjawisko zostaje podciągnięte, absurdalność zaś słówku »tylko«⁹. Niezależnie od prywatnych filozoficznych przekonań autorów podobnie uroczych haseł, zdaniem wielu myślicieli wprowadzają one zwyczaj uproszczonego widzenia świata, zubażają nas duchowo i emocjonalnie, a nawet czynią pewne moralne spustoszenia. Poczucie to nieobce jest także Wilsonowi, który programowe swe dzieło *Sociobiology. The New Synthesis* zakończył następującym cytatem z *Mitu Syzyfa* Camusa: „Świat, który można wytłumaczyć kiepskimi nawet racjami, jest światem bliskim. Na odwrót, w świecie pozbawionym nagle złudzeń i światła człowiek czuje się obcy. To wygnanie jest nieodwołalne skoro braknie wspomnienia utraconej ojczyzny albo nadziei na ziemię obiecaną”¹⁰.

O książce *O naturze ludzkiej* Wilson podjął jednak próbę naszkicowania teoretycznego rozwiązania konfliktu między nauką a religią, w bardziej optymistycznej tonacji. Wyluszczając współczesną wersję tego starego problemu kultury europejskiej Wilson i naukę i religię rozumie w specyficzny sposób, jakże odmienną stosując metodę w charakterystyce obu tych „głównych rywali”¹¹.

Religię rozpatruje on jako jedną z czterech (obok agresji, altruizmu i podziału ról społecznych według płci) głównych kategorii zachowań społecznych, rozszerzając pojęcie religii tak, ażeby objęło również rytuały plemienne, magię oraz świeckie ideologie i mity, które pełnią funkcje zbliżone do tradycyjnych religii. Zestawiając opinie różnych autorów dotyczące związków między praktykami religijnymi, utrzymaniem porządku społecznego, adaptacją

⁹ Jednakże żaden chyba ze współczesnych badaczy, preferujących wyjaśnianie „mechanistyczne”, nie utożsamia go z postulatem redukcji wszystkich zjawisk opisanych w języku biologii, psychologii lub socjologii do „czystej” fizyki lub stosunkowo prostej sumy jakichś elementarnych jednostek. Wyjaśnienie konkretnej postaci nawet najprostszej komórki w kategoriach biochemicznych wymaga opisu bardziej złożonej całości, w obrębie której ta komórka się znajduje, oraz sieci współoddziaływań w terminach nauk cybernetycznych. Oskarżenia socjologii o to, że wprowadza kulturę prosto z chemii DNA lub społeczeństwo ludzkie traktuje jako sumę jednostek, od początku są chybione, ponieważ krytycy nie biorą pod uwagę kontekstu, w jakim funkcjonują obiegowe skróty myślowe biologów, takie np. jak: „organizm to tylko sposób, w jaki DNA produkuje więcej DNA”, „biosfera to tylko kontinuum molekuł” itp.

¹⁰ E. O. Wilson, *Sociobiology. The New Synthesis*, Combridge Mass. 1975, s. 575. Cytowany przez Wilsona fragment eseju przytoczyłam posługując się przekładem J. Guze, zamieszczonym w zbiorze: A. Camus, *Eseje*, PIW, Warszawa 1973, s. 93.

¹¹ E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, PIW, Warszawa 1987, tłum. B. Szacka, s. 233.

populacji do środowiska, Wilson dochodzi do wniosku, że podstawowa funkcja religii polega na wymuszaniu podporządkowania interesów jednostek interesom grupy w sposób zapewniający maksymalizację zysku genetycznego tych jednostek. Ten unikalny dla gatunku ludzkiego system koordynowania zachowań na poziomie jednostki, grupy wyznaniowej oraz na poziomie populacji wielowyznaniowej opiera się zdaniem Wilsona, na „głębokiej strukturze wierzeń religijnych”, złożonej z wrodzonych reguł uczenia się religii. Wskutek działania tych reguł – do których należą m. in. podział przedmiotów na *sacrum* i *profanum*, podatność na indoktrynację, mitotwórczość, skłonność poświęcania się dla idei, potrzeba kultu i świętych rytuałów – ludzie tworzą zinstytucjonalizowane religie, nie zdając sobie sprawy z kształtujących je mechanizmów biologicznych. Zdaniem autora, niedopuszczanie do świadomości empirycznych mechanizmów religiotwórczych – które m. in. uruchamiają „zaślepiającą siłę religijnego przywiązania”¹², „emocjonalne samopoddanie”¹³, „uświęcenie grupy”, „fantazyjne odbicie”¹⁴ zasadniczej struktury społecznej w treści mitów – stanowi ważny, a może nawet konieczny warunek ich skuteczności. Można zatem przypuszczać, że istnieją również jakieś biologiczne zabezpieczenia realizacji tego warunku. Zastanawiając się nad przyczynami niepowodzenia dotychczasowych prób wyparcia religii przez naukę, Wilson istotnie o takich zabezpieczeniach wspomina. Należy do nich prawdopodobnie wrodzony opór, jaki ludzie odczuwają wobec prób analizy „prostych reguł rozwiązujących skomplikowane problemy”¹⁵, jeśli reguły te uważają za oczywiste i stosują je automatycznie w codziennym życiu. W wypadku załamania jakiejś tradycyjnej religii budują natychmiast podobnie ustrukturowaną religię nową, choćby w okaleczonej postaci, byle tylko nie być skazanym na poczucie niepewności lub braku samooczywistego celu usensowniającego trud życia.

Jeśli w świetle powyższych hipotez wiedza o „ostatecznej genetycznej motywacji” zachowań religijnych jest nie tylko najtrudniejsza do uzyskania, ale i być może również najbardziej niechciana przez przeciętnych ludzi oraz obiektywnie niebezpieczna dla ładu społecznego, to – chciałoby się zapytać – czy warto o nią zabiegać. Odpowiedź Wilsona jest twierdząca i poparta pewnymi propozycjami rozwiązania praktycznych problemów, wynikłych z destrukcyjnego (w jego przekonaniu) oddziaływania socjobiologii na samopoczucie jednostki oraz na religijne lub religiopodobne systemy integracji grupowej.

2. Zarówno eksplikację konfliktu między etosem nauki a etosem religii, jak i projekt jego rozwiązania, Wilson opiera na pewnych hipotezach empirycz-

¹² Tamże, s. 225.

¹³ Tamże, s. 229.

¹⁴ Tamże, s. 229.

¹⁵ Tamże, s. 216.

nych dotyczących ludzkiej genetyki, neurofizjologii, psychologii i etologii. U podstaw licznych bardziej szczegółowych twierdzeń łączących domniemane uwarunkowanie biologiczne z zachowaniami obserwowalnymi znajdują się trzy główne tezy, spośród których jako pierwszą wymienić można sławną tezę Lorenza o wyprzedzaniu biologicznej ewolucji człowieka przez ewolucję kulturową, zmieniającą środowisko tak gwałtownie, że szereg stereotypowych zachowań ludzkich straciło swą adaptatywność. Drugie miejsce zajmuje spekulatywna rekonstrukcja filogenezy zachowań religiotwórczych, w poszerzonym przez Wilsona rozumieniu tych zachowań jako wyniku wrodzonych predyspozycji umysłu do: 1) obiektywizacji problemów i konfliktów nurtujących życie ludzkie, polegającej na przedstawianiu ich w kategoriach interwencji sił nadprzyrodzonych; 2) ślepego zaangażowania w obronie zobiektywizowanych ideałów; 3) snucia mitów, czyli sakralnych opowieści, które „wyjaśniają co nieco z działań natury oraz tłumaczą przyczyny uprzywilejowanej pozycji plemienia w świecie”¹⁶. Zdaniem Wilsona predyspozycje te leżą u podstaw zarówno tradycyjnych religii, wielkich ideologii, archaicznych rytuałów plemiennych, jak i współczesnych ruchów quasi-religijnych, niezależnie od tego, czy mają one świecki, czy teistyczny charakter. Trzecia, specyficzna dla socjobiologii przesłanka wilsonowskiej interpretacji religii odpowiada, jak sądzę tezie, którą Barash nazwał centralnym teorematem socjobiologii i sformułował następująco: „Jeżeli badane zachowanie odzwierciedla jakiś komponent genotypu, zwierzęta będą zachowywać się tak, jak gdyby zmierzały do maksymalizacji ich inclusive fitness”¹⁷.

Warto podkreślić, że w *Sociobiology* Wilson odnosi powyższy teoremat do uduchowionych zachowań ludzkich z pewną ostrożnością, którą traci w *O naturze ludzkiej*, formułując konkluzję, że „ostateczna funkcja” religii oraz intuicyjnej moralności sprowadza się do tego, że są one „t y l k o” [podkr. moje – E.M.-O.] „określonym sposobem utrzymania nietkniętym ludzkiego materiału genetycznego, zarówno w przeszłości, jak i w przyszłości”¹⁸.

Jeżeli diagnoza ta jest trafna, to wynikają z niej pewne konkretne wskazówki dotyczące możliwości odwrócenia w porę tych kierunków ewolucji kulturowej, które zagrażają biologicznym podstawom bytu ludzkiego. Choć Wilson ukazuje rozmaite szczeble biologicznie korzystnej kooperacji między ludźmi, możliwości zgodnego racjonalnego współdziałania w skali całego gatunku w świetle socjobiologii nie przedstawiają się najlepiej. Wśród wrodzonych regulatorów życia społecznego nie stwierdzono bowiem mechanizmu podporządkowującego interes jednostki i małych wspólnot interesowi całego gatunku. Raczej odwrotnie: „Najbardziej wyszukane formy organizacji społe-

¹⁶ Tamże, s. 229.

¹⁷ D. Barash, *Sociobiology and Behavior*, London 1978, s. 25–26.

¹⁸ Wilson, *O naturze ludzkiej*, s. 208.

cznej, niezależnie od tego jak prezentują się z zewnątrz, ostatecznie służą dobru indywidualnego osobnika¹⁹. Wbrew owym zewnętrznym pozorom nie możemy zatem liczyć na jednoczące całą ludzkość działanie samorzutnej religijnej i moralnej motywacji, albowiem zasięg jej nie przekracza kilkusetosobowej grupy. Z badań nad filogenezą altruizmu u naszego gatunku wynika, że podobnie jak w przypadku uczuć religijnych, uczucia miłości bliźniego rodzą się nie z samej siły ducha, lecz przede wszystkim – z genetycznego zaprogramowania do kooperacji w zakresie dostosowanym do warunków życia łowców-zbieraczy z epoki lodowej, na którą przypadło 99% czasu naszej ewolucji. Chociaż specyficzna dla *Homo sapiens* „głęboka struktura moralności” zapewne umożliwi awansowanie dobra gatunku na pierwsze miejsce w skali świadomego wartościowania, ale aktu tego nie wymusza ani nie ułatwia. Nawet przeciwnie: pobudki działania, obiektywnie faworyzujące własne geny, subiektywnie przeżywamy jako wartości absolutne zmistyfikowane na rozmaite sposoby. Głęboka wiara w transcendentne źródło lub transcendentalną naturę wartości duchowych i własną bezinteresowność ich akceptacji – są właśnie elementami takiej, sterowanej przez odpowiednie geny, mistyfikacji. Zerwanie z nią w wyniku socjobiologicznego wyjaśnienia moralności jest – podobnie jak zachwianie wiarą religijną w wyniku ukazania jej etiologii – zarazem obiecujące i niebezpieczne. Ludziom nie będzie łatwo pogodzić się z prawdą, że dysponują znacznie mniejszą siłą ducha i dobrej woli niż im się zdaje. Że za aktami spontanicznego poświęcenia siebie dla dobra nie tylko osób bliskich, ale i obcych, kryje się genetyczny egoizm. Że gotowość obrony wartości odwiecznych z powołaniem się na wolę Boga, prawo lub głos sumienia jest napędzana przez nieświadomy trybalizm. Że uczestnictwo człowieka w samoistnym porządku idealnym, radykalnie odciętych od prozy życia, jest wyimaginowane. Że złudzenie to, pielęgnowane przez uległych własnym genom proroków, wizjonerów i filozofów, przynosi dziś ludzkości więcej szkody niż pożytku, albowiem będzie „jedynie wzmacniać prymitywne układy społeczne”²⁰, a więc te właśnie procesy, które doprowadziły ludzkość na krawędź biologicznej katastrofy i niebywałego spustoszenia biosfery. Jeżeli nawet docierające różnymi drogami sygnały rosnącego zagrożenia uruchomią jakieś jeszcze nie znane instynktowne mechanizmy samoobrony czy to u całego gatunku, czy też jego części, trudno przypuszczać, iżby działały one z mniejszym okrucieństwem niż zazwyczaj to bywa, gdy dochodzi do rozpaczliwej walki o byt²¹.

Na szczęście, podkreśla Wilson, teoretycznie jesteśmy w stanie uprzedzić żywiołowe przywracanie zwichniętej równowagi interesów biologicznych tak w łonie naszego gatunku, jak i całej biosfery. Możemy uczynić to zawczasu

¹⁹ Tamże, s. 199.

²⁰ Tamże, s. 33.

²¹ Tamże, s. 114–115.

świadomie bardziej humanitarnymi środkami, nie zubażając bogactwa życia duchowego i piękna kultury, rozkwitłej na gruncie kapitału genetycznego zgromadzonego przez naszych przodków.

3. Znając ludzkie geny oraz związki przyczynowe między ewolucją biologiczną a kulturową, można będzie kapitałem tym znacznie lepiej gospodarować niż dotychczasową metodą prób i błędów. Jest bardzo prawdopodobne, że w naturze ludzkiej kryją się nigdzie jeszcze nie wypróbowane predyspozycje, uśpione uzdolnienia, które można by rozwinąć bez większego trudu i ku wzbogaceniu życia²². Przykładem naturalnej ludzkiej skłonności, która nie jest jeszcze w pełni wykorzystana przez odpowiednią organizację społeczną i bodźce kulturowe, może być altruizm odwzajemniony (miękki). Przejawia się on w udzielaniu pomocy własnym kosztem, świadczonej dalszym krewnym lub osobom zupełnie obcym, której towarzyszy genetycznie zakodowana, świadoma bądź nieświadoma nadzieja na rewanż. Wspaniałe cywilizacje, oparte na wymianie usług, sieci wzajemnych zobowiązań obwarowanych sankcjami i umacnianych darami, rozwinęły się m. in. na podłożu altruizmu miękkiego dzięki rozszerzaniu kontaktów, wzbogacaniu komunikacji i zagęszczaniu więzi między daleko zamieszkałymi ludźmi. Zwiększając prawdopodobieństwo, że ofiara poniesiona na rzecz jakiejś wspólnoty będzie odwzajemniona potomstwu, lub plemieniu ofiarodawcy, można wykorzystać biologicznie uwarunkowany altruizm do doskonalenia międzynarodowej współpracy. Górny jej poziom zależy wszakże od bardziej złożonych relacji: między altruizmem twardym i miękkim, imperatywem terytorialnym, ksenofobią i siłą racjonalnej argumentacji.

Chociaż Wilson ocenia optymistycznie proporcje altruizmu twardego i miękkiego u ludzi, przestrzega przed liczeniem na to, że za pomocą specjalnych technik można będzie wrodzony impuls pomocy innym przekształcić w bezwarunkowy imperatyw, altruizm doskonały dotyczący dowolnie określonej społeczności ludzkiej, a może nawet istot nie należących do naszego gatunku. Nie jest to powód do pesymizmu, gdyż ludzkie samolubstwo jest dostatecznie elastyczne, by wsparte wyrachowaniem „podołać nieskończenie wielkiej harmonii i homeostazie społecznej”²³. Innymi słowy, wyhodo-

²² Jako przykład nie wykorzystanych przez kulturę predyspozycji genetycznych może służyć słownik ludu Dani w Nowej Gwinei, w którym nie ma wyrazów oznaczających barwy (z wyjątkiem słów „jasny” i „ciemny”), pomimo że siatkówka ich oka jest wrażliwa na te same odcinki widma światła, które są desygnatami podstawowych terminów słownika barw, przebadanego dla dwudziestu bardzo różnych języków. Ochotnicy z plemienia Dani nauczyli się od eksperymentatora dwukrotnie szybciej słów odnoszących się do barwy czerwonej, niebieskiej, zielonej i żółtej niż do innych barw, co można wytłumaczyć większą wrażliwością receptorów siatkówki człowieka na desygnowane przez te terminy odcinki widma. Właśnie te terminy stanowią podstawę słownika barw we wszystkich przebadanych językach. Informację tę zaczerpnęłam z: Ch. L u m s d e n, E. O. Wilson, *Promethean Fire*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1983, s. 65–67.

²³ Wilson, *O naturze ludzkiej*, s. 197.

wanie „rasy świętych”²⁴ nie jest ani możliwe, ani potrzebne do osiągnięcia tego celu. Bardziej potrzebne jest wyrachowanie przekraczające partykularyzm zachowań sterowanych przez głębokie struktury religii i moralności. Wyrachowanie, o które tu chodzi, stanowi według Wilsona swoisty rodzaj motywacji, niezależny od wrodzonych imperatywów pomnażania osobistego zysku genetycznego. Motywacja ta działa w aktach świadomej oceny stanów rzeczy – w tym również porządku społecznego, wzorów kultury, systemów wartości i wierzeń – dokonywanej ze względu na dalekosiężne obiektywne konsekwencje. Opiera się zatem na już osiągniętej wiedzy, inspirowane jej rozszerzanie, pogłębianie i preferencję jako przesłanki działania. Źródłem tego typu zachowań jest rozum, a rezultatem światopogląd naukowy.

W przekonaniu Wilsona jest to jedyna kategoria zachowaniowa, która wznosi człowieka ponad imperatywy biologiczne. Współdziałanie nauki w rozstrzyganiu problemów społecznych warunkuje zmianę tradycyjnej orientacji moralnej w kierunku „prawdziwego ucłowieczenia altruizmu”²⁵, tj. poświęcenia niektórych przynajmniej, instynktownie preferowanych celów i wartości dla dobra przyszłych pokoleń. Ponieważ nie jesteśmy zaprogramowani genetycznie tak, aby kierować się interesem dalekich potomków, brak ten musimy nadrobić²⁶. Może on zresztą okazać się dobrodziejstwem; nieobecność lub słabość nadrzędnego automatycznego biologicznego sterowania zachowaniami na poziomie gatunku zwiększa swobodę wyboru drogi i docelowego modelu autoewolucji.

Jak na człowieka tak bardzo świadomego ułomności natury ludzkiej, Wilson zdumiewająco mało uwagi poświęca cenie i ryzyku naukowej autoewolucji. Sądzę, że są tego dwa powody. Pierwszym jest wiara w poznawczą i moralną siłę nauki, drugim przekonanie, że jeszcze większe ryzyko pociąga za sobą żywiołowa regulacja zaburzeń społecznych i ekologicznych, spowodowanych przez niepohamowaną zdobywczość najsilniejszych cywilizacji. Oskarża on religię (przypomnijmy: w specyficznym, „zbiologizowanym” znaczeniu tego pojęcia) o nieświadome i często czynione w najlepszej wierze pobudzanie tej tendencji, będącej przedłużeniem walk plemiennych między ludźmi i czerpania środków do życia z przyrody wszelkimi dostępnymi sposobami. Ongiś adaptatywna i dlatego genetycznie zakodowana strategia ta stała się dziś groźnym anachronizmem, którego częścią jest przeświadczenie o *a priori* nadrzędnym statusie człowieka w przyrodzie i płynących stąd wyjątkowych jego uprawnieniach, instynktownie zawężanych do własnej biologicznie opiekuńczej grupy.

²⁴ Tamże, s. 205.

²⁵ Tamże, s. 206.

²⁶ Por. E. O. Wilson, *Comparative Social Theory, The Tanner Lecture on Human Values*, The Univ. of Michigan, March 30, 1979, s. 51–73.

Podążając śladami Monoda, autor *O naturze ludzkiej* wzywa do radykalnego zerwania ze światopoglądem opartym na bogatych odmianach iluzji obiektywnego antropocentryzmu, który miałby cechować ewolucję kosmiczną lub choćby tylko ewolucję ziemskiej biosfery. Monod wskazał podstawowy typ tej ułudy, nazywając go animizmem. Objasniwszy psychologiczne źródła animizmu, tj. produkcji mitów o kosmicznej lub boskiej opiece sprawowanej nad człowiekiem, Monod z bezprecedensową ostrością zdemaskował makrospołeczne konsekwencje ich akceptacji. Oto karmiąc się złudzeniami tego rodzaju, człowiek czuje się zwolniony od troski i odpowiedzialności za siebie i swoje otoczenie; lekomyślnie naraża cud swego zaistnienia na zniweczenie w skutku zapoznania właściwego miejsca w ślepej grze sił przyrody. Szczęśliwym trafem – kontynuuje Monod – poznanie reguł tej gry daje człowiekowi do ręki realną możliwość autokreacji i transcendencji poprzez tworzenie Królestwa idei, wartości i własnych celów. Warunkiem realizacji tej możliwości jest, w przekonaniu autora, podjęcie dramatycznej decyzji odrzucenia pokusy animizmu i poddania się surowej etyce poznania obiektywnego.

W oczach socjobiologa – jak sędzę – Monod nie pozbył się jednak do końca iluzji antropocentrycznej²⁷. Zakres wolności i woli samostanowienia, którym *de facto* dysponuje człowiek, nawet wyzwolony intelektualnie z „kłamstw animizmu”²⁸, jest prawdopodobnie znacznie mniejszy niż wymaga tego monodowski projekt przeorganizowania całokształtu życia społecznego w sposób nakazany przez etykę poznania. Wyjątkową siłą woli, zdolną przewyczyć wrodzone imperatywy w imię autonomicznych celów, mogą odznaczać się jednostki, ale nie całe społeczeństwo. Jeżeli jest prawdą, że „znaczna większość ludzi”²⁹ zatrzymuje się na poziomie rozwoju moralnego, zorientowanym zaledwie na obronę grupy mającej cechy plemienia, to utopią jest opierać wielkie programy społeczne na postulowanych zdolnościach do dyscypliny i poświęcenia, przekraczających ten poziom. Wilson przyznaje Monodowi rację, że nauka na takich zdolnościach się wspiera i je rozwija, ale wątpi, ażeby mogła wyeliminować religię i inne archaiczne mitologie służące samoorganizacji społecznej.

III

1. Znalazłszy się za oceanem w klimacie wiary w istnienie optymalnych rozwiązań wszystkich problemów, heroiczny scjentyzm francuskiego genetyka

²⁷ Stanowisko Monoda na tle różnych odmian antropocentryzmu omawia Z. Piątek, *Aspekty antropocentryzmu*, Univ. Jagielloński, Varia, t. CCXLIII, Kraków 1988.

²⁸ J. Monod, *Le Hasard et la nécessité*, Édition du Seuil, Paris 1970, s. 194.

²⁹ Wilson, *O naturze ludzkiej*, s. 207.

stracił wiele ze swego patosu. Wyłonił się on bowiem w pracach Wilsona w postaci doktryny, zwanej przez autora materializmem scjentyistycznym³⁰. Doktrynę tę charakteryzuje, po pierwsze, program wyjaśniania ludzkich zachowań społecznych oraz ich produktów poprzez ukazanie nieprzerwanego ciągu przyczyn określających zaistnienie badanego zjawiska, poczynając od jego genetycznego uwarunkowania. Po drugie – próba wyciągnięcia jak najdalej idących konsekwencji ze spodziewanych wyników realizacji tego programu; Wilson przewiduje tak głęboki przewrót w rezultacie uwzględnienia przez nauki społeczne perspektywy ewolucjonistycznej w dosłownym darwinowskim znaczeniu tego słowa, że naukę uprawianą bez odniesienia do socjobiologii nazywa „konwencjonalną”³¹.

Z tego punktu widzenia, koncepcja natury ludzkiej Monoda ma wciąż konwencjonalny charakter: za dużo w niej egzystencjalistycznej filozofii, za mało biologii. Wilson nie wypowiedział wprost tej opinii, ale łatwo ją wyczytać w jego sposobie kontynuacji problematyki podniesionej przez Monoda.

Poczynając od książki *O naturze ludzkiej* jej autor nie podziela już poglądu Monoda (widocznego jeszcze w *Sociobiology*), że stanowczo zrywając ze złudą kosmologicznego antropocentryzmu, cierpieć musimy na poczucie wyobcowania z przyrody. Raczej przeciwnie; spoglądając na gatunek ludzki przez odwrócony teleskop filogenetyki porównawczej, tj. na szerokim tle ewolucji innych form życia, widzimy, że nie wyłonił się on na skutek niepojętego przypadku, niczym jakieś dziwo, w zasadzie obce naturalnemu biegowi rzeczy, ani nie jest skazany na arbitralne rozstrzygnięcie swego przeznaczenia. Z punktu widzenia socjobiologii możemy wiele się dowiedzieć o przyrodniczym uwarunkowaniu naszego przeznaczenia nie tylko studiując naszych mniejszych braci wśród prymatów, z którymi dzielimy pewne kategorie zachowań, ale również badając podłoże genetyczne zachowań unikalnych dla człowieka. Nie jest wykluczone, że warunki możliwości naszego przetrwania są znacznie ściślej określone, niż sądzimy, wciąż nie znając bliżej ani zasobu ludzkich genów, ani mechanizmów ich współdziaływania ze sobą i z otoczeniem przejawiającego się w strukturach takich, jak: komórka, organizm, populacja, gatunek, biosfera. I chociaż zdanie sobie z tego sprawy nie pociąga za sobą jeszcze fatalizmu genetycznego, to powinno skłaniać do ostrożności w projektowaniu takich reform społecznych, które wymuszałyby zachowania niezgodne z wrodzonymi predyspozycjami. Jeśli nawet wymuszenie takie jest technicznie możliwe, to może okazać się nieopłacalne z różnych powodów, np. ze względu na niepożądane konsekwencje uboczne lub też – co ważniejsze – z powodu

³⁰ Tamże, s. 225.

³¹ Tamże, s. 216.

biologicznej nieadaptatywności w czasie długim. Uwzględniając tę przestrożę Wilson krytykuje okazane przez Monoda lekceważenie głęboko zakodowanych potrzeb religijnych i proponuje modyfikację scjentyzmu w taki sposób, aby pozostając wiernym „etyce poznania” mógł on zarazem zaspokajać najważniejsze potrzeby, którym daje wyraz animizm. Modyfikacja ta miałaby polegać na zmianie statusu nauki z czysto kognitywnego na światopoglądowo-twórczy w szerokim znaczeniu tego słowa oznaczającym integrację wiedzy, wartości pozapoznawczych wraz z ich filozoficzną interpretacją. Wilson stara się nas przekonać, że nie byłby to zabieg sztuczny, ani tym bardziej naukowo niedozwolony, lecz przeciwnie: opierałby się on na rzetelnych wnioskach płynących z naukowej analizy ludzkiego umysłu, oceny samej nauki oraz społecznych reakcji na te dwa pierwsze rodzaje samowiedzy.

2. Osobiście dostrzega on następujące cechy nauki współczesnej, dzięki którym może ona przynajmniej częściowo zastąpić religię:

2.1. Materializm scjentyzyczny, którego „jędrem jest epos o ewolucji” posiada taką strukturę i potrafi pełnić takie funkcje pozapoznawcze, które odpowiadają najbardziej przez nas atawistycznie pożądanym cechom mitologii animistycznych. Sławiąc emocjonalne zalety „eposu o ewolucji” Wilson wprawdzie nie nawiązuje – jak ja to przed chwilą zrobiłam – do terminologii Monoda, lecz poniższa charakterystyka oddziaływania postępu nauki na samopoczucie człowieka jest wyraźnym przeciwstawieniem poczuć opisanych przez tego ostatniego autora: „[...] epos o ewolucji jest najlepszym z posiadanych przez nas kiedykolwiek mitów. Może być ulepszany aż do momentu, kiedy w takim stopniu zbliży się do prawdy, w jakim umysł ludzki potrafi tę prawdę poznać. [...] W istocie początek Wszechświata, w postaci wielkiego wybuchu piętnaście miliardów lat temu, tak jak został wydedukowany przez astronomów i fizyków, budzi znacznie większą grozę niż pierwszy rozdział Genesis czy niniwijskiego eposu o Gilgameszu. Kiedy uczeni, posługując się modelami matematycznymi, dokonują wstecz projekcji aż do momentu początkowego, mówią oni o wszystkim – wszystkim w dosłownym znaczeniu tego słowa – a kiedy sięgają w przyszłość do pulsarów, supernowych i czarnych dziur, pokonują dystanse i sięgają tajemnic, które przekraczają wyobraźnię wcześniejszych pokoleń”³².

„Każdy epos musi mieć swego bohatera: może nim stać się umysł”³³. I dalej „[...] W miarę, jak wzrastać będzie nasza wiedza o naturze ludzkiej i zaczniemy wybierać systemy wartości na bardziej obiektywnych podstawach, a nasze umysły będą wreszcie w zgodzie z naszym sercem[...]”³⁴. Jest oczywiste, że

³² Tamże, s. 241.

³³ Tamże, s. 243.

³⁴ Tamże, s. 247.

nawet tak „podprowadzony” pod quasi-etniczną mitologię obraz ewolucji, kreślony przez nauki, nie odpowiada w pełni zapotrzebowaniu na mityczną historię, która wpisywałaby grupę ludzką w odgórny ład – wyjaśniający i normatywny zarazem. Dlatego Wilson przewiduje raczej „synkretyzm”³⁵ niż nastanie ery religijnego kultu nauki lub triumfu ascetycznej etyki poznania obiektywnego, zabraniającego wszelkiej religii.

2.2. Epos o ewolucji, a także materializm scjentystyczny określający zasady konstruowania tego eposu, są mitami także i w tym sensie, że nie można ich dowiedzieć w sposób definitywny, natomiast można „wierzyć” w ich treść i żywić „ślepe nadzieje”³⁶, że wskażą nam drogę ku lepszej przyszłości, mimo że nie da się tego do końca przetestować empirycznie.

Sprowadzanie do alternatywnej mitologii naukowych i metanaukowych teorii unifikujących wiedzę jest obecnie modnym i wygodnym sposobem uniknięcia niewdzięcznego problemu źródeł i natury prawdy w nauce. Wilsonowi jednak unik ten nie na wiele się przydaje, wikła natomiast w nieprawdopodobne trudności uzgodnienia rozmaitych kryteriów przynależności twórców umysłu do mitu. Posługuje się on bowiem nieopatrznie aż czterema kryteriami. Pierwszym, biologicznym, jest geneza opowieści mitycznej w wyniku zadziałania specyficznych genów. Drugim, socjologicznym, pełnienie przez epos w określony sposób funkcji integracji społecznej. Trzecim, metodologicznym, posiadanie przezeń pewnej nieempirycznej struktury, łączącej w zrozumiałą całość poszczególne elementy doświadczenia. Czwartym, psychologicznym, wybór alternatywnych interpretacji świata i życia ludzkiego na intuicyjnej podstawie.

Kryteria te, stosowane alternatywnie, pozwalają każdy produkt umysłu zaliczyć do mitu, co pozbawia to pojęcie jakiegokolwiek wartości heurystycznej. Natomiast przynajmniej niektóre z nich stosować łącznie można byłoby dopiero po przebadaniu empirycznych związków między wyróżnionymi podtypami zachowań mitotwórczych, z uwzględnieniem ich genetycznej podstawy.

Niezależnie od sposobu rozwiązania tego problemu Wilson rekomendując materializm scjentystyczny jako mitologię „przewodną”, „szlachetną”, „najlepszą” nie może obejść się – i nie obywa się – bez pojęcia prawdy w filozoficznym znaczeniu. W przeciwnym razie nauka, ze względu na genetyczne uwarunkowanie podstawowych ludzkich kategorii poznania oraz intuicyjne źródło wiary w prawdziwość wiedzy uzyskanej za pomocą tych kategorii, podpadałaby pod tę samą krytykę, którą przeprowadza on pod adresem religii oraz intuicyjnie motywowanej etyki. To właśnie na założeniu,

³⁵ Tamże, s. 244.

³⁶ Tamże, s. 249.

że nauka – czymkolwiek mogłaby być jeszcze: mitologią, narzędziem adaptacji, hipertrofią archaicznych instynktów – jest nade wszystko aproksymacją prawdy, opiera Wilson tezę o emancypacyjnym potencjale poznania obiektywnego.

Potencjał ten może jednak pozostać niewykorzystany z kilku powodów. Jednym z nich jest obawa przed wnikaniem nauki w najskrytsze zakamarki ludzkiego umysłu i tajniki życia społecznego. Zdaniem Wilsona nieuchronną konsekwencją postępu neurofizjologii i socjobiologii będzie m. in.: „Gwałtowny zanik transcendentálních celów”³⁷, „nieuchronny upadek mitów tradycyjnej religii i jej świeckich ekwiwalentów”³⁸, zniweczenie „raz na zawsze” ich mocy jako zewnętrznego źródła moralności³⁹. Utraciwszy bezkrytyczną wiarę ludzie staną w obliczu pustki, którą będą się starali zapłacić w sposób zgodny z wrodzonym zapotrzebowaniem na religiopodobne mity, autorytety i cele. Nauka mogłaby to zapotrzebowanie przynajmniej częściowo zaspokoić, ale wymaga to wpojenia szerokim kręgom społeczeństwa jej mitologii i etosu. Wilson obwinia intelektualistów za to, że nie podjęli się tej pracy, kultywując tradycję nieuctwa w zakresie nauk przyrodniczych. Zdaje on przy tym sobie sprawę, że materializm scjentystyczny może zostać odrzucony mimo wszystkich wyżej opisanych zalet, a z pewnością nie pozostanie jedyną ideologią. Nie oferuje bowiem niewzruszonej pewności, poczucia ontycznej wyższości i bezpieczeństwa intelektualnego, których tak bardzo potrzebują umysły dogmatyczne. Liczyć się zatem należy z nasilaniem dwojakiego rodzaju reakcji, podyktowanych tymi potrzebami: wrogością wobec nauki, ograniczeniem jej roli do rozwiązywania łamigłówek i zaopatrywania nas w techniczne cudowności oraz odradzaniem się religii w rozmaitych, niekiedy zdegenerowanych lub przejawionych formach.

Nie wiadomo z góry, która z wyżej zasygnalizowanych tendencji przeważa w przyszłości. W przekonaniu, że obowiązkiem uczonego jest dostarczenie oceny sytuacji z punktu widzenia własnej dyscypliny, Wilson wskazuje drogę upodmiotowienia ludzkiej ewolucji jako alternatywę kontynuacji bezwiednej wędrówki szlakiem wyznaczonych przez dobór naturalny i kaprysy przyrody, wliczając w nią naszą własną naturę.

IV

1. Najbardziej wyrazisty i radykalny model autoewolucji gatunku ludzkiego Wilson przedstawił w ostatnim rozdziale *Sociobiology*. Określając ten

³⁷ Tamże, s. 30.

³⁸ Tamże, s. 240.

³⁹ Tamże, s. 240.

model docelowa kondycja ludzka jawiła mu się jako obliczalny empiryczny stan rzeczy, wyznaczony przez trzy ściśle warunkujące cele: biologiczną adaptację gatunku, optymalizację społeczno-ekonomicznych i duchowych warunków jego egzystencji oraz „wiedzę totalną”. To ostatnie określenie oznacza wiedzę o człowieku uzyskaną po rozszyfrowaniu kodu genetycznego gatunku *Homo sapiens* i uwarunkowań jego realizacji na kolejnych szczeblach procesów życiowych, z kulturą włącznie. Wiedza ta jest niezbędna, aby osiągnąć dwa pierwsze cele: pomaga je doprecyzować, ukazuje skuteczne środki realizacji możliwych wariantów oraz ułatwia ich wybór tak bardzo, że na gruncie teorii może okazać się, iż już nie mamy wyboru. Chodzi o to, że cel fundamentalny: przetrwanie gatunku ludzkiego w nieskończoność nakłada w świetle przyrodniczego i historycznego uwarunkowania realizacji tego celu tak ściśle wymagania, że niewiele alternatyw kulturowych może im sprostać. Nie pozostaje wtedy nic innego, jak wyręczyć skrajnie mało prawdopodobny przypadek samorzutnego wyboru szczęśliwej alternatywy przez naukowe sterowanie ludzką megapopulacją na wszystkich poziomach, z genami włącznie⁴⁰.

Ten raczej przerażający (również i dla samego autora) program w pełni naukowo sterowanej autoewolucji, w następnych jego pracach ulega zamgleniu i komplikacji.

W książce *O naturze ludzkiej* – jak już wiemy – Wilson zaleca planistom życia społecznego uwzględnienie nie tylko tych wartości, które służą bezpiecznemu przetrwaniu gatunku, ale również tzw. wartości wtórnych określanych przez historycznie ukształtowane potrzeby emocjonalne, takich np. jak: radość płynąca z eksploracji i odkryć, poczucie triumfu po wygranej rywalizacji, narodowa duma, pielęgnowanie więzi rodzinnych i uczestnictwo w rytuałach religijnych. Oczywiście nie można również pominąć nie uzgodnionych jeszcze celów, które sprawiają, że życie człowieka jest „czymś więcej niż przetrwaniem zwierzęcia”⁴¹, nie mówiąc już o wyeliminowaniu groźby wojny i zaspokojeniu potrzeb materialnych.

2. Oprócz problemów praktycznych związanych z harmonizowaniem i wcielaniem w życie uzasadnionych celów i wartości, wyłaniają się przed koncepcją scjentystycznej autoewolucji kolejne trudności teoretyczne. Generalnie rzecz biorąc dzielą się one na dwie grupy. Pierwsza grupa trudności dotyczy związków między wartościami prawdy i dobra, druga – eksplikacji tych wartości na gruncie biologii. Wilson trudności tych wprost nie rozpatruje, czyni natomiast pewne sugestie służące ich rozwiązaniu, niektóre mocno wątpliwe i niespójne. Wymienimy je niżej pokrótce.

2.1. We wszystkich swoich tekstach i kontekstach Wilson utożsamia racjonalne myślenie z poznaniem naukowym, a niekiedy wręcz z metodologią

⁴⁰ Wilson, *Sociobiology*, s. 575.

⁴¹ Wilson, *O naturze ludzkiej*, s. 245.

nauk przyrodniczych. Przypisuje je tej części umysłu (nazwijmy ją rozumem naukowym), która wyzwoliła się z biologii i funkcjonuje według zasad niedarwinowskich. Na domiar dobrego są to takie zasady, dzięki którym nauka prawdziwie uszlachetnia i humanizuje ludzkie wybory, zastępując czy też uzupełniając archaiczną motywację religijną lub żywiołowo ukształtowane sumienie – motywacją płynącą z akceptacji stanowiska, które określiłabym jako realistyczny antropocentryzm etyczny. W ten sposób nauka staje się jedyną nosicielką rzeczywistej emancypacji. Wniosek ów uargumentowany jest wielowątkowo: indukcyjnie, intuicjonistycznie i biologicznie. Jak zobaczymy dalej, pierwszy argument jest nieprzekonujący, drugi arbitralny, trzeci obraca się w błędnym kole. Zatrzymajmy się chwilę nad tym ostatnim. „Odległe od biologii”⁴² wiedza i rozum są niewątpliwie częścią intelektu, który jak dowiadujemy się z tej samej książki, „nie jest skonstruowany po to, aby rozumieć atomy czy nawet samego siebie, lecz aby sprzyjać przetrwaniu ludzkich genów”⁴³, wyselekcjonowanych – dodajmy – w procesie adaptacji do dawnych środowisk. W jaki sposób rozum naukowy osiąga postulowaną niezależność od reszty umysłu, tego Wilson nie wyjaśnia i wyjaśnić nie może bez porzucenia teorii identyczności umysłu i mózgu, zmuszającej go do podciągnięcia pod teoremat socjobiologii wszystkich bez wyjątku procesów myślowych. Uciekając się do pojęcia hipertrofii⁴⁴ chciałby on przypisać atrybut transcendowania rozumu naukowego poza ograniczenia biologii ku wiedzy uniwersalnej, a zarazem móc ten atrybut wyjaśnić biologicznie. Jeżeli jednak kategoria hipertrofii ma spełnić wyznaczoną jej rolę powiązania biologicznej natury człowieka z jego zdolnością transcendowania tej natury, musi oznaczać coś więcej niż przypadkowy i zapewne chwilowy przerost reakcji adaptacyjnych. Musi mianowicie zakładać jakieś ukierunkowanie, dążenie do trwałych celów niezależnych od perypetii, którym podlega cała maszyna organicznych procesów życiowych. Ponieważ brak jest mechanizmów biologicznych, które mogłyby kierunek tego rodzaju podtrzymać, pojęcie hipertrofii staje się metaforą bądź pozorującą istnienie takich mechanizmów, bądź przemyca pewne założenia filozoficzne, w tym wypadku: partycypację rozumu naukowego w poznaniu prawdziwym, niezależnym od subiektywizmu gatunkowego ludzkiej aparatury i kategorii poznawczych.

2.2. Powiązanie prawdy z adaptacją biologiczną jest twardym orzechem do zgryzienia dla wszystkich epistemologii ewolucjonistycznych. Z badań porównawczych światobrazów rozmaitych gatunków oraz ludzkich światopoglądów wiadomo, że złudzenia mogą być w określonych warunkach życiowych biologicznie korzystne, a nadmiar informacji – szkodliwy. Dodatkowo kłopot

⁴² Tamże, s. 208.

⁴³ Tamże, s. 29.

⁴⁴ Tamże, s. 126–132, 253.

stwarza eksplikacja ideału prawdy, który obieramy jako punkt odniesienia w ocenie adekwatności poznania danego rodzaju.

Tradycyjne epistemologie ewolucjonistyczne omijały tę trudność bądź przez utożsamienie zbliżania się do prawdy z procesem adaptacji w luźnym, metaforycznym znaczeniu tego słowa, bądź przez redukcję pojęć epistemologicznych do empirycznych kategorii zachowaniowych.

Na pierwszy z tych zabiegów Wilsonowi nie pozwala metodologia biologii, drugi natomiast pozbawia naukę tego ogromnego kredytu zaufania, na którym buduje on materializm scjentyistyczny. Nic więc dziwnego, że do intersubiektywnych wskaźników empirycznych, świadczących o wyższości tej mitologii nad wszystkimi innymi, dodaje on jeszcze tu i ówdzie⁴⁵ intuicję albo poczucie prawdy towarzyszące rozwiązaniom naukowym. Na pytanie, czego właściwie sygnałem jest ta intuicja, autor nie udziela odpowiedzi, lecz właśnie kończy nim refleksję nad konsekwencjami socjobiologicznej analizy ludzkich procesów postrzegania i myślenia⁴⁶. Nasuwa się wszakże uwaga, że jeśli intuicja prawdy jest jedynie genetycznie uwarunkowanym odczuciem świadczącym o adaptacji tych zachowań, którym towarzyszy, do prehistorycznych warunków, to wiarygodność tej intuicji samej w sobie nie jest ani większa, ani mniejsza od „nagich” intuicji moralnych lub religijnych.

2.3. Ciężar argumentacji na rzecz wyższości poznawczej i moralnej materializmu scjentyistycznego jako mitologii przewodniej nad innymi światopoglądami spoczywa głównie na świadectwach empirycznych.

Ale właśnie one, bardziej niż jakiegokolwiek teoretyczne autodestrukcje scjentyizmu, budzą zwątpienie w emencypcyjną „moc” nauki. Niektóre z tych wątpliwości są dobrze znane, innych dorzuca sama socjobiologia. Przedstawiając je pokrótce, zacznijmy od banalnego pytania: czy inherentne ograniczenia naszego poznania pozwolą kiedykolwiek sprostać wymaganiom autoewolucji? W pytaniu tym chodzi nie tylko o adekwatność poznawczą wiedzy, ale także i o jej wpływ na pozostałe kategorie zachowań społecznych. Mówiąc inaczej, można się obawiać, że postęp nauki mógłby nigdy nie osiągnąć poziomu „wiedzy totalnej” albo też stać się od pewnego momentu praktycznie szkodliwy ze względu na psychospołeczne lub inne konsekwencje uboczne.

Wątpliwości tego typu Wilson zdecydowanie odrzuca, powołując się na ogromne sukcesy nauki, zarówno pod względem skuteczności technologicznej, jak i stymulowania postawy altruizmu ogólnoludzkiego: „Czysta wiedza jest największą wyzwolicielką, zrównuje ludzi i państwa, podkopuje stanowiące zawadę archaiczne przesady i obiecuje wzniesienie wzwyż trajektorii ewolucji

⁴⁵ Lumsden, Wilson, *Promethean Fire*, s. 7; E. O. Wilson, *Biophilia*, Harvard Univ. Press., Cambridge, Mass., 1984, s. 51–81.

⁴⁶ Lumsden, Wilson, *Promethean Fire*, s. 168.

kulturowej"⁴⁷. Sądzi on, że „autokatalistyczny wzrost uczenia się”⁴⁸ nie ustanie i będzie potęgował jednoczący wpływ nauki na ludzi dzięki uświadomieniu wspólnoty ich długotrwałych interesów biologicznych oraz pobudzaniu do racjonalnych decyzji. O tym, że decyzje te będą także biologicznie adaptatywne możemy wnioskować z sukcesów odnoszonych przez kultury, które potrafią z nauki korzystać. Ich dominacja cywilizacyjna pociągnie za sobą dominację biologiczną, a zwłaszcza faworyzowanie genów warunkujących szybkie uczenie się i korzystanie z wiedzy.

Każda z przesłanek tej ekstrapolacji dobroczynnego działania nauki z naszej przeszłości w przyszłość budzi wątpliwości, m. in. na gruncie socjobiologii. Przecież to właśnie współtwórcy tej nauki, łącznie z samym Wilsonem, przestrzegają przed nadmiernym zaufaniem do siły oddziaływania racjonalnej argumentacji na ludzkie postawy: przed liczeniem na to, że jakaś grupa ludzi, np. uczeni, potrafi zachowywać się jak bezcielesne intelekty, tzn. podporządkować własne instynktownie motywowane dobro dobru wyedukowanemu; przed utożsamianiem krótkowzrocznego podboju środowiska z jego lepszym dostosowaniem do dalekosiężnych ludzkich potrzeb biologicznych; przed uznaniem ekspansji cywilizacji naukowo-technicznej za wskaźnik lepszej adaptacji biologicznej jej nosicieli. Ten ostatni argument od dawna podnoszą genetycy wskazując na to, że ludzie odnoszący sukcesy na polu nauki i kultury pozostawiają mniej potomstwa niż pozbawieni większych zdolności i ambicji, że opieka lekarska sprzyja przeżyciu i prokreacji osób biologicznie upośledzonych i starzeniu się populacji, że dobrobyt materialny osłabia wolę walki, potrzebę wynalazczości i tym samym „ducha nauki”.

Jak się zdaje, wszystkie te niepokojące zjawiska, towarzyszące dotychczasowemu rozwojowi cywilizacji opartej na zdobyczach nauki, Wilson uważa nie tyle za konsekwencję rozwoju, ile raczej niedorozwoju nauki: „Prawda jest taka, że nigdy nie podbiliśmy świata, nigdy nie zrozumieliśmy go; jedynie nam się zdaje, że sprawujemy nad nim kontrolę. Nie wiemy nawet, dlaczego reagujemy na inne organizmy w pewien określony sposób i głęboko ich potrzebujemy na rozmaite sposoby. W ogromnej większości mity odnoszące się do naszych drapieżnych poczynań wobec siebie nawzajem i wobec otoczenia są przestarzałe, wątpliwe i destruktywne”⁴⁹.

Tym uporczywiej jednak nasuwa się pytanie, na mocy jakich to mechanizmów ewolucji kulturowej i genetycznej – i do jakiego stopnia – pozytywne oddziaływanie postępu nauki na ludzkie życie i przeżycie może być wzmocnione, a negatywne – wyeliminowane lub osłabione.

⁴⁷ Wilson, *O naturze ludzkiej*, s. 132.

⁴⁸ Tamże, s. 247.

⁴⁹ Wilson, *Biophilia*, s. 139–140.

2.4. Z czasem Wilson nabiera przekonania, że utylitarystyczny rachunek zysków i strat – uwzględniający wszystkie dostępne naszemu poznaniu poziomy i czasokresy życia ludzkiego – nawet jeśli jest wykonalny, to jest czynnikiem zbyt słabym, by zasadniczo zmienić filogenetycznie utrwalone reguły współżycia ludzi między sobą i z innymi gatunkami. Można oczywiście snuć plany inżynierii społecznej, a nawet genetycznej, prowadzącej do rozszerzania się altruizmu krewniaczego także na świat zwierząt albo i jeszcze dalej na biosferę jako całość. Przyznając, że możliwości te warto badać, „późny” Wilson nie wykazuje już takiego zafascynowania perspektywami naukowego sterowania genetycznym podłożem najważniejszych zachowań społecznych człowieka, czy to przez zmianę, czy przez „oszukiwanie” niektórych genów.

3. Zamiast radykalnej ingerencji w naturę ludzką w celu przywrócenia harmonii między ewolucją biologiczną a kulturą na racjonalnie dobranych zasadach, w ostatniej znanej mi książce⁵⁰ Wilson zaleca ostrożne pobudzanie wrodzonych motywacji sprzyjających temu celowi. Stwierdziwszy, że wśród rozpoznanych przez klasyczną socjobiologię fundamentalnych kategorii zachowań społecznych człowieka brakuje kategorii ujmującej jego stosunek do środowiska, Wilson duże nadzieje wiąże z uzupełnieniem tego braku. Rozpoznanie wrodzonych środowiskowych preferencji pozwoliłoby bowiem oprzeć program ochrony biosfery na znacznie silniejszych motywach niż odwoływanie się do nieswoistych przesłanek etycznych lub ukazywanie korzyści odnoszonych przez przyszłe pokolenia. Autor *Biophilia* jest przekonany, że faktycznie wyposażeni jesteśmy we wrodzone impulsy ochrony życia, poczucie pokrewieństwa z innymi organizmami, instynktowną skłonność do wyszukiwania habitatów przypominających sawannę oraz otaczania się określonymi gatunkami roślin i zwierząt. Ten bogato ustrukturuowany system reakcji na zachowania towarzyszących naszej filogenezie zwierząt, cechy roślin i krajobrazów Wilson nazywa *biofilia*.

Inaczej niż w przypadku miłości Boga, owa instynktowna miłość życia – zdaniem Wilsona – nie tylko że nie ulega zniszczeniu wskutek jej socjologicznego wyjaśnienia, lecz przeciwnie: zostaje wzmocniona, zarówno w stosunku do życia własnego, jak i innych organizmów: „Współczesna biologia wytworzyła prawdziwie nowy sposób widzenia świata, który jest przy sposobności (incidentally) zgodny z wewnętrznym ukierunkowaniem, nadanym przez *biofilie*”⁵¹.

Nie wydaje mi się, by teza ta była lepiej uzasadniona i mniej ryzykowna jako przesłanka polityki globalnej niż krytykowane przez autora systemy „etyki powierzchniowej” (*surface ethics*). Powierzchniowymi nazywa Wilson

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, s. 2.

takie systemy etyczne, które nie odwołują się do swoistej wrodzonej motywacji, sprzyjającej ich urzeczywistnianiu, lecz do motywacji innego rodzaju, błędnie utożsamionych z motywacją właściwą bądź też mających na celu jej zastąpienie⁵². „Głębokim” (deep) natomiast nazywa Wilson taki jeszcze nie sformułowany kodeks etyczny, w którym wiedza i instynkty uzupełniałyby się w sposób harmonijny, sprzyjający przetrwaniu i duchowemu rozwojowi człowieka. Upatrując w biofilii wrodzony czynnik przeciwdziałający ludzkiej destruktywności, autor przyznaje, że niewiele wiadomo, jak on działa. Prawdopodobnie leży u podłoża takich zachowań, jak: lęk przed węzami, mistyka polowań, personifikacja maszyn, złe samopoczucie w sztucznym otoczeniu, nawet jeśli jest ono wygodne.

Nasuwa się zatem uwaga, że skoro tak mało wiemy o biofilii, jest rzeczą ryzykowną zakładać, że działa ona w większej skali tak samo uszlachetniająco, jak zdaniem Wilsona działa na przyrodnika wnikającego w tajniki życia. Z tym ostatnim zdaniem uogólniającym osobiste odczucia autora nie zgodziłoby się zapewne wielu badaczy i obserwatorów współczesnej kultury naukowej, zaniepokojonych zjawiskiem wręcz odwrotnym: zanikiem współodczuwania z badanym obiektem ożywionym w miarę jego poznawczej redukcji do procesów fizykochemicznych. Być może Wilson ma rację, że rozum naukowy sam z siebie nie jest nekrofiliczny, ale z tego jeszcze nie wynika, że pobudza on bezwarunkowo biofilie, ani że taki instynkt w ogóle istnieje.

Każę nam w to powątpiewać nie tylko obserwacja na ogół bezwzględного stosunku człowieka do innych stworzeń i braku troski o krajobraz, ale również dotychczasowa wiedza z zakresu socjobiologii. Na podstawie bardziej szczegółowych, głównie teoretycznych analiz kategorii zachowań – wstępnie wyodrębnionych na tradycyjnej podstawie – socjobiologowie z Wilsonem na czele odrzucają koncepcję sumarycznych instynktów odpowiadających tym kategoriom. Postulowane przez etologów wielkie instynkty, np. agresji lub kooperacji, socjobiologowie uważają za zbitki pojęciowe heurystyczne wtedy, gdy nie są jeszcze bliżej znane mechanizmy przyczynowe zachowań określonych tymi pojęciami. Użyte w tradycyjnym lub luźnym znaczeniu pojęcie instynktu może zasugerować błędne wyjaśnienie badanego typu zachowań, podsuwając obraz jednorodnej organicznej determinanty tych zachowań. Będąc nastawionym sceptycznie jako biolog profesjonalista wobec koncepcji zakładających działanie w naturze ludzkiej ogólnych przemożnych instynktów, Wilson jako reformator stosunków panujących w biosferze zdaje się postulować biofilie w znaczeniu przypominającym instynkt życia u Freuda. Tylko bowiem wtedy, gdy miłość życia uznamy za siłę powściągającą egoizm plemienny i gatunkowy człowieka w podobny sposób, jak religia powściąga egoizm jednostek, możemy na gruncie socjobiologii rozwiązać „paradoks ludzkiej egzystencji” – nacecho-

⁵² Tamże, s. 126-140.

wanej dążeniem do emancypacji, ekspansji, osobistej wolności i zarazem koniecznością pozostawania pod patronatem (stewardship) natury⁵³. Stary ten dylemat prymatu rozumu bądź woli Wilson chciałby poprawnie rozwiązać nie wychodząc z „ognistego koła dyscyplin”⁵⁴ na chwiejny grunt filozoficznych uzasadnień. Wszakże regres na pozycje spekulatywnego intuicjonizmu lub nawet instynktywizmu aksjologicznego – wzbronione przez obowiązującą radykalnego scjentyście zasadę intersubiektywnej sprawdzalności – jest ceną, którą przychodzi zapłacić Wilsonowi za wydostanie się z pułapki zastawionej przez neodarwinowski aparat pojęciowy i antyteleologiczne reguły interpretacji zjawisk biologicznych. Nawet najbardziej liberalna, ale na gruncie obecnego stanu wiedzy zasadna wykładnia takich kategorii, jak: adaptacja, dobór naturalny, jednostka doboru, nie pozwala w pełni oprzeć wyboru docelowego modelu autoewolucji na procesach przyrodniczych. Jeżeli nawet działa u ludzi nie znany jeszcze instynkt ochrony całego gatunku lub biosfery w warunkach wyraźnego już zagrożenia, to trudno sądzić, by sprzyjał on jednocześnie ochronie jednostek i biosfery poza jakimś minimum, na które świadomie nigdy nie wyrazilibyśmy zgody. Dlatego też Wilson wprowadza do natury ludzkiej również instynkty przeciwdziałające przekroczeniu krytycznego poziomu zagrożenia gatunku w wyniku walki wewnątrz- i międzygatunkowej. Są to, jak pamiętamy, miłość prawdy i miłość życia, sprowadzające się w biologicznym sensie prawdopodobnie do preferencji stabilnych cech otoczenia, do których szczęśliwie przystosowaliśmy się w toku filogenezy.

Jak można sądzić, obserwując zmaganie się omawianego autora z problemem znalezienia efektywnego kryterium wyboru przyszłych wartości przewodnich spośród głęboko genetycznie zakodowanych intuicji moralnych, biofilia najlepiej odpowiada temu zapotrzebowaniu. Stanowi ona bowiem w jego przekonaniu motywację na tyle silną i powszechną, by uzupełniona wiedzą skłonić ludzi do obrania kulturowej alternatywy wiążącej dalekowzroczny biologiczny interes jednostki z dobrobytem gatunku i ochroną biosfery.

4. Nowa, pogłębiona etyka, oparta na biofilii, altruizmie miękkim i dążeniu do prawdy, korygowana w miarę postępu możliwie wszechstronnej wiedzy o konsekwencjach poszczególnych wyborów, zdaniem Wilsona teoretycznie przewyższa realizmem, humanizmem, wartością adaptatywną i stopniem emancypacji systemy etyczne odwołujące się do wartości absolutnych. Praktycznie natomiast natrafia na poważną przeszkodę: „Istoty ludzkie lepiej funkcjonują, jeśli dają się oszukiwać własnym genom, żywiąc przekonanie, że istnieje bezinteresowna, obiektywna moralność nadbudowana ponad ludźmi, której wszyscy winni być posłuszni”⁵⁵. Znajdujemy się zatem wciąż w paradok-

⁵³ Tamże, s. 140.

⁵⁴ Tamże, s. 81.

⁵⁵ M. Ruse, E. O. Wilson, *Moral Philosophy as Applied Science*, „Philosophy” 1986, vol. 61, nr 236, s. 179.

salnej sytuacji: skuteczna ochrona i rozwój biologicznego i duchowego kapitału naszego gatunku oraz ocalenie biosfery możliwe są tylko za pomocą bezkompromisowej nauki, która przez objaśnianie źródeł i ukrytych celów naszych najszlachetniejszych poczuc moralnych niszczy lub osłabia ich pierwotną siłę więziotwórczą, uświadamiając jednocześnie konieczność zachowania tej siły. Potrafiły ją pielęgnować tradycyjne mitologie, czy potrafi to „nowa etyka”?

W miarę uświadamiania sobie złożoności problemu, twierdząca odpowiedź Wilsona na to pytanie, nacechowana jest coraz mniejszą pewnością. Jednocześnie coraz większego znaczenia nabiera w jego koncepcji ewolucji kulturowej rola humanistyki w sensie obejmującym tradycyjną filozofię i teologię. Nie znaczy to, że Wilson odwołał swoje poglądy o naturze religii lub transcendentnej etyki. Ich wartość poznawcza jest – jak twierdzi – w najlepszym wypadku nierozstrzygalna, ale wartość socjotechniczna okazuje się niezaprzeczalną: „Uczeni nie po to dokonują odkryć, aby osiąść wiedzę (*to know*), ale gromadzą wiedzę po to, aby odkrywać. To odwrócenie zadań jest czymś więcej niż tylko cechą różnicującą; jest sednem sprawy. Humanisci są szamanami inteligentnego plemienia, mędrkami, którzy przekazują folklor, rytuały i święte teksty”⁵⁶.

Razem z autorem odeszliśmy zatem dość daleko od przekonania Monoda, że etyka poznania obiektywnego „mogłaby nas sama poprowadzić do socjalizmu”⁵⁷ i już tylko krok nas dzieli od rezygnacji z roszczenia rozumu naukowego do monopolu na racjonalność, emancypację, nakierowanie na prawdę i inne właściwości „prawdziwie uczłowieczające” instynktowne motywacje. Krok ten z łatwością można zrobić po zakwestionowaniu kilku dodatkowych tez towarzyszących głównym hipotezom socjobiologicznym (do których tutaj się nie ustosunkowuję). Przede wszystkim wzbudza wątpliwości sugestia zaliczenia do wspólnej kategorii zachowaniowej tak różnych zjawisk życia społecznego ludzi, jak wielkie religie uniwersalne, pierwotne rytuały, świeckie ideologie i powierzchowne naśladownictwo tych trzech pierwszych form zaangażowania – motywowane nie wiarą, lecz modą, nudą, lękiem itp. Po wtóre, nawet po wyłączeniu (na podstawie podanych w cz. I niniejszej pracy kryteriów religii w rozszerzonym przez Wilsona znaczeniu) zachowań, którym brak atrybutów szczerzej wiary w istnienie odwiecznego ponadludzkiego porządku, wątpliwości budzi identyfikacja biologicznego podłoża zachowań, które pod te kryteria podpadają. Jak pamiętamy, autor uważa, że zachowania te są przede wszystkim lub nawet wyłącznie przedłużeniem trybalizmu. Jak się jednak zdaje, socjobiologia nie wyklucza, że mogą one stanowić swoisty wyraz innych jeszcze wrodzonych potrzeb lub dążeń realizujących się inaczej niż poprzez

⁵⁶ Wilson, *Biophilia*, s. 58.

⁵⁷ Monod, *Le Hasard...*, s. 194.

egoizm grupowy. Czy na przykład nie mogłaby do nich należeć biofilia? Po trzeci, socjobiologia nie wyklucza również wyzwolenia się religii na pewnym poziomie (analogicznie do założonego przez Wilsona wyzwolenia się rozumu naukowego) spod bardziej archaicznych imperatywów. Po czwarte wreszcie, wypracowane systemy religijne, etyczne i filozoficzne nie są pozbawione racjonalnego uzasadnienia. Krytykując je jako przestarzałe, Wilson używa dziwnej kategorii *unaided intuition* (zdana na siebie intuicja) w celu wskazania źródeł lub ugruntowania krytykowanych ideologii. Jedno z dwojga: albo krytyka ta odnosi się tylko do pewnych form metafizycznego lub etycznego intuicjonizmu, albo zakłada bardzo zawężone rozumienie racjonalności. W tym drugim wypadku, który ma miejsce u Wilsona, materializm scjentystyczny przed zarzutem nieracjonalności też się nie obroni⁵⁸. A jego obrona jako mitologii odnosi się równie dobrze do przynajmniej niektórych teorii religijnych i filozoficznych. Ich wyznawcy także mogą powołać się na intuicyjne poczucie prawdziwości aktów poznawczych, emancypację, przynajmniej w teorii, zasad moralnych spod reguły maksymalizacji osobistego zysku genetycznego (Chrystusowe przykazanie miłowania wrogów!) oraz na korzyści praktyczne, łącznie z biologicznymi – tak przeszłe, jak i przyszłe.

V

1. Od czasów Tertuliana nie brak sugestii, że konflikt między rozumem a wiarą jest koniecznością psychologiczną. Na jakąś tego rodzaju konieczność powołują się zarówno Wilson, jak i niektórzy moralizujący przeciwnicy socjobiologii – różnie przy tym rozumiejąc źródła tego konfliktu i wyciągając różne wnioski praktyczne.

Zdaniem Wilsona, sama budowa naszego mózgu w określony sposób kształtuje i antagonizuje myślenie mityczno-religijne i racjonalne. Odbiciem m. in. tego faktu jest pogłębiające się „schizofreniczne” rozdarcie najbardziej oświeconych społeczeństw między wrodzoną potrzebą przeżywania ślepej wiary a autokatalitycznym rozwojem krytycyzmu naukowego, który taką wiarę niszczy.

Inaczej niż Feyerabend⁵⁹, dla którego ten stan rzeczy jest przejawem zdrowego pluralizmu poznawczego, ojciec socjobiologii uważa go za schorzenie spowodowane pęknięciem ludzkiego umysłu na raczej biologicznie wątłą

⁵⁸ Argument ten wysunęli R. L. Simon, S. L. Zegura, *Sociobiology and Morality*, „Social Research” 1979, vol. 46, nr 4, s. 766–786. Por. również R. Trigg, *The Shaping of Man*, B. Blackwell, Oxford 1982.

⁵⁹ P. K. Feyerabend, *Against Method*, New Left Books, London 1975.

część racjonalną i wywierającą nań ciągły napór część para- lub irracjonalną, filogenetycznie starszą i silniej zdeterminowaną genetycznie. Zmaganie się między tymi częściami opisuje za pomocą szeregu luźno sformułowanych reguł psychologicznych dotyczących wzajemnego oddziaływania racjonalnych kalkulacji, uczuć oraz opcji ról i struktur społecznych⁶⁰. W wyniku zestawienia tych reguł wyłania się przed nami rozłączna alternatywa: albo umysł nasz osiąga spontanicznie jedność na gruncie religii kosztem racjonalnego myślenia, albo zawiera „dużej inteligencji” kosztem autentyczności wierzeń religijnych.

Nie czując się na siłach dyskutować neurofizjologicznych przesłanek tego wniosku, jedynie zasygnalizuję swoją wątpliwość, czy jest on na ich gruncie dostatecznie uzasadniony, czy podzielana przez Wilsona dość powszechna opinia o upadku wielkich religii tradycyjnych jest empirycznie dostatecznie potwierdzona i czy jeśli tak, to upadek ten następuje właśnie na skutek postępu nauki? Jeśli nuta wątpliwości w tych pytaniach jest słuszna, to teza o destrukcyjnym wpływie – przez sam fakt ich udzielenia – naukowych wyjaśnień zjawisk społecznych (lub nawet biologicznych) na przeżycia i wartości związane z interpretacjami pozanaukowymi tych zjawisk, nie przedstawia się przekonująco.

2. Innego natomiast zdania jest Tadeusz Bielicki. Uważa on, że samo ogłoszenie wyników socjobiologii oraz badań nad genetycznymi podstawami inteligencji podkopuje wiarę w istnienie takich „wyższych wartości życia ludzkiego”, bez których we własnych oczach upadamy do statusu zwierząt. Tymi wartościami są: prawdziwy altruizm (samocelowa dobroć), duma z przymiotów ciała i ducha (zwłaszcza z intelektu), nadzieja na nieśmiertelność, poczucie udziału przez sam fakt swego życia w spełnianiu Ważnej Misji.

W rezultacie zdania sobie sprawy z biologicznych funkcji i mechanizmów generujących poczucie samoistnego charakteru powyższych wartości – twierdzi Bielicki – chcąc nie chcąc widzimy się w roli samooszukujących się marionetek, nieuleczalnych egoistów, reprodukujących się bez sensu. Przestrzega więc on przed nadmiernym zafascynowaniem nauką, zwłaszcza taką jak socjobiologia, której oddziaływanie na naszą psychę jest tym bardziej destrukcyjne, im bardziej jest ona wiarygodna. Reperkusje utraty pewnych iluzji niezbędnych do akceptacji samego siebie oraz do podjęcia wysiłku okiełznania swej zwierzęcej natury, mogą być tak niebezpieczne, że być może warto „zastąpić tzw. światopogląd naukowy całkiem innym paradygmatem”⁶¹. Zauważmy, że jeśli nawet socjobiologia nie głosi tak znacznej genetycznej kontroli ludzkich zachowań społecznych, jak w cytowanej pracy sądzi Bielicki, nie zmienia to istoty poruszonego przez niego problemu polegającego na tym, że przekonanie

⁶⁰ Wilson, *O naturze ludzkiej*, s. 29–33, 101–103, 226, 240.

⁶¹ T. Bielicki, „Światopogląd naukowy” i naczelne wartości ludzkiego życia: harmonia czy dysonans? [w:] S. Nowak (red.), *Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych*, PWN, Warszawa 1984, s. 214.

o ontycznej czystości najszlachetniejszych motywów własnych i cudzych zostanie utracone. Jak bowiem rozstrzygnąć, od którego momentu w naszych zachowaniach nie działa już komponent genetyczny i tym samym nie podpada ono pod teoremat socjobiologii. Sądzę, że nie zniekształcę myśli Bielickiego odczytując ją następująco: biologiczne nauki o człowieku wmontowują jeszcze jednego kartezjańskiego demona („egoistyczne geny”) w ludzką moralność, intelekt i wolę⁶². Światopogląd naukowy, w którym utwierdzamy się obserwując sukcesy nauki, krok za krokiem pozbawia człowieka tych atrybutów, rozpuszczając je w rozlicznych uwarunkowaniach. Potrzebny jest światopogląd, który przywróciłby zachwianą równowagę między nauką a sensotwórczymi czynnikami w naszej kulturze. Bielicki nie precyzuje, jaki to ma być światopogląd, tzn. w jaki sposób harmonia w naszym życiu duchowym ma być przywrócona: przez zahamowanie rozwoju nauki, czy też przez bardziej energiczną i wiarygodną reakcję na jej wyzwanie ze strony światopoglądów alternatywnych?

Podobnie jak Wilson, Bielicki upatruje w ludzkiej psychologii źródło konfliktu między wiedzą a wiarą i podobnie jak autor *Sociobiology* powołuje się na wymagania biologicznej adaptacji wskazując na sposób złagodzenia tego konfliktu. Natomiast w przeciwieństwie do amerykańskiego, polski biolog sądzi, że „prometejski duch nauki” zasługuje na znacznie mniejsze zaufanie: po przekroczeniu pewnej granicy z wyzwoliciela przekształca się w niszczącego ludzką tożsamość demona.

Odnosząc się z rezerwą do tezy obu autorów o organicznym podłożu konfliktu między nauką a wiarą i analizą ludzkiego życia a poczuciem jego sensu, chciałabym zwrócić uwagę na możliwe kulturowe uwarunkowanie zjawiska, które tak sugestywnie opisuje Bielicki.

3. Dla zaciekawionego postępowaniem biologii czytelnika, który rozpoczął lekturę *Sociobiology* od pierwszego rozdziału i doszedł do ostatniego, nie omijając środka, reakcja większości uczonych i filozofów na tę książkę jest zdumiewająco niezyczliwa i stanowi jakiegoś *signum temporis*. Jak mało bowiem poświęcono uwagi nakreślonym tam poznawczym perspektywom socjobiologii człowieka, jak wiele odprawiono nad nią egzorcyzmów! Jest rzeczą zupełnie oczywistą, że będąc interdyscyplinarną nauką *in statu nascendi* socjobiologia zasługuje na większość zarzutów dotyczących metodologicznej prowizorki i niezadowolającego potwierdzenia empirycznego. Nie wydaje mi się jednak, aby była naukowo niedopuszczalna jako obiecujący szkic eksplanacyjny. Bardzo często za takim wnioskiem wieńczącym drobiazgową,

⁶² Porównaniem niniejszym nawiązuję do eseju L. Kołakowskiego, *Epistemologiczny sens etiologii wiedzy*, [w:] *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, „Aneks”, Londyn 1984, s. 44, któremu zawdzięczam inspirację w analizie epistemologicznych aspektów socjobiologii. Tego samego porównania użyła Z. Piątek charakteryzując koncepcję „samolubnego genu” Dawkinsa. Zob. Piątek, *Aspekty antropocentryzmu*, s. 106.

ale za to pełną terminologicznych nieporozumień i zniekształceń intencji autora krytyką, kryją się motywy pozapoznawcze. Sprowadzić je można do odrzucenia rozmaitych filozoficznych elementów materializmu scjentyistycznego, które Wilson uzasadnia odwołując się do socjobiologii. Jak pamiętamy, sukcesy tej nauki w wyjaśnianiu ludzkich zachowań społecznych mają jego zdaniem przyczynić się do ostatecznego zwycięstwa – przynajmniej w teorii – monizmu materialistycznego i metanaukowego scjentyizmu. Jest wiele powodów, dla których perspektywa umocnienia się tego światopoglądu nie budzi zachwytu. Znalazły one swój wyraz w licznych pracach atakujących sam projekt powołania nauki podejmującej próby wyjaśniania ludzkich zachowań społecznych na podstawie zasad neodarwinowskiej biologii. Zasady te bowiem są tak skonstruowane, że prowadzą, zdaniem krytyków, do nieuchronnej zoomorfizacji człowieka tym groźniejszej, im bardziej nietrywialne okażą się wyniki badań socjobiologicznych. Większość krytyków uważa zresztą, że wyniki te muszą być trywialne albo z powodów faktycznych (jedyne ograniczenia, jakie nakłada biologia na przebieg socjalizacji zdrowych osobników *Homo sapiens*, wynikają z ich anatomii i fizjologii)⁶³, albo z powodów metodologicznych (aparatus teoretyczny biologii współczesnej jest zbyt prymitywny, by uchwycić bardziej subtelne związki między ewolucją biologiczną a kulturową)⁶⁴. Tak czy owak socjobiologia człowieka jest na gruncie tradycyjnie zorientowanego piśmiennictwa albo niemożliwa, albo przedwczesna, albo szkodliwa, zatem najlepiej jej zaniechać. *A l'Homme, sa loi; à la bête, la sienne*⁶⁵.

Żaden z tych argumentów nie wydaje mi się przekonujący. Pierwszy nacechowany jest agnostycyzmem coraz trudniejszym do uzasadnienia w świetle postępów etologii i genetyki człowieka, drugi nie bierze pod uwagę nowych możliwości, jakie otwiera przed biologią zastosowanie nauk cybernetycznych, trzeci natomiast opiera się na pewnych wątpliwych założeniach psychologicznych i tradycji filozoficznej, która uległa lub ulega przewyciężeniu pod wpływem rozwoju naukowej wiedzy o człowieku oraz metodologicznej refleksji nad nauką. W pewnym zakresie są to te same założenia i ta sama tradycja, na które Wilson się powołuje podnosząc przyrodoznawczy punkt widzenia na

⁶³ M. Harris, *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, Random House, New York 1979, rozdz. V.

⁶⁴ Członkowie powstałej w 1975 r. organizacji pod nazwą Sociobiology Study Group of Science for the People mającej na celu zwalczanie socjobiologii człowieka twierdzą, że aparatus pojęciowa tej nauki jest nie tylko zbyt prymitywna, ale również nacechowana nieodłącznymi uprzedzeniami natury klasowej, rasowej, politycznej. Ich zdaniem w pełni obiektywna nauka o naturze ludzkiej w ogóle nie jest możliwa. Por. liczne artykuły członków tej grupy w „The Sociobiology Debate”.

⁶⁵ P. P. Grasse, *Darwinisme, fascisme, gauchisme, même combat*, [w:] Y. Christen, *Le dossier Darwin*, Editions Copernic, Paris 1982, s. 190.

życie ludzkie do rangi ideologii nadrzędnej lub nawet jedynej, którą można potraktować serio. Właśnie w obawie, że tak stać się może, krytycy odrzucili nie tylko nadbudowaną nad hipotezami socjobiologicznymi doktrynę filozoficzno-społeczną Wilsona⁶⁶, ale również program badań profesjonalnych genetycznego podłoża cech ludzkich, będących źródłem problemów społecznie drażliwych. Innymi słowy, żywią oni przekonanie, że wyniki tych badań rzeczywiście wywołują przewrót światopoglądowy w kierunku przewidywanym przez Wilsona, ale raczej z opłakanymi niż dobroczynnymi skutkami.

Jak starałam się to wykazać w poprzednich rozdziałach, ewentualne sukcesy socjobiologii w wyjaśnieniu ludzkich struktur i procesów społecznych nie implikują ani teoretycznie, ani praktycznie uwiądu religii i filozofii *sui generis* jako pełnowartościowych form orientacji człowieka w świecie.

Nie sądzę również, aby środkiem zaradczym na nienadążanie kultury moralnej, politycznej i filozoficznej za postępem nauki było hamowanie tego postępu. Antynaukowa opcja, która dochodzi do głosu w dyskusji nad naukami biologicznymi o człowieku nawiązuje, jak się zdaje, między innymi do następujących przekonań (przesądów?) filozoficznych.

Pierwszym z nich jest wywodząca się XIX-wiecznego scjentyzmu teza, że fizykalistyczny model nauki jest wynikiem wewnętrznej logiki rozwoju wiedzy obiektywnej. Materializm filozoficzny natomiast jest metodologicznym warunkiem oraz psychologicznym skutkiem ekspansji tego modelu.

Drugą przesąd wywieść można z kartezjańskiej filozofii organizmu, na gruncie której poznawcza redukcja procesów życiowych do fizykalnych oznacza ich ontyczną degradację, jak również implikuje nasz utylitarny i amoralny stosunek do przyrody. Natomiast „prawdziwe” człowieczeństwo zaczyna się na tym poziomie, na którym ustaje determinacja przyrodnicza.

Trzecią przesłanką byłby dogmat o proweniencji egzystencjalistycznej głoszący, że autentyczne przeżycie wiary, miłości, altruizmu wyklucza się z naukową samowiedzą, zarówno z punktu widzenia metodologicznego, jak i psychologicznego. Mówiąc inaczej, metody naukowe badania tych przeżyć nie dość że nie uchwytują ich cech swoistych, to jeszcze oddziałują na nie destrukcyjnie. Na przykład naukowa analiza wiary niszczy zdolność przeżycia religijnego, a ujęcie miłości w kategorie biochemiczne ujmuje wiele z jej wzniosłości.

Mam wrażenie, że pierwsze z tych przekonań skłoniło Wilsona do uznania materializmu za jedyną filozofię, która nie stawia nauce obskurantycznych ograniczeń, a przeciwnie, zachęca do ekspansjonizmu. Natomiast jeden z elementów trzeciego stanowiska legł u podstaw tezy tego autora o narastającym konflikcie między nauką a wiarą. Z drugiej strony koniunkcja

⁶⁶ Por. E. Mickiewicz-Olczyk, *O socjobiologicznym naturalizmie E. O. Wilsona*, „Kultura i Społeczeństwo” 1986, t. XXX, nr 3, s. 165–186.

powyższych stanowisk filozoficznych stała się źródłem protestu przeciw wkraczaniu socjobiologii w ostatnie sfery ludzkiego życia zastrzeżone dla duszy, rozumianej jako poziom ucłowieczenia, całkowicie niezależny od biologii gatunku *Homo sapiens*.

Za wcześnie jest jeszcze, aby odpowiedzieć na pytanie, czy dokładniejsza wiedza o budowie mózgu i działaniu umysłu ludzkiego, o udziale predyspozycji genetycznych w przebiegu socjalizacji, źródłach i roli innowacji kulturowych, zwłaszcza ideałów normatywnych – doprowadzi do rewizji tych stanowisk. Wydaje się to bardzo prawdopodobne. Socjobiologia w dużym stopniu rehabilituje naturę ludzką ukazując biologiczne źródła nie tylko zła, ale i dobra, które człowiek czyni, a także podkreślając udział woli⁶⁷ w dokonywaniu wyborów postępowania przez jednostki w sytuacji presji wywieranej na nie przez zastaną tradycję kulturową i predyspozycje genetyczne. Jest zatem w tym obrazie miejsce (niezależnie od tego, co sądzą sami socjobiologowie) na kantowską motywację moralną, której genotyp danej osoby (podobnie jak kulturowe uwarunkowanie) może mniej lub bardziej sprzyjać, ale nie pozbawiać autonomicznego znaczenia. Fakt, że motywacja ta posiada biologiczny nośnik, który współtworzy i w ten sposób „zanieczyszcza” empiryczne akty altruizmu, oddania ideałom, nie odbiera jeszcze jej samoistnego charakteru.

Podobnie realizm biologiczny w planowaniu ludzkiej przyszłości, o który Wilson słusznie apeluje w celu uniknięcia w miarę możliwości ignorancji i woluntaryzmu dawnych utopii, nie wyklucza jeszcze pewnej swobody wyboru normatywnego modelu człowieczeństwa. Wilsona nie opuszcza nadzieja, że wyboru tego będzie można dokonać na podstawie empirycznej, mianowicie odwołując się do zgody powszechnej, możliwej do uzyskania dzięki wspólnej gatunkowi ludzkiemu wrodzonej deontologii oraz podatności w pewnym stopniu na argumentację racjonalną. Warunkiem wykorzystania tych możliwości jest wszakże wzbudzenie wiary w moralną słuszność proponowanego wyboru. Służące temu celowi uzasadnienie danej propozycji w kategoriach nie tylko pragmatycznych, ale i czysto moralnych oraz aksjologicznych, jest zatem warunkiem uzyskania empirycznego consensusu, do którego można by się odwołać w podejmowaniu konkretnych decyzji. Rola filozofów i teologów w formułowaniu ideałów normatywnych na dodatkowej podstawie, niewyprowadzalnej z genetycznych i środowiskowych uwarunkowań postulatu przeżycia naszego gatunku w dobrym stanie biologicznym, nie sprowadza się do inżynierii społecznej, lecz polega na twórczej propozycji (odkryciu filozofi-

⁶⁷ Zamieszczona w *O naturze ludzkiej* polemika Wilsona z koncepcją jaźni jako materialnego lub duchowego homunkulusa połączona z dość zagadkową tezą, że paradoks wolnej woli i determinizmu jest „redukowalny do empirycznego problemu fizyki i biologii” (s. 111) zrozumiana została jako negacja atrybutu wolnej woli u człowieka. W następnych pracach Wilson broni następującej koniunkcji: 1) wolna wola jest atrybutem ludzkiego mózgu, 2) działanie wolnej woli podlega prawidłowościom uchwytym metodami właściwymi naukom przyrodniczym.

cznym) kryteriów życia godnego człowieka i upominaniu się o respektowanie tych kryteriów w sytuacji konfliktu interesów.

Argument, że socjobiologia pozwala zachować wiarę w wyższe pobudki ludzkiego działania, nie przekona tych, którzy obawiają się jej nadużyć, wskazując, że w aktualnych warunkach społecznych i politycznych nauka ta służy szczególnie dobrze pobudkom niższym: należy zatem ją zwalczać wszelkimi dostępnymi sposobami⁶⁸.

Stanowisko to nie wydaje mi się słuszne z kilku powodów. Mieszając kryteria poznawcze i pozapoznawcze przyczyniło się walenie do zafalszowania obrazu socjologii jako dyscypliny naukowej. To właśnie spowodowało, że dyskusja nad jej ewentualnymi społecznymi reperkusjami była na ogół mało wartościowa. Chociaż o tradycyjnych i potencjalnych uwikłaniach ideologicznych socjologii opinia publiczna niewątpliwie powinna być powiadomiona, to należy jej się przede wszystkim informacja o stanie badań i perspektywach poznawczych ocenionych z punktu widzenia standardów dopuszczalności naukowych teorii w biologii⁶⁹. Szczególna odpowiedzialność uczonych, o której tyle się mówi, polega moim zdaniem właśnie na udzielaniu tych informacji. Od tego bowiem również zależy, jakie faktyczne procesy społeczne zostaną uruchomione przez postęp nauki.

⁶⁸ W wywiadzie udzielonym „Harvard Gazette” wybitny genetyk R. Lewontin powiedział: „Wszelkie badanie genetycznej kontroli ludzkich zachowań musi prowadzić do pseudonauki, która nieuchronnie będzie nadużyta”. Cyt. za N. W a d e, *Sociobiology: Troubled Birth for New Discipline*, „The Sociobiology Debate”, s. 330.

⁶⁹ Istnieje wiele prac, w których podjęto rzeczową krytykę rozmaitych koncepcji socjologicznych oraz ich filozoficznych implikacji. Za jedną z najlepszych uważam książkę: F. v o n Schilcher, N. Tennant, *Philosophy, Evolution and Human Nature*, Routledge and Kegan Paul, London-Boston 1984.