

JUSTYNA HERDA

RICHARDA DAWKINSA KONCEPCJA  
UNIWERSALNEGO DARWINIZMU  
A PRÓBY NATURALISTYCZNEGO  
WYJAŚNIANIA KULTURY

WSTĘP

Wraz z szybkim rozwojem nauk przyrodniczych, opracowywaniem coraz bardziej skutecznych i precyzyjnych metod badawczych kolejne fragmenty świata i środowiska życia człowieka są z powodzeniem poznawane przy zastosowaniu metod naukowych. Powstaje pokusa, aby już teraz stwierdzić, że wszystko da się wyjaśnić na gruncie naukowym. Wielu badaczy i uczonych usiłuje sprowadzać ludzkie zachowanie, zdolności mentalne, a nawet wybory moralne do poziomu biologicznego<sup>1</sup>, a dokładniej – genetycznego ukonstytuowania człowieka<sup>2</sup>. Takie redukcjonistyczne ujęcia pojawiają się na przykład w ramach psychologii ewolucyjnej. Jest to stosunkowo nowa dziedzina o charakterze interdyscyplinarnym, wyrastająca z wiary w uniwersalny charakter darwinizmu. Niektórzy twierdzą, że taka hybryda jest konieczna do zrozumienia ewolucji zarówno kultury, jak i języka oraz umysłu ludzkiego<sup>3</sup>. Inni z kolei uważają ją za pseudonaukę<sup>4</sup>.

Idea uniwersalnego charakteru darwinowskiego doboru naturalnego jest szczególnie mocno propagowana przez brytyjskiego ewolucjonistę Richarda

---

Dr JUSTYNA HERDA – adiunkt Katedry Filozofii Biologii, Wydział Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: jaherda@kul.lublin.pl

<sup>1</sup> Pomijam tu zagadnienie metodologicznego statusu biologii i ewentualnej redukcji tej dziedziny wiedzy do chemii i fizyki, jako że temat ten był już wielokrotnie poruszany i istnieje bogata literatura na ten temat.

<sup>2</sup> Gontier 2008, s. 170-180.

<sup>3</sup> Gontier 2008, s. 170-180.

<sup>4</sup> Tattersall 2001, s. 657-666.

Dawkinsa. Usiłuje on na jej gruncie formułować wyjaśnienia natury i genezy kultury.

W artykule przedstawiona zostanie idea uniwersalnego darwinizmu Dawkinsa jako podstawa dla wyjaśniania kultury na gruncie współczesnego przyrodoznawstwa. Pokazane zostaną również przykłady redukcji kultury do poziomu biologicznego. Pojawia się tu zasadnicze pytanie: czy tego typu teorie nie są w stanie dostarczyć pełnego i zadowalającego wyjaśnienia złożonego fenomenu kultury?

## 1. UNIWERSALNY DARWINIZM

Darwinizm może być rozumiany dwojako. Po pierwsze, jako skuteczna metoda nauk empirycznych. Po drugie, jako wyraz pewnej metafizyki. W pierwszym wypadku metoda ta polegałaby na zastosowaniu mechanizmów ewolucji darwinowskiej do wyjaśniania pochodzenia, natury i zmienności obiektów ze świata przyrody. Stwierdzenie natomiast, że darwinizm ma charakter uniwersalny i jest jedynym zasadnym wyjaśnieniem zarówno w obrębie świata natury, jak i kultury, pozostaje mocną tezą filozoficzną, uwarunkowaną równie mocnymi założeniami.

### 1.1. HISTORYCZNY KONTEKST KONCEPCJI UNIWERSALNEGO DARWINIZMU

Idee Dawkinsa dotyczące możliwości zastosowania darwinizmu do innych niż biologiczny aspektów ludzkiego życia nie są nowe. Pojawiały się wielokrotnie w historii. Pierwsze idee dotyczące zastosowania mechanizmów ewolucji biologicznej do innych niż biologia dziedzin pojawiły się u samego Darwina. Sugerował on, że zasada naturalnej selekcji, bazującej na dziedziczności i zmienności, może być zastosowana do wyjaśnienia ewolucji języka<sup>5</sup>. Ponadto był zwolennikiem zastosowania kategorii doboru naturalnego do wyjaśniania umysłowości człowieka<sup>6</sup>. Malthus natomiast, którego prace stały się inspiracją dla Darwina, postulował zastosowanie praw opartych na naturalnej selekcji w ekonomii. Wydaje się jednak, że za ojca idei uniwersalnego darwinizmu można uznać Thomasa H. Huxleya, który w latach 60. XIX wieku sugerował, że teoria doboru naturalnego może być zastosowana szerzej, to znaczy do wyjaśnienia rozwoju każdego indywiduum<sup>7</sup>. Pod koniec XIX wieku S. Alexander i B. Kidd<sup>8</sup> podjęli próby zastosowania

---

<sup>5</sup> Hodgson 2005, s. 899-914.

<sup>6</sup> Wilson 1998, s. 15.

<sup>7</sup> Por. Plotkin 2003, s. 69-82.

wania zasad darwinizmu do etyki. Również G. Ritchie<sup>9</sup> był zwolennikiem stosowania mechanizmu darwinowskiej selekcji do wyjaśniania genezy etyki. H. Spencer z kolei opowiadał się za powszechnym zastosowaniem idei ewolucji. Był zwolennikiem poglądu, że układ nerwowy człowieka, powstały w wyniku ewolucji drogą doboru naturalnego, jest podstawą wrodzonej intuicji moralnej. R.A. Fisher<sup>10</sup> twierdził w 1912 r., że prawo naturalnej selekcji może być stosowane w przypadku każdego zjawiska, do którego można odnieść pojęcia „stabilny” i „niestabilny”. Natomiast E.O. Wilson<sup>11</sup> opisywał relacje społeczne przy zastosowaniu kategorii darwinowskiego doboru, natomiast nauki społeczne usiłował zredukować do poziomu nauk biologicznych.

W ostatnich latach idea uniwersalnego darwinizmu stała się ponownie szczególnie modna wśród niektórych grup uczonych. Pojawiały się próby zastosowania darwinizmu do wyjaśniania ewolucji kulturowej, na przykład: R. Lewontin, H.C. Plotkin, D. Dennett oraz R. Dawkins<sup>12</sup>. D.L. Hull<sup>13</sup> wprowadził termin „ogólne procesy selekcyjne” na określenie grupy dynamicznych mechanizmów działających w konkretnych postaciach zarówno w przypadku biologicznych, jak i kulturowych zmian. Niektórzy badacze (np. R. Boyd i P. Richerson, W. Durham, C.J. Lumsden, E.O. Wilson) podejmowali próby zastosowania darwinizmu do ewolucji kulturowej przez wprowadzenie jednostek dziedziczenia kulturowego podlegających selekcji analogicznie do biologicznych genów (tzw. koewolucja biologiczno-kulturowa)<sup>14</sup>. Twierdzili oni, że idee są przedmiotem działania selekcji na poziomie kultury, która pozostaje w ścisłym związku z genetycznym ukonstytuowaniem człowieka („geny utrzymują kulturę na elastycznej smyczy”)<sup>15</sup>. Podobne podejście zaadoptował Dawkins dla wyjaśnienia genezy kultury (w tym wiary religijnej). Wpisuje się on więc w długą tradycję redukcjonistycznego postrzegania kultury ludzkiej jako przedłużenia ewolucji biologicznej. W takim ujęciu należy uznać że kultura rozwinęła się w wyniku ślepych, choć nieprzypadkowych sił ewolucji, a nie twórczej działalności człowieka. Oczywiście jest, że kultura, jako wytwór człowieka, zasadza się na ewolucji biologicznej jako koniecznej podstawie do jej zaistnienia. Wątpliwe jest jednak, czy istnieją merytoryczne powody, aby

<sup>8</sup> Hodgson 2005, s. 899-914.

<sup>9</sup> Hodgson 2005, s. 899-914.

<sup>10</sup> Podaje za: Pocklington 2001, s. 9554-9556.

<sup>11</sup> Por. Lumsden, Wilson 1983, s. 25-26.

<sup>12</sup> Dawkins 1983, s. 403-425; por. Hodgson 2005, s. 899-914.

<sup>13</sup> Nelson 2005, s. 1-36.

<sup>14</sup> Por. Lumsden, Wilson 1983, s. 60, 121; Hodgson 2005, s. 899-914; Sperber, Claidiere 2008, s. 283-292.

<sup>15</sup> Lumsden, Wilson 1983, s. 60; por. Hodgson 2005, s. 899-914.

sprowadzać fenomen kultury oraz mechanizmy odpowiedzialne za jej pojawienie się i dynamikę jedynie do poziomu darwinowskiej ewolucji.

Wszystkie dotychczasowe próby podporządkowania kulturowych i psychologicznych aspektów ludzkiego życia wyjaśnieniom darwinowskim stanowiły marginalną część działalności naukowej i nigdy nie uzyskały powszechnej akceptacji w kręgach przedstawicieli nauk społecznych. Taki stan rzeczy spowodowany był m.in. tym, że koncepcje te, będąc przejawem daleko idącego redukcjonizmu, upraszczały rzeczywistość, pozbawiając ją realnej złożoności i wieloaspektywności. Sprowadzały rzeczywistość kultury jedynie do biologicznej walki o przetrwanie. Dziś znów pojawiają się mocne głosy poparcia dla takich tez. W takiej perspektywie R. Aunger<sup>16</sup> twierdzi, że początek XXI wieku można określić jako wiek uniwersalnego darwinizmu, a Dennett<sup>17</sup> wysuwa jeszcze mocniejsze twierdzenie – że nie istnieją zjawiska, których nie można byłoby podporządkować zasadom powszechnego darwinizmu. W podobnym tonie wypowiada się J.P. Scott<sup>18</sup>, utrzymując, że zróżnicowana przeżywalność zachodzi na każdym poziomie organizacji, na którym zachodzą warunki konieczne do działania selekcji. H. Plotkin<sup>19</sup> podkreśla z kolei, że idea uniwersalnego darwinizmu może stanowić owocną próbę wyjaśnienia kultury, co więcej – może okazać się również poszukiwanym pomostem między naukami przyrodniczymi i humanistycznymi.

## 1.2. DAWKINSA KONCEPCJA UNIWERSALNEGO DARWINIZMU

Według zwolenników uniwersalnego darwinizmu w każdych warunkach, w których istnieje populacja powielających się obiektów, które produkują nieidentyczne kopie oraz zachodzi selekcja, w której wyniku nie wszystkie obiekty przeżywają, zachodzi darwinowska ewolucja (algorytmiczny charakter ewolucji)<sup>20</sup>. Geny nie są więc jedynymi obiektami, na które może oddziaływać naturalna selekcja. Według Dawkinsa<sup>21</sup> darwinizm stanowi zbyt obszerną teorię, aby zawężać ją jedynie do poziomu biologicznego.

Zasada uniwersalnego darwinizmu opiera się na zaangażowaniu trzech procesów (dziedziczności, zmienności i selekcji) bez względu na ich substrat<sup>22</sup>. Dawkins sugeruje w konsekwencji, że darwinowskie wyjaśnianie ma zastoso-

<sup>16</sup> Aunger 2000, s. 1-23.

<sup>17</sup> Podaję za: Aunger 2000, s. 1-23.

<sup>18</sup> Podaję za: Drew 1997, s. 41-50.

<sup>19</sup> Plotkin 2003, s. 69-82.

<sup>20</sup> Dawkins 1983, s. 403-425; por. Hodgson 2005, s. 899-914.

<sup>21</sup> Dawkins 1983, s. 403-425.

<sup>22</sup> Blackmore 2000, s. 11.

wanie nie tylko do systemów biologicznych, ale także do innych ewoluujących systemów otwartych, takich jak ludzka kultura<sup>23</sup>. Teoria ewolucji nie jest, według niego, teorią lokalną – ma zdecydowanie szerszy zasięg. Według Dawkinsa to właśnie w tym tkwi wyższość wyjaśniania darwinowskiego względem innych typów wyjaśniania i jest powodem dynamicznego rozwoju nauk biologicznych<sup>24</sup>.

Dawkins traktuje darwinizm jako uniwersalne prawo, które wyznacza dynamizm zjawisk, jeśli spełnione zostaną warunki konieczne (zaistnieje replikacja, dziedziczenie i zmienność). K. Popper<sup>25</sup> podkreślał jednak, że prawo nie jest zdaniem potwierdzającym zachodzenie pewnych sytuacji, ale zakazującym pojawienia się innych. Stwierdzenie zaistnienia czegoś jest jednostkowym zdaniem historycznym. Nie potwierdza więc żadnej ogólnej reguły, a jedynie dany pojedynczy przypadek. Obserwacja procesu ewolucji jest, według niego, obserwacją pojedynczego historycznego procesu. Nie ma więc szans na wykrycie ogólnego prawa przyrody.

Hodgson<sup>26</sup> podkreśla, że darwinizm sam w sobie nie może dostarczyć kompletnej eksplikacji danego zjawiska. Stanowi on jedynie ramę teoretyczną, z którą muszą być powiązane również inne rodzaje wyjaśniania. Wyjaśnianie darwinowskie nie usprawiedliwia redukcji wszelkich innych poziomów wyjaśniania do niższego (tutaj: biologicznego). Nie stanowi również alternatywy dla innych szczegółowych wyjaśnień danego zjawiska lub zdarzenia. Eksplikacja w terminach darwinowskiego doboru nie wyklucza więc, według Hodgsona, innych poziomów i rodzajów wyjaśnień ani możliwości ich współdziałania w celu dostarczenia pełnej eksplikacji danego zdarzenia lub zjawiska. Takie jednak ujęcie darwinizmu nie jest tym, które proponuje Dawkins, utrzymując, że jedynym poprawnym poziomem wyjaśniania jest wyjaśnianie naukowe. Problemy, które pod nie nie podpadają, są według niego pseudoproblemami, które nie powinny zajmować uwagi uczonych. Metoda naukowa dostarczać ma więc odpowiedzi na wszystkie pytania. Jest to rozumowanie materialistyczne i redukcjonistyczne. Wydaje się, że nauka nie jest w stanie udzielić odpowiedzi na wiele rodzajów pytań<sup>27</sup>. W wyniku zastosowania metody naukowej nie sposób rozstrzygnąć pytania o etyczny wymiar zjawiska, ani odpowiedzieć na pytanie o ostateczne racje jego zaistnienia i trwania.

---

<sup>23</sup> Dawkins 1983, s. 403-425; por. Dawkins 2007, s. 225-230; Hodgson 2005, s. 899-914.

<sup>24</sup> Dawkins 1983, s. 403-425.

<sup>25</sup> Popper 1999, s. 108-110.

<sup>26</sup> Hodgson 2005, s. 899-914.

<sup>27</sup> Zawężenie badań naukowych do tego, co zjawiskowe (podpadające pod zmysły), jest podstawową zasadą metodologiczną obowiązującą w obecnym paradygmacie naturalistycznym, co nie jest jednoznaczne z przyjęciem naturalizmu ontologicznego.

## 2. ZALEŻNOŚCI MIĘDZY GENAMI A KULTURĄ – KOEWOLUCJA GENETYCZNO-KULTUROWA

Przyjmując koncepcję uniwersalnego darwinizmu, nie sposób uniknąć pytania o zależność między biologiczną konstytucją człowieka a fenomenem kultury (teorie tzw. koewolucji genetyczno-kulturowej), a więc o możliwość i zasadność aplikacji zasady naturalnej selekcji do świata kultury. M.W. Feldman i K.N. Laland<sup>28</sup> podają, że ilościowe badania koewolucji genetyczno-kulturowej rozpoczęły się wraz z rokiem 1973, kiedy Cavalli-Sforza i Feldman stworzyli prosty dynamiczny model transmisji cech kulturowych<sup>29</sup>.

Na początku pojawia się zasadnicze pytanie o to, czym jest kultura. Trudno jest podać jedną precyzyjną definicję tego pojęcia. Za Boydem i Richersonem<sup>30</sup> możemy przyjąć, że kultura to swego rodzaju informacja, która wykazuje wpływ na zachowania i działania ludzi i którą nabywają oni od innych członków społeczeństwa poprzez nauczanie, naśladowanie oraz inne formy społecznego przekazu. Głównym elementem sporu między zwolennikami różnych podejść do zagadnienia kultury wydaje się być mechanizm przekazywania informacji między członkami społeczeństwa, a więc tzw. przekaz kulturowy.

Niektórzy twierdzą, że zjawisko przekazu kulturowego występuje nie tylko u człowieka<sup>31</sup>. Trudno jednak przypisywać złożone i świadome zachowania kulturowe gatunkom innym niż *Homo sapiens*, dlatego mamy tu na myśli jedynie kulturę w ludzkich społeczeństwach. Dziedziczenie kulturowe uznaję tu za charakterystyczną cechę człowieka. Polega na przekazywaniu informacji bez istnienia koniecznej zależności rodzice–dzieci<sup>32</sup> i umożliwia kumulowanie się doświadczeń kolejnych generacji – doświadczeń, które są przekazywane potomnym<sup>33</sup>.

Przy analizowaniu zależności między genetycznym ukonstytuowaniem człowieka a kulturą zasadnicze znaczenie ma dokonanie rozróżnienia między genotypem a fenotypem. Dystynkcja ta umożliwia analizę wpływu kultury na rozwój człowieka. Fenotyp nie jest wyłączną konsekwencją działania genów<sup>34</sup>. Efekt

---

<sup>28</sup> Feldman, Laland 1996, s. 453-457.

<sup>29</sup> Cavalli-Sforza, Feldman 1973, s. 618-637.

<sup>30</sup> Za: Sperber, Claidiere 2008, s. 283-292.

<sup>31</sup> Dawkins 1996, s. 262-263; Wilson 1998, s. 41.

<sup>32</sup> Chodzi o przekazywanie cech w procesie dziedziczenia biologicznego.

<sup>33</sup> Ayala 1998, s. 507-523.

<sup>34</sup> W przeciwieństwie do tego, co twierdzą zwolennicy genetycznego determinizmu. Można wyróżnić słaby genetyczny determinizm, gdzie twierdzi się, że ukonstytuowanie genetyczne utrzymuje ujawniające się cechy fenotypowe organizmu w pewnym określonym spektrum prawdopodobieństwa, oraz mocny genetyczny determinizm, gdzie podstawowym założeniem jest teza, że geny

takiej aktywności jest modyfikowany przez szeroko rozumiane środowisko (w tym kulturowe)<sup>35</sup>. Dawkins argumentuje, że domena kultury podlega ewolucji analogicznej do ewolucji biologicznej drogą doboru naturalnego. Powstaje pytanie, czy są to dwa, czy jeden system informacyjny. Jeśli są to dwa różne systemy, to czy wchodzi one ze sobą w interakcje? Jakie są między nimi zależności? H.R. Pulliam i C. Dunford<sup>36</sup> podkreślają, że w momencie, kiedy społeczności ludzkie nabyły zdolności do uczenia się ewolucja zachowań zaczęła przebiegać na dwóch płaszczyznach – genetycznej i kulturowej, które pozostają względem siebie niezależne, ale nie są rozłączne. W tym kontekście natura ludzka wydaje się być konstytuowana przez dwa rodzaje informacji – genetyczną i kulturową<sup>37</sup>. Można więc mówić o dwóch systemach dziedziczenia – dziedziczeniu biologicznym (endosomatycznym) oraz kulturowym (egzosomatycznym)<sup>38</sup>.

Przyjmowane są różne typy zależności między genami a kulturą. Postaramy się przybliżyć najważniejsze z nich. Według zwolenników genetycznego determinizmu<sup>39</sup> „geny utrzymują kulturę na smyczy”. Ludzkie ciała i mózgi są wytworem genów (w dużym uproszczeniu). Stanowią dla genów maszyny przetrwania. Kultura jawi się tu jako bezpośredni produkt genów, mający zwiększać ich szanse replikacji i rozprzestrzeniania. Zwolennicy radykalnej socjobiologii twierdzą, że materialne ciało jest pierwszą linią ochrony genów, kultura natomiast drugą<sup>40</sup>. W tym ujęciu geny całkowicie determinują kulturę i ludzkie zachowanie. Na drugim końcu spektrum stanowisk w tej kwestii znajduje się kulturowy determinizm. W ramach tego poglądu przyznaje się, że owszem kultura jest produktem genów, ale tylko w takim sensie, że ludzkie ciała, a w tym mózgi, będące warunkiem koniecznym pojawienia się umysłu, są produktem ewolucji biologicznej.

---

całkowicie i wyłącznie determinują pojawienie się danych cech fenotypowych. Por. Carrier, Finzer 2006, s. 267-283.

<sup>35</sup> Bowker 1995, s. 24.

<sup>36</sup> Podaję za: Bowker 1995, s. 25.

<sup>37</sup> Hefner 1998, s. 329-356.

<sup>38</sup> Ayala 1998, s. 507-523.

<sup>39</sup> Genetyczny determinizm jest konsekwencją przyjęcia stanowiska genocentryzmu, aczkolwiek nie jest jego konieczną implikacją. Jak zresztą argumentują Rosoff i Rosenberg, redukcjonizm i genocentryzm, prawidłowo rozumiane, razem stanowią silny argument przeciwko genetycznemu determinizmowi. Ponadto stwierdzają oni, że „Genetic determinism labels the morally problematical claim that some socially significant traits, traits we care about, such as sexual orientation, gender roles, violence, alcoholism, mental illness, intelligence, are largely the results of the operation of genes and not much alterable by environment, learning or other human intervention. Genetic determinism is not really a species of determinism properly so called at all. It does not assert, nor does it deny, that there are laws which together with an initial state fix either the subsequent or the prior states of any system, human or otherwise” (Rosoff, Rosenberg 2006, s. 122-135).

<sup>40</sup> Bowker 1995 s. 12.

Takie twierdzenie nie budzi żadnych kontrowersji, ukazując pośrednią zależność między interesującymi nas obiektami. W tym ujęciu funkcją kultury nie jest zwiększanie szans rozprzestrzeniania genów. Wręcz przeciwnie, dane zachowania i zwyczaje kulturowe mogą przeciwdziałać i zmniejszać szanse replikacji genów. Kulturowy system informacyjny nie jest tu determinowany przez geny, a wręcz odgrywa rolę nadrzędną, determinując potencjalne ich przetrwanie.

Bowker<sup>41</sup> wyróżnia słabą i mocną teorię koewolucji genetyczno-kulturowej. Mocna teoria wyznaczana jest tezami socjologii wczesnego Wilsona. Można tu zauważyć zasadniczo dwie odmiany. Pierwsza z nich to koncepcja zawarta w dziele *Socjologia* E.O. Wilsona. Twierdzenie, że człowiek jako istota biologiczna wyposażona w mózg jest warunkiem koniecznym pojawienia się kultury nie budzi żadnych wątpliwości. W ujęciu tym jednak rozwój kulturowy człowieka jest całkowicie zdeterminowany przez geny. Według zwolenników socjologii zarówno biologiczna struktura człowieka, jak i kultura są bezpośrednim produktem genów. Funkcją kultury pozostaje zwiększanie szansy przeżycia oraz replikacji genów. Wszelkie zachowania i podejmowane wybory moralne są genetycznie zdeterminowane. Kolejną odmianę mocnej teorii koewolucji genetyczno-kulturowej można określić jako złagodzone późniejsze poglądy Wilsona, przedstawione razem z C.J. Lumsdenem<sup>42</sup>. Podstawowym pojęciem jest tu prawo epigenetyczne. Prawo to zakłada, że istnieją genetycznie uwarunkowane preferencje dotyczące podejmowania kulturowych wyborów<sup>43</sup>. Epigeneza jest dla Wilsona i Lumsdena<sup>44</sup> sumą interakcji między genami i środowiskiem, czego wynikiem są konkretne cechy natury ludzkiej. Kultura nie stanowi już tutaj jedynie systemu ochronnego dla genów. Przejawiający się jednak w obu tych ujęciach determinizm uniemożliwia zastosowanie kategorii wolności i prawdy do rozważań nad kulturą ludzką i jej genezą (np. problem wolnej twórczości ludzkiej przejawiającej się w dziedzinie sztuki lub nauki).

Słaba teoria koewolucji genetyczno-kulturowej nie zakłada całkowitej odrębności genów i kultury. Geny wciąż stanowią pośrednią przyczynę kultury, która jednakże jawi się jako proces autonomiczny. Bowker<sup>45</sup> podkreśla, że słabe teorie koewolucji postulują istnienie dwóch równorzędnych systemów informacyjnych, połączonych poprzez centralny system nerwowy człowieka oraz wspólnie konstytuujących ludzką naturę. Twierdzi się tu, że rozwój kultury może skutkować

---

<sup>41</sup> Bowker 1995, s. 35-36.

<sup>42</sup> Lumsden, Wilson 1983; por. Bowker 1995, s. 47-48.

<sup>43</sup> Por. Lopreato 1990, s. 187-212.

<sup>44</sup> Lumsden, Wilson 1983, s. 70-71.

<sup>45</sup> Bowker 1995, s. 67.

zwiększeniem prawdopodobieństwa replikacji genów albo wręcz przeciwnie efektem może być mniejsza szansa ich powielania. Ewolucja kulturowa odbywa się według jej właściwych kryteriów przystosowania. Dawkins określa siebie jako zwolennika słabej teorii koewolucji genetyczno-kulturowej. W jego ujęciu kulturowe *przeżycie najstosowniejszego* dotyczy memów<sup>46</sup>. „Mem ma swoje własne drogi replikacji i swoje efekty fenotypowe, nie ma więc powodu, by wiązać sukcesy memów z sukcesami genów”<sup>47</sup>. Bowker<sup>48</sup> zauważa kilka podstawowych problemów dotyczących koncepcji Dawkinsa. Po pierwsze, istnieje poważna trudność w sprecyzowaniu pojęcia *kulturowego dostosowania*. Nie wiadomo, co sprawia, że dany mem jest dostosowany tak, aby przeżyć i wytworzyć swoje kopie. Nie wiadomo więc, co określa przystosowawczą wartość memu, jeśli nie jest nią zwiększanie prawdopodobieństwa replikacji genów.

Zasadniczą częścią kultury ludzkiej są wierzenia religijne i religia. Wilson stwierdza, że „skłonność do wierzeń religijnych jest najbardziej skomplikowaną i potężną siłą ludzkiego umysłu i zgodnie z wszelkim prawdopodobieństwem stanowi niezbywalną część natury ludzkiej”<sup>49</sup>. Nie sposób więc pominąć tych aspektów kultury. Wspomnę o nich jedynie bardzo ogólnie, gdyż złożoność obu zjawisk domaga się odrębnego potraktowania. Według Wilsona wiara religijna i religia (jako część kultury) pełni rolę ochronną dla genów. Dawkins<sup>50</sup> z kolei traktuje wiarę religijną w sposób szczególny. Określa ją na kilka różnych sposobów, zawsze jednak pozostając w nurcie materialistycznym i redukcjonistycznym. Twierdzi, że wiara religijna może być potraktowana na gruncie naukowym jako wirus umysłu. Można też określić ją jako mem lub zespół memów, których rola polega na wytwarzaniu swoich własnych kopii i rozprzestrzenianiu drogą darwinowskiej selekcji. Takie określenie będzie mieściło się w ramach propagowanej przez niego nowej dyscypliny zwanej memetyką, której głównym celem wydaje się wyjaśnienie wszystkich aspektów kultury ludzkiej przez odniesienie do koncepcji uniwersalnego darwinizmu, a więc w duchu redukcji fenomenu kultury do sfery podpadającej pod badania prowadzone w ramach nauk przyrodniczych. W koncepcjach Dawkinsa można dostrzec inspiracje socjobiologiczne, aczkolwiek jego konkluzje odbiegają znacznie od wniosków Wilsona<sup>51</sup>. W obu

---

<sup>46</sup> „Mem” jest terminem wprowadzonym przez Dawkinsa na oznaczenie replikatora kulturowego podlegającego darwinowskiej selekcji (analogicznie do genu). Dawkins 1996, s. 266.

<sup>47</sup> Dawkins 2003, s. 147.

<sup>48</sup> Bowker 1995, s. 71-72.

<sup>49</sup> Wilson 1998, s. 182.

<sup>50</sup> Dawkins 2007, s. 225-286.

<sup>51</sup> Sam Dawkins przyznaje się do swoich socjobiologicznych korzeni. Zob. Dawkins 1981, s. 556-573.

jednak przypadkach wiara religijna (jak i pozostałe aspekty kultury ludzkiej) daje się wyjaśnić w ramach paradygmatu naturalistycznego. Nie ma potrzeby przywoływania żadnych elementów pozaprzyrodniczych. Wiara religijna może też, zdaniem Dawkinsa, stanowić produkt uboczny biologicznej ewolucji człowieka, a więc zbędny element, który przypadkowo pojawił się w czasie przemian ewolucyjnych. Wilsonowskie reguły epigenetyczne wyrażają z kolei ideę, że mózg ludzki jest genetycznie ukierunkowany na zachowania religijne, które mają stanowić ochronę genów.

W związku z dyskusją na temat koewolucji genetyczno–kulturowej warto przytoczyć następującą wypowiedź Dawkinsa: „W moim odczuciu główna wartość teorii memów polega nie tyle na wyjaśnianiu zjawisk ludzkiej kultury, ile na pogłębianiu naszej percepcji genetycznego doboru naturalnego. I tylko z tego względu ośmielam się zabierać głos w tej sprawie, nie znam bowiem dostatecznie dobrze literatury dotyczącej ludzkiej kultury, by autorytatywnie wypowiadać się na jej temat”<sup>52</sup>. Wypowiedź ta brzmi szczególnie kontrowersyjnie w świetle twierdzeń Dawkinsa postulujących rozszerzenie teorii doboru naturalnego na inne dziedziny poza biologią (w tym kulturę) oraz w świetle jego wypowiedzi na temat wiary religijnej i religii, gdzie czuje się on kompetentny, aby zabierać głos, krytykując dotychczasowy stan badań w dziedzinie teologii i filozofii religii.

R.W. Burhoe<sup>53</sup> sugeruje, że geny i kultura stanowią dwa odrębne organizmy, które żyją w symbiozie konstytuując *Homo sapiens*. Dokładniej rzecz ujmując, symbioza zachodzi między biologiczną konstytucją człowieka a systemem społeczno-kulturowym. Te dwa elementy tworzą supraorganizm, który podlega działaniu naturalnej selekcji. Nie można tu mówić o gatunku ludzkim, ale o symbiotycznej wspólnoty. Podstawą tej hipotezy jest współdziałanie zarówno informacji genetycznej, jak i kulturowej w tworzeniu natury ludzkiej. Ujęcie takie ma daleko idące konsekwencje. Okazuje się bowiem, że w ramach ewolucyjnie zdeterminowanego systemu dochodzi do emergencji<sup>54</sup> wolności<sup>55</sup>. Determinizm i wolność nie jawią się tu jako dwie przeciwstawne kategorie, ale dwie strony tego samego złożonego zjawiska.

---

<sup>52</sup> Dawkins 2003, s. 149.

<sup>53</sup> Podaję za: Hefner 1998, s. 329-356.

<sup>54</sup> Emergencję rozumiem tu jako wyłonienie się jakości (poziomu wyższego), która jest nieredukowalna do podłoża (poziomu niższego), z którego się wyłania. Poziom niższy jest konieczny, ale nie jest wystraczający do wyjaśnienia pojawienia się poziomu wyższego.

<sup>55</sup> Hefner 1998, s. 329-356.

## ZAKOŃCZENIE

U podstaw wyjaśniania ewolucji kulturowej w terminach darwinizmu stoją dwa podstawowe założenia. Po pierwsze, ewolucja ma charakter algorytmiczny. Po drugie, replikator jest jednostką działania selekcji. Jeśli przyjmie się istnienie memu jako kulturowego replikatora, to wtedy nieunikniony wydaje się wniosek o ewolucji kultury zgodnie z prawami darwinizmu. Wciąż jednak toczą się dyskusje na temat realności istnienia memów. Poza tym nie dla wszystkich oczywiste jest stwierdzenie, że gen jest poziomem działania darwinowskiego doboru naturalnego. Niektórzy badacze twierdzą ponadto, że zasady lamarkizmu lepiej odzwierciedlają faktyczny dynamizm kultury niż prawa darwinowskie<sup>56</sup>. Kwestia natury i zmienności zjawisk kulturowych nie jest rozstrzygnięta. Należy szczegółowo przeanalizować argumenty i stanowiska w tej sprawie w świetle posiadanej wiedzy i wyników badań empirycznych.

Kultura jest złożoną i wieloaspektową domeną egzystencji ludzkiej. Nie można więc oczekiwać tu prostych i jednoznacznych rozwiązań, niebiorących pod uwagę wszystkich jej aspektów. Jak podkreśla J. Życiński, „istotne treści kulturowe naszego gatunku transcendują poza biologię [...]”<sup>57</sup>. Jan Paweł II określił związki człowieka z kulturą w przesłaniu do UNESCO z dnia 2 czerwca 1980 r.: „Człowiek, który w widzialnym świecie jest jedynym ontycznym podmiotem kultury, jest też jedynym właściwym jej przedmiotem i celem. Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem”<sup>58</sup>. Papież podkreśla również współistnienie ciągłości fizycznej wraz z nieciągłością ontologiczną w ramach ewolucyjnego wyjaśniania świata, co wskazuje na niepełność wyjaśnień redukcjonistycznych.

Nie ma powodu twierdzić, że kultura ludzka pozbawiona jest uwarunkowań genetycznych. Problemem pozostaje rozstrzygnięcie, czy poziom genetyczny jest jedynym wyjaśnieniem jej pochodzenia. Trudno mówić o prawdzie i wolności, jeśli przyjmie się, że kultura jest prostą ekstrapolacją genetycznego ukonstytuowania człowieka.

Gdyby ograniczyć twierdzenia zwolenników zależności kulturowo-biologicznej do tezy, że ludzka kultura (w tym też wiara religijna) jest uwarunkowana genetycznie, to otrzymuje się banalny pogląd, co do którego nikt dziś już nie ma wątpliwości (przy odpowiedniej interpretacji terminu „uwarunkowana”). Tego

---

<sup>56</sup> Kronfeldner 2007, s. 493-512.

<sup>57</sup> Życiński 2002, s. 183.

<sup>58</sup> Podaję za: Słomka 2004, s. 105.

typu relacje są jednak niewystarczające dla zwolenników naturalistycznych i redukcjonistycznych teorii kultury. Przyjmują oni mocniejszą tezę, że kulturę nie tylko można, ale i należy całkowicie zredukować do determinant biologicznych, negując tym samym możliwość istnienia rzeczywistości nadnaturalnej czy poza-przyrodniczej, a także stawiając pod znakiem zapytania pewne cechy charakterystyczne dla bycia osobą ludzką. Taki pogląd oparty jest na mocnych założeniach filozoficznych i nie da się go obronić na gruncie nauk przyrodniczych, wbrew twierdzeniom jej zwolenników.

### BIBLIOGRAFIA

- A u n g e r R. (2003): Introduction, [w:] R.A. A u n g e r (ed.), *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, Oxford: Oxford University Press, s. 1-23.
- A y a l a F.J. (1998): Biology precedes, culture transcends: an evolutionist's view of human nature, „*Zygon. Journal of Religion and Science*” 33(4), 507-523.
- B l a c k m o r e S. (2000): *The Meme Machine*, New York: Oxford University Press.
- B o w k e r J. (1995): *Is God a Virus? Genes, Culture and Religion*, London: The Society for Promoting Christian Knowledge.
- C a r r i e r M., F i n z e r P. (2006): Explanatory loops and the limits of genetic reductionism, „*International Studies in the Philosophy of Science*” 20(3), 267-283.
- C a v a l l i - S f o r z a L.L., F e l d m a n M.W. (1973): Cultural versus biological inheritance: phenotypic transmission from parent to children. (A theory of the effect of parental phenotypes on children's phenotype), „*The American Journal of Human Genetics*” 25(6), 618-637.
- D a w k i n s R. (1981): In defence of selfish genes, „*Philosophy*” 56(218), 556-573.
- D a w k i n s R. (1983): *Universal Darwinism*, [w:] D.S. B e n d a l l (ed.), *Evolution from Molecules to Man*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 403-425.
- D a w k i n s R. (1996): *Samolubny gen*, tł. M. Skoneczny, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- D a w k i n s R. (2003): *Fenotyp rozszerzony. Dalekosieźny gen*, tł. J. Gliwicz. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- D a w k i n s R. (2007): *Bóg urojony*, tł. P.J. Szwajcer, Warszawa: Wydawnictwo CiS.
- D r e w A.P. (1997): Genes and human behavior: the emerging paradigm, „*Zygon. Journal of Religion and Science*” 32(1), 41-50.
- F e l d m a n M.W., L a l a n d K.N. (1996): Gene-culture coevolutionary theory, „*Trends in Ecology and Evolution*” 11(11): 453-457.
- G o n t i e r N. (2008): Genes, brains, and language: an epistemological examination of how genes can underlie human cognitive behavior, „*Review of General Psychology*” 12(2), 170-180.
- H o d g s o n G.M. (2005): Generalizing darwinism to social evolution: some early attempts, „*Journal of Economic Issue*” 39(4), 899-914.
- K r o n f e l d n e r W.E. (2007): Is cultural evolution Lamarckian?, „*Biology and Philosophy*” 22, 493-512.
- L o p r e a t o J. (1990): From social evolutionism to biocultural evolution, „*Sociological Forum*” 5(2), 187-212.

- Lumsden C.J., Wilson E.O. (1983): *Promethean Fire. Reflections on the Origin of Mind*, Cambridge MA, London: Harvard University Press.
- Nelson R.R. (2005): Evolutionary theories of cultural change: an empirical perspective, s. 1-36. [http://etss.net/files/Nelson\\_Cultural\\_Change.pdf](http://etss.net/files/Nelson_Cultural_Change.pdf) (01.03.2008).
- Plotkin H. (2003): Culture and psychological mechanisms, [w:] R.A. Aunger (ed.), *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, Oxford: Oxford University Press, 69-82.
- Pocklington R. (2001): Memes and the cultural viruses, [w:] *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, s. 9554-9556.
- Popper K. (1999): *Nędza historycyzmu*, red. S. Amsterdamski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rosoff P.M., Rosenberg A. (2006): How Darwinian reductionism refutes genetic determinism, „*Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*” 37, 122-135.
- Słomka M. (2004): *Ewolucjonizm chrześcijański. O pochodzeniu człowieka*, Lublin: Wydawnictwo Gaudium.
- Sperber D., Claidiere N. (2008): Defining and explaining culture (comments on Richerson and Boyd, Not by genes alone), „*Biology and Philosophy*” 23, 283-292.
- Tattersall I. (2001): Evolution, genes, and behavior, „*Zygon. Journal of Religion and Science*” 34(6), 657-666.
- Wilson E.O. (1998): *O naturze ludzkiej*, tł. B. Szacka, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Życiński J. (2002): *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin: TN KUL.

RICHARD DAWKINS' CONCEPT OF UNIVERSAL DARWINISM  
AND NATURALISTIC ATTEMPTS TO EXPLAIN CULTURE

S u m m a r y

The idea of universal Darwinism is not new. It can be traced already in the K. Darwin's works. Today, it comes back to life with a vengeance, especially through the publication of the British evolutionist Richard Dawkins. In the opinion of supporters of universal Darwinism, in all conditions where there is a population of multiplying objects that do not produce identical copies, and there is a selection, by which not all objects survive, there is a Darwinian evolution. The algorithmic character of evolution becomes the basis for justifying the application of Darwinian mechanisms to explain the phenomenon of human culture.

In the article the concept of universal Darwinism altogether with its historical context is presented. The idea becomes the basis to provide naturalistic theories of culture and its evolution namely weak and strong theory of gene-culture coevolution. Some critical analysis of presented concepts is also submitted.

*Summarised Justyna Herda*

**Słowa kluczowe:** uniwersalny darwinizm, dobór naturalny, kultura, gen, mem, Richard Dawkins.

**Key words:** universal Darwinism, natural selection, culture, gen, mem, Richard Dawkins.

**Information about Author:** JUSTYNA HERDA, Ph.D. — Department of the Philosophy of Biology, Faculty of Philosophy at the John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: jaherda@kul.lublin.pl