

DARIUSZ KRIEGER

## SOCJOBIOLOGICZNA KONCEPCJA RELIGII

Apologeci światopoglądu określanego jako naukowy wskazują często biologię jako naukę o szczególnej doniosłości, największej progresywności z punktu widzenia wzbogacenia "naukowej" wizji świata<sup>1</sup>. Dzieje się tak na skutek ogromnego rozwoju jednej z dziedzin, mianowicie biologii molekularnej, która zajmuje się genetycznym, czyli najniższym stopniem ustrukturywania żywych organizmów. Rozwój biologii głęboko przeobraził darwinowski schemat ewolucyjny, przyjmowany bez zastrzeżeń jako dogmat naukowego widzenia świata. Pobudziło to refleksję nad światopoglądową rolą darwinizmu oraz nad podstawami tej teorii<sup>2</sup>. Niekiedy upatruje się w biologii możliwość przezwyciężenia współczesnego kryzysu wartości<sup>3</sup>. W ostatnich latach duże zainteresowanie wzbudza socjobiologia jako dyscyplina opierająca się na najnowszych osiągnięciach biologii molekularnej oraz konstruująca szeroką syntezę o walorach światopoglądowych. Recepcja socjobiologii nie jest jednoznaczna. Odrzuca ją na przykład marksizm, który spotkał się z krytyką na gruncie tej teorii. W artykule poświęconym socjobiologii Wilsona A. Urbanek<sup>4</sup> pisze:

"Marksizm – powiada Wilson – jest socjobiologią bez biologii [czyli jest aprioryczną, czysto kulturową teorią człowieka i społeczeństwa – przyp. D. K.]. [...] Natomiast mocne i zdrowe podstawy ma [...] religia i naukowy materializm (przeciwstawiany marksizmowi i reprezentowany w danym przypadku przez socjobiologię)".

Jest niezmiernie interesujące, w jaki sposób w teorii – jak podejrzewamy – naturalistycznej religia może mieć "mocne i zdrowe podstawy". Podjęliśmy w związku z tym trud prześledzenia myśli Edwarda O. Wilsona na podstawie jego książki pt. *O naturze*

---

<sup>1</sup> Zob. R. S. K a r p i ń s k a. *Światopogląd i "obraz rzeczywistości biologicznej"*. "Człowiek i Światopogląd" 1986 nr 7/8 (246-247) s. 25-32.

<sup>2</sup> Zob. szereg artykułów w: tamże 1983 nr 3 (206).

<sup>3</sup> Zob. J. M a ć c z u k. *Kryzys wartości – próba opisu w kategoriach biologicznych*. Tamże nr 11 (214) s. 126-131.

<sup>4</sup> *Między egoizmem, altruizmem i agresją: Spór o socjobiologię*. W: *Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych*. Pod red. S. Nowaka. Warszawa 1984 s. 184 n.

ludzkiej<sup>5</sup>. W istotnych – z filozoficznego punktu widzenia – momentach jego teoria przejmując znane i nienowe poglądy z zakresu socjologii religii, a także odwołuje się do określonych stanowisk epistemologicznych i ontologicznych. Interpretując w ten sposób socjobiologię, wskażemy, do jakich rozstrzygnięć filozoficznych trzeba się odwoływać, aby w ogóle uznać socjobiologiczny punkt widzenia. Ujawniając filozoficzne tło socjobiologii, nie pragniemy przesądzać jej znaczenia, a jedynie wskazać dyskusyjność pewnych presupozycji.

Zainspirowała nas myśl, iż w świetle teorii socjobiologicznej "religia ma się dobrze". To prowokuje pytania stanowiące oś naszych badań. Po pierwsze: czym jest religia na gruncie socjobiologii Wilsona? Po drugie zaś: jaką koncepcję natury ludzkiej proponuje nam socjobiologia, czy mieści się w niej problem naturalnej religijności człowieka oraz jak jest ten problem rozwiązany? Inaczej mówiąc, interesują nas w socjobiologii Wilsona dwa zagadnienia: problem naturalnych podstaw religii (tzn. możliwości pojęcia jej jako element porządku "naturalnego") oraz rozstrzygnięcie, czy koncepcja natury ludzkiej wyjaśnia inklinację do zachowań lub też postaw religijnych, czy są one składnikiem repertuaru prawdziwie ludzkich zachowań, i to składnikiem niezbywalnym.

Istotą socjobiologii jest pogląd o powszechnym zdeterminowaniu zjawisk kulturowych przez czynniki genetyczne w procesie ewolucyjnego doboru naturalnego. Jest on wyrazem ekstrapolacji wyników badań nad zwierzętami (etologii) i teorii z zakresu biologii molekularnej na całość rzeczywistości zachowań społecznych, także ludzkich. Ma to umożliwić włączenie humanistyki w obręb rzetelnej analizy naukowej, stojącej na gruncie ontologicznego i epistemologicznego monizmu. Twórca socjobiologii, Edward O. Wilson<sup>6</sup>, określił ją jako "systematyczne studium nad biologicznymi podstawami wszelkich zachowań społecznych". Początkowo socjobiologia zajmowała się życiem społecznym zwierząt, stopniowo rozszerzając przedmiot (zakres) badań, obejmując nim w końcu człowieka. Jest ona jedną z postaci współczesnego neodarwinizmu. Mieści się w nurcie myślenia wychodzącego od akceptacji biologicznego ewolucjonizmu, sięgającym zasadniczo Charlesa Darwina.

Zasługą Karola Darwina było wykazanie faktu występowania zmienności gatunków oraz zbudowanie hipotezy wyjaśniającej ten fakt. W przyrodzie nieustannie obserwujemy konfrontację gatunków ze środowiskiem naturalnym (np. drzewo nie jest w stanie wyrosnąć na skalistym podłożu) oraz wzajemną konfrontację gatunków (choćby rywalizacja roślin uprawnych i chwastów w ogrodzie). Darwin uważał, iż w przyrodzie następuje selekcja, zwana doбором naturalnym. Ewentualne zmiany, mutacje gatunków nie następują ze względu na stymulujący "z góry" rozwój cel (proces życia na Ziemi nie

---

<sup>5</sup> Tł. z ang. B. Szacka. Warszawa 1988 (s. 55 nn. – informacje bio- i bibliograficzne o autorze).

<sup>6</sup> *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, Mass. 1975 s. 4 – tłumaczenie autora artykułu.

zmierza do zrealizowania jakiejś doskonałej "formy" życia), ale ze względu na próbę przystosowania się do zmieniających się warunków środowiskowych. Gatunek, któremu nie uda się przystosować, jest skazany na zagładę. Inny angielski zoolog – Alfred Russel Wallace – nazwał to "walką o byt". Poszczególne gatunki konkurują wzajemnie na arenie naturalnego środowiska i jest zupełnie zrozumiałe, że któryś wygrywa, a inny zostaje wyeliminowany. Ch. Darwin w słynnej książce *The Descent of Man*<sup>7</sup> odniósł powyższą teorię także do człowieka, uważając, że jako jeden z gatunków biologicznych podlega tym samym regułom biologicznej gry.

Darwinizm zyskał nowy wymiar dzięki rozwojowi genetyki. Biologia molekularna zaproponowała zupełnie nowe schematy wyjaśniania doboru naturalnego<sup>8</sup>. Dany osobnik – "taki, jaki jest", ze swymi predyspozycjami, umiejętnościami, wyglądem i "sposobem bycia" – jest reprezentantem określonego kodu genetycznego. O ewolucji decydują zatem reguły dziedziczenia kodu, mutacji w jego strukturze oraz z drugiej strony tradycyjnie pojmowana selekcja naturalna, zderzenie osobnika i całego gatunku ze środowiskiem. Dla socjobiologii fundamentalne znaczenie ma definicja kryterium doboru naturalnego zaproponowana przez Sewalla Wrighta. Jest nim dobro indywiduum, definiowane jako ekspansja jego genotypu w populacji<sup>9</sup>. Oznacza to, że podmiotem działania jest określony osobnik osiągający swoje "własne cele", które jednak ostatecznie sprowadzają się do jednego, jedynego "prawdziwego" celu, jaki pojawia się w teorii biologicznej ewolucji, mianowicie ekspansji określonego genotypu. Socjobiologia posługuje się teorią tzw. doboru krewniaczego (*kin selection*), pochodzącą od Jamesa Haldane'a, a ściślej (bo matematycznie) opracowaną przez Williama Hamiltona. Teoria ta próbuje wyjaśnić zachowania altruistyczne zwierząt w świetle wspomnianej koncepcji doboru naturalnego. Odtąd selekcja darwinowska przestaje być tylko "walką". Dostrzega tu się i próbuje wyjaśnić zachowania interpretowane jako altruistyczne. Ma to kolosalne znaczenie dla ewentualnego rozszerzenia tych teorii na człowieka. W oczywisty bowiem sposób człowiek nie mieścił się w darwinowskim schemacie walki. Ów altruizm zwierząt okazuje się "wyrachowanym" egoizmem genów. Na przykład niedokarmianie przez pszczoły braci oraz troskliwa opieka nad siostrami jest rezultatem... stopnia pokrewieństwa. Pszczoła–robotnica jest bliższą krewną swojej siostry niż swego brata–trutnia (wynika to ze sposobu rozmnażania się pszczoł). Oczywiście nie twierdzi się, że zwierzęta przeprowadzają rachunek genetycznego podobieństwa, gdy obierają strategię działania. Wykazuje się statystycznie (a także obserwacyjnie, np. badania Triversa i Kare'a na mrówkach), że genotyp nie kryjący w sobie dy-

---

<sup>7</sup> *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. London 1871 – wyd. pol. *O pochodzeniu człowieka i doborze płciowym*. 1874, 1929 i dalsze.

<sup>8</sup> Zob. A. H o f f m a n. *Wokół ewolucji*. Warszawa 1983 s. 7.

<sup>9</sup> Tamże s. 15.

rektywy pomocy krewnym musiał przegrać w konkurencji z zakodowanym genetycznie krewniaczym altruizmem. Bardzo pomocna dla socjologii okazała się Triversa teoria altruizmu zwrotnego (*reciprocal altruism*). Można ją krótko scharakteryzować tak: jeśli pomoc czy współpraca z innym osobnikiem ma szansę być odwzajemniona lub wiąże się z uniknięciem istotnych zagrożeń, to jest zrozumiałe, iż dobór naturalny będzie faworyzował genotypy determinujące skłonność do tego typu zachowań altruistycznych. Tu także altruizm jest maską egoizmu. Zaplecze dla socjologii dopełnione jest przez teorię strategii ewolucyjnie stałej (*evolutionary stable strategy*), którą zaproponowali Price i J. M. Smith. Chodzi tu o określenie strategii postępowania gwarantującej generalny sukces osobnikom danego gatunku przestrzegającym tej strategii. Jeśli zaś któryś chciałby zachować się inaczej, niż przewidują to reguły wspomnianej strategii, to w rezultacie z całą pewnością przegra. Teoria ta ma swoje źródła w etologii. Czerpie z zadziwiających przykładów zachowań zwierząt, opisywanych zwłaszcza w książkach Konrada Lorenza i Roberta Triversa, np. "walk" zwierząt, w których nie dochodzi do starcia, lecz zwycięstwo zostaje niejako "uzgodnione"; bezpośrednią walkę zastąpił rytuał.

Wypada wspomnieć o tradycji, na którą powołuje się sam Wilson. Jest to tradycja traktowania moralności jako instynktu. "Mózg jest siedzibą wrodzonych hamulców i motywacji, które nieświadomie przyjmowane w sposób istotny wpływają na przesłanki naszej etyki" – pisze Wilson<sup>10</sup>. Tradycję tę otwiera Charles Darwin<sup>11</sup>, który uważał, że uznanie umysłowości człowieka za wyjątek obaliłoby możliwość stosowania teorii ewolucji (doboru naturalnego) do człowieka. Dalej Wilson wymienia H. Spencera, J. Deweya i współcześnie A. Flewa i K. Lorenza. Jest to tradycja traktowania poznania i myśli jako produktów ewolucji ustrukturuwanego mózgu.

Socjologia ma być ambitną, szeroką syntezą tego, co o człowieku i kulturze mówi się w biologii. W szczególności miałyby łączyć podejście etologii, ekologii i genetyki<sup>12</sup>. Proponuje tzw. makroskopowe badanie kultury w perspektywie wymienionych dyscyplin. Kultura widziana makroskopowo z perspektywy biologii (a więc neodarwinizmu) jawi się funkcjonalnie przyporządkowana strukturom będącym przedmiotem zainteresowania biologii, w szczególności molekularnej. Dlatego punktem ciężkości socjologii Wilsona jest ustalenie związków pomiędzy owymi strukturami a przejawami zachowań społecznych oraz ewentualnie zbadanie możliwości sprzężenia zwrotnego, tzn. reorganizacji tych struktur w rezultacie określonego zachowania. Innymi słowy – socjologia próbuje określić miejsce i rolę kultury w schemacie biologicznego ewolucjonizmu. Jest to więc próba "wtopienia" kultury w proces natural-

---

<sup>10</sup> *O naturze ludzkiej* s. 31.

<sup>11</sup> Jw.

<sup>12</sup> Wilson. *O naturze ludzkiej* s. 44.

nego doboru, co otworzy możliwość rozszerzenia wspomnianego schematu na całość rzeczywistości. Socjobiologia nie ma się stać jakąś filozofią człowieka. Nie można – twierdzi Wilson – sprowadzić ludzkiego zachowania do praw biologii (wyłącznie). Potencjalna treść nauk społecznych jest dalece bogatsza. Niemniej w biologii tkwi klucz do ludzkiej natury i nie wolno ignorować jej praw, aby nie popaść w jałowy aprioryzm. Z tego powodu "utożsamienie metody redukcyjnej z pomniejszeniem człowieka jest całkowicie błędne"<sup>13</sup>.

Roger Trigg zauważa, że jeśli kultura jest kategorią nieredukowalną, czyli może być rozumiana tylko w swych własnych terminach, jeśli pozostaje niezależna od kategorii innych dyscyplin, to w rezultacie dochodzimy do wszechogarniającego relatywizmu. Ostateczna prawda o człowieku będzie kreowana w sposób dowolny, zależnie od kręgu kulturowego, w którym powstaje. Ostatecznie także kategorie naszego myślenia można potraktować jako kulturowo zdeterminowane. Myślenie i prawda o człowieku są wówczas produktem określonego społeczeństwa. Aby zatem nasze przekonania nie były jedynie tego typu ekspresją, konieczna jest "redukcja" kultury do czynników pozakulturowych. Trigg uważa, że socjobiologia jest właśnie propozycją tego typu redukcji, przy czym status socjobiologii jest nie "lepszy" od statusu na przykład socjologii wiedzy; teoria socjobiologiczna nie może mieć powszechnej aplikowalności ze względu na nierozstrzygalność problemu, czy sama nie jest kulturowo zdeterminowana<sup>14</sup>.

Wydaje się, że możliwe są dwie drogi "redukcji" kultury. Pierwsza droga – zmierza nią także socjobiologia – to szukanie podstaw kultury w naukach szczegółowych, które byłyby "ogólniejsze" od nauk społecznych (podobnie jak chemia jest "ogólniejsza" od biologii). Taka *sensu stricto* redukcja mieściłaby się w pozytywistycznym schemacie poznania naukowego. Nazwijmy to redukcją "w dół" w odróżnieniu od (jak się wydaje) możliwej redukcji "w górę". Byłaby to druga droga szukająca podstaw kultury w ogólniejszej teorii filozoficznej. Ukazywałaby ona ostatecznie uwarunkowania kultury, zwłaszcza ontyczne. Filozofia, do której chcielibyśmy się w ten sposób odwołać, umiałaby oczywiście być autonomiczna czy wręcz niezależna od nauk szczegółowych i opierać się na doświadczeniach ludzkich.

Zasadniczą tezą przewijającą się przez badania porównawcze Wilsona jest brak jakiegoś zasadniczego, jakościowego zróżnicowania między tym, co ludzkie, a zwierzętami. Człowiek jako indywiduum oraz kultura, będąca wytworem człowieka, są jedynie dalece bardziej skomplikowane, bogatsze w rozmaite fenomeny, sposoby zachowań, których zwierzęta nie wytworzyły. Analiza tych fenomenów ma jednak pokazać, że ich

<sup>13</sup> Tamże s. 41.

<sup>14</sup> R. T r i g g. *The Sociobiological View of Man. W: Objectivity and Cultural Divergence*. Ed. S. C. Brown. Cambridge 1984. Royal Institute of Philosophy Lecture. Ser. 17.

celem jest to, co stanowi ostateczny cel wszelkich zachowań w przyrodzie: *fitness* i kryjąca się w głębi struktura kodu genetycznego z jego ekspansywną naturą.

"To, co jest specyficznie najbardziej ludzkie, to święte rytuały" – pisze autor *O naturze ludzkiej*<sup>15</sup>. Dlatego "religie są największym wyzwaniem dla socjologii i dają jej najbardziej podniecającą okazję do rozwinięcia się w prawdziwie oryginalną dyscyplinę teoretyczną"<sup>16</sup>. Rozważania Wilsona nad religiami nie dają jasnego pojęcia, czym jest w swej istocie religia. "Nauka może wyjaśnić religię, lecz nie może zmniejszyć znaczenia tego, co stanowi jej substancję"<sup>17</sup>. Akceptując istniejące "naukowe" ujęcia tej problematyki, proponuje zastosować podejście socjologiczne. Ma to umożliwić zrozumienie podstaw religii (religijności). Tym samym teoria Wilsona wkroczyła w obszar interesujący filozofów religii.

Nasz autor pisze, że zachowania religijne "stanowią [...] jeden z powszechników społecznego zachowania się i [...] przybierają łatwo rozpoznawalną postać"<sup>18</sup>. W istocie rzecz wydaje się bardziej skomplikowana. Wydzielenie zachowań religijnych wiąże się z trudnościami o charakterze metodologicznym (szczególnie jaskrawo widać je w badaniach etnograficznych nad "ludami pierwotnymi" czy w ogóle kulturowo obcymi, gdzie mamy do czynienia z szeregiem problemów interpretacji zachowań czy form życia społecznego) oraz z przyjęciem określonego rozumienia "religii" czy "zachowań religijnych". Wobec tego wydaje się, że Wilson dysponuje takim rozumieniem, i to na tyle precyzyjnym (albo szerokim), iż łatwo może wydzielić sferę zachowań religijnych. Nie prezentuje *explicite* definicji, ale odwołuje się do francuskiej szkoły socjologicznej. W szczególności wspomina Emila Durkheima, a za nim pogląd, że religia jest istotą społeczeństwa, praktyki religijne zaś spełniają rolę uświęcenia grupy<sup>19</sup>. Wilsona nie interesuje religia jako samoistny fenomen o jakiejś sobie właściwej strukturze, ale religia jako fakt społeczny, fakt występowania (i to w sposób powszechny) zachowań religijnych. W każdej społeczności obecne jest *sacrum*. Występuje ono pod różnymi postaciami, ale zawsze jest kulminacją, najwyższym przejawem więzi społecznych. Podążając śladami Durkheima, podkreśla podział na "święte" i "świeckie". Pisze: "Uświęcić twierdzenie czy procedurę to tyle, co zatwierdzić ich niekwestionowalność. [...] Święte jest tak odległe od świeckiego, że grzechem jest samo mówienie o nim w nieodpowiedniej sytuacji"<sup>20</sup>. Pojęcie religii Wilson wiąże z arbitralnością. Nie tylko

---

<sup>15</sup> S. 219.

<sup>16</sup> Tamże s. 215.

<sup>17</sup> Tamże s. 212 n.

<sup>18</sup> Tamże s. 209.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże s. 223.

nie sposób dyskutować słuszności prawd religijnych, ale wręcz nie wolno tego robić, automatycznie bowiem narusza się świętość tego, co "święte". Albo się wierzy, albo nie. Postawa religijna to postawa posłuszeństwa wobec autorytetu. Jaki charakter ma ten autorytet? Wilson uważa, że rolę *sacrum* spełnia każdy najwyższy autorytet w danej społeczności, w szczególności władza państwowa społeczeństw totalitarnych. Ilustruje to przekonaniem, że "pochody pierwszomajowe na placu T'ien An Men [w Pekinie – przyp. D. K.] byłyby łatwo zrozumiałe dla pospólstwa Majów, a inne ceremonie dla czcicieli skrwawionego całunu Chrystusa"<sup>21</sup>. Charakter i treść sakralna zastrzeżonego obszaru są tu więc dość dowolne.

Wilson uważa, iż tradycyjne wierzenia religijne podważyło nie upokarzające odrzucenie ich mitologii, ale wzrastająca świadomość, że w istocie są mechanizmami, które służą przetrwaniu. Religie, podobnie jak i inne ludzkie instytucje, rozwijały się tak, aby wspierać swoich wyznawców – pomagać im istnieć i działać<sup>22</sup>. Innym słowem – istotą religii jest jej społeczna funkcja. Aby ją zbadać w nowej, socjobiologicznej perspektywie, Wilson zadaje pytanie: Jaka jest zależność między korzyścią genetyczną a wierzeniami religijnymi? Pociąga ono następne pytania: Czy doktryny i postawy religijne wpływają na dystrybucję genów? Czy jest to dystrybucja korzystna? Czy istotnie postawy o charakterze religijnym zwiększają wartość przystosowawczą (*fitness*) grupy?

Wilson przekonuje, iż korzyść demograficzna jest kryterium rozwoju religii; jeśli określona religia nie pozyska wyznawców, to nie istnieje. Dlatego "religie, podobnie jak pozostałe instytucje ludzkie, ewoluują w kierunku korzystnym dla ich wyznawców"<sup>23</sup>. Wilson uważa też, iż religie "dobrze nadają się" do pełnienia roli ideologii "uświęcającej" własne działania, np. w czasie konfliktów wojennych. "Religia zdobywcy staje się mieczem, a pokonanego tarczą"<sup>24</sup>. Poglądy swe Wilson utożsamia ze stanowiskiem Maxa Webera, którego rozwiązania uznaje za walentne we współczesnej nauce. Religie, zwłaszcza prymitywne, oczekują od sił "nadnaturalnych" pomocy w osiągnięciu celów doczesnych. To zaś ma demaskować funkcjonalny, czysto naturalny charakter tych wierzeń.

Struktura wierzeń religijnych ma – zdaniem Wilsona – trzy poziomy: eklezjalny, ekologiczny i genowy. Na poziomie eklezjalnym "rozgrywa" się wybór, określenie "oblicza" religii, a zatem dobór rytuałów, konwencji, dogmatów itd. Ustanawiane są one zasadniczo przez przywódców religijnych, ale nie w sposób abstrakcyjny, lecz "ze

---

<sup>21</sup> Tamże s. 225.

<sup>22</sup> Tamże s. 29 n.

<sup>23</sup> Tamże s. 215.

<sup>24</sup> Tamże.

względu na emocjonalne oddziaływanie w aktualnych warunkach społecznych"<sup>25</sup>. Tak określona religia wkracza na arenę środowiska. Organizując (przynajmniej w pewnych aspektach) życie społeczne, determinuje społeczny "sposób bycia" wobec środowiska, wobec innych społeczeństw, czyli wobec świata. Tym samym religia nabywa nowego wymiaru: ekologicznego. Wilson pisze: "Jeżeli religie czynią swoje społeczeństwa słabymi w wojennej potrzebie, skłaniają do niszczenia środowiska, skracają długość życia lub przeszkadzają w prokreacji, skazują się na upadek bez względu na to, jak wielkie emocjonalne korzyści dają na krótką metę"<sup>26</sup>. W konsekwencji religia może stymulować rozwój, ekspansję grupy lub ją hamować. Oznacza to, iż religia może w spójny sposób wpływać na dystrybucję genów (gdy ekspansja grupy to tyle, co ekspansja genotypu).

Z socjobiologicznego punktu widzenia jest interesujące, czy obok wykrytej zależności "zstępującej" istnieje też "wstępująca", tzn. zależność wierzeń od struktury kodu genetycznego. Wilson twierdzi, że taka zależność istnieje. "Na wybory eklezjastyczne wpływa łańcuch wydarzeń, który wiedzie od genów poprzez fizjologię do ograniczonego uczenia się w trakcie poszczególnych cykli życiowych"<sup>27</sup>. Nie chodzi tu o ścisłą determinację. Oblicze religii określane jest w dużej mierze kulturowo. Są jednak podstawy – sądzi nasz autor – by wyznaczyć przynajmniej kilka zachowań religijnych głęboko determinowanych. Należą do nich: tabu kazirodztwa (i w ogóle wszelkie tabu), ksenofobia, podział przedmiotów na świeckie i święte, wścibstwo, systemy hierarchii dominacji, obdarzanie intensywnym zainteresowaniem przywódców, charyzma, istnienie przedmiotów kultu, wprowadzanie w trans. Tabu kazirodztwa – na przykład – znajduje socjobiologiczne wyjaśnienie w odkryciu, iż nieprzestrzeganie go wielokrotnie zwiększa ryzyko śmiertelności potomstwa, zaburzeń w rozwoju umysłowym i fizycznym oraz istotnie skraca długość życia ludzi poczętych w taki sposób. Płyne to z właściwości struktury kodu genetycznego (istnienie tzw. genów letalnych)<sup>28</sup>. Na przestrzeni dziejów osobniki nie przestrzegające tego tabu musiały wyginąć, a tym samym rozprzestrzeniły się geny zapewniające przestrzeganie wspomnianego tabu. Religia określa ostatecznie preferencje pewnych genotypów, te zaś stymulują kulturową recepcję wierzeń i zachowań religijnych. Religie, które potrafią sprostać wymaganiom środowiska, zostają dzięki wspomnianemu sprzężeniu wzmocnione. Utwierdza się ich rytuał oraz inne charakterystyczne rysy. W przeciwnym razie "kultura poddaje sprawu-

---

<sup>25</sup> Tamże s. 217.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże s. 218.

<sup>28</sup> Tamże s. 66 nn.



jące kontrolę geny bezlitosnemu sprawdzianowi, lecz wszystko, co może uczynić, to jedynie zastąpić jeden zestaw genów innym<sup>29</sup>.

Wilson próbuje pokazać pozytywny (np. mobilizujący, pobudzający do "korzystnego" altruizmu) wpływ wierzeń religijnych, przynoszących korzyść nie tylko społeczeństwu jako całości, ale także poszczególnym jednostkom<sup>30</sup>. Wspominaliśmy wcześniej o koncepcji altruizmu nie związanego z bezpośrednim pokrewieństwem, ale przynoszącego korzyść osobnikowi altruistycznemu dzięki np. wzajemności (*reciprocal altruism*). Religia może stymulować postawy altruistyczne nie dające bezpośrednich korzyści jednostkom poza gratyfikacją emocjonalną. Ale w ogólnym rozrachunku postawa taka (np. samopoświęcenia) może okazać się korzystna z punktu widzenia ekspansji własnego genotypu. Wprawdzie jednostka może nie zostać "uhonorowana" reprodukcją, ale jej genotyp będzie się rozpowszechniał dzięki korzyściom, jakie z jej samopoświęcenia odniosą bliźni. Socjobiologiczną prawdę Wilson odnajduje w sentencji Tertuliana: "Zasiewem Kościoła jest krew męczenników"<sup>31</sup>. Wśród wielu autorów, do których odwołuje się w tych rozważaniach Wilson, najistotniejszy wkład ma Roy A. Rappaport. W jednym ze swych artykułów wskazał on korzyści (także natury biologicznej) płynące z praktyk religijnych<sup>32</sup>. Przykłady bezpośrednich korzyści Wilson czerpie także z kart Starego Testamentu (np. Księga Liczb). Dla kontrastu wskazuje kultury czy też współczesne "pseudoreligie" (np. sekty "samorealizacyjne") nie przynoszące takich korzyści.

Czy postawa religijna jest koniecznym składnikiem ogółu zachowań człowieka? Czy nawet wówczas, gdy analiza funkcjonalna wykaże niezbędność mitologicznego zaplecza społeczeństwa ludzkiego, można mówić o człowieku jako *homo religiosus*? Nasz autor pisze: "Aby mogła działać zaślepiająca siła religijnego przywiązania, niepotrzebna jest teologia"<sup>33</sup>. Nie uważa zatem religijności za konieczny atrybut ludzkiej natury, nieodzowny składnik człowieczego zachowania. Owszem, człowiek wobec tajemnicy swojej egzystencji skłonny jest przedkładać rozwiązania religijne ponad naukowe<sup>34</sup>, co ma – według Wilsona – tłumaczyć zarówno powszechność religii, jak i jej przypuszczalną "długowieczność". Jednakże postawa religijna nie jest jedyną możliwą postawą, którą człowiek może obrać w obliczu problemów "ostatecznych". Mity religijne zawsze są – zdaniem naszego autora – samooszustwem. W istocie bowiem człowiek jako gatunek

---

<sup>29</sup> Tamże s. 218.

<sup>30</sup> Tamże s. 219 nn.

<sup>31</sup> Poruszonej tu problematyki altruizmu dotyczy cały rozdział *O naturze ludzkiej* (s. 189 nn.).

<sup>32</sup> *The Sacred in Human Evolution*. "Annual Review of Ecology and Systematics" 1971 No 2 s. 23, 44.

<sup>33</sup> *O naturze ludzkiej* s. 225.

<sup>34</sup> Tamże s. 209-211.

nie ma dokąd zmierzać. Nasz autor próbuje wyjaśnić, skąd biorą się pragnienia kreowania iluzorycznych wizji religijnych. Tkwią one źródłowo w zdeterminowanej genetycznie ludzkiej naturze jako najprostszy sposób uporania się z brakami informacyjnymi oraz metoda realizacji szeregu funkcjonalnie korzystnych (z punktu widzenia "egoizmu" genów) postaw. Droga żmudniejszą i zarazem trudniejszą, bo pozbawioną siły pociągania iluzorycznymi celami, jest forsowanie rzetelnego poznania naukowego i materialistyczno-scjentyistycznego światopoglądu. Światopogląd ten pozostaje – zdaniem Wilsona – w nieustannej kolizji z wizjami religijnymi i konsekwentnie je wypiera. Wszak pozostaje religii ostatni bastion, którego – przyznaje nasz autor – nauka nie pokona. Chodzi o problem stworzenia. W ocenie Wilsona ostatecznym kresem starcia nauka–religia jest deizm<sup>35</sup>. Ekspansja nauki kończy się bowiem niemożnością "naukowego" rozstrzygnięcia sporu o "początek rzeczy". Może ona jedynie zaferować swoisty mit odwiecznie istniejącej, ewoluującej materii<sup>36</sup>. Tak więc przynajmniej teoretycznie religia ma podstawy trwania w nieokreślenie długim czasie na skutek specyficznych skłonności ludzkiej natury oraz względnej nienaruszalności idei Boga-Stwórcy.

Wszystko to nie upoważnia nas jednak do traktowania Wilsona jako twórcy koncepcji "homo naturaliter religiosus". Nasz autor mógłby konsekwentnie przyznać rację Feuerbachowi, iż w ostatecznym rozrachunku religia jest zjawiskiem o charakterze negatywnym, choć wynika to z nieco innych powodów. Dla Wilsona najważniejszym rysem religii jest jej – według niego – nieprawdziwość. Wprawdzie wspomagała (i będzie nadal wspomagać) społeczeństwa oraz ich kultury w obliczu wyzwania warunków środowiskowych, ale nie może stać się źródłem inspiracji do wytyczenia drogi postępu dla ludzkości. Religie oparte są na naturze człowieka fundowanej przez kod genetyczny, ale ich pragmatyczne znaczenie należy uznać za doraźne, niekonieczne. Oto bowiem socjobiologia proponuje naukowy wgląd w rzeczywistą treść ludzkiej natury i otwiera w ten sposób drogę naukowej penetracji sfery wartości, wyborów dalszego rozwoju, naukowego rozstrzygania o tym, co słuszne i niesłuszne, dobre i złe. Wiedza ta płynie z poznania struktury kodu genetycznego i jego wpływu na całokształt zachowania człowieka. Nie ma zatem potrzeby opierania się na wierzeniach religijnych. Są one arbitralne i przyporządkowane spełnianej funkcji. Przed człowiekiem stoi problem braku transcendentnego celu oraz kryterium wyborów. Religia ich – zdaniem Wilsona – nie rozwiązuje, lecz omija, stwarzając iluzoryczne cele i narzucając kryteria. Nauka zaś mimo swych braków jest rzetelnym poznaniem rzeczy "tak, jak się naprawdę mają". To, co funduje w człowieku postawę religijną, ma charakter niereligijny; nie ma żadnego związku między strukturą umożliwiającą pojawienie się wierzeń religijnych a prawdziwością tych wierzeń.

---

<sup>35</sup> Tamże s. 232.

<sup>36</sup> Tamże.

Istnienie genetycznego zaplecza religii nie oznacza, że postawa religijna jest koniecznym atrybutem ludzkiej natury. Wilson po prostu uważa, iż religijność jest w perspektywie socjobiologicznej zjawiskiem zrozumiałym, ale podłoże, na którym się pojawia, nie ma charakteru religijnego, zatem fakt religijnego wyrażania pewnych skłonności jest przypadłościowy w stosunku do genetycznego fundamentu. Powiedzieć w perspektywie socjobiologii, że człowiek jest z natury religijny, oznaczałoby jedynie stwierdzenie niezbywalnej skłonności do pragmatycznego samooszukiwania się, wynikającej ze względnej stabilności struktury genetycznego kodu. (Od czasu, gdy pojawił się człowiek, do dnia dzisiejszego utrzymuje się ludzki fundament genetyczny, stanowiący podstawę jedności gatunku *homo sapiens*). Ale człowiek próbujący rzetelnie badać świat i samego siebie musi odnaleźć siebie poza religią. Uzyskuje w ten sposób zaspokojenie potrzeb płynących ze swej "natury" (mających charakter religijny). Jednocześnie fikcję religijną zastępuje mitem odwiecznej ewoluującej materii. Ale ów mit jest – według Wilsona – jedyną akceptowalną bazą rzetelnego, krytycznego poznania.

"Prawdziwy prometejski duch nauk polega na tym, by wyzwalać człowieka, dostarczając mu wiedzy i umożliwiając w pewnym stopniu panowanie nad fizycznym środowiskiem. Jednakże na innym poziomie, w nowej epoce, doprowadzi on do zbudowania mitologii materializmu scjentyistycznego, kierującej się samokorygującymi zasadami metody naukowej, apelującej w sposób precyzyjny i rozmyślnie wzruszający do najgłębszych potrzeb natury ludzkiej, której siła brać się będzie ze ślepej nadziei, że podróż, w jaką właśnie wyruszamy, okaże się dłuższa i lepsza od tej dopiero zakończonej"<sup>37</sup>.

Funkcjonalna definicja religii, do której skłania się Wilson, pojawia się na tle materialistyczno-scjentyistycznym, czyli na tle monizmu ontologicznego i poznawczego, co z góry przekreśla możliwość innego niż naturalistyczne jej rozumienia. Wypada zatem zwrócić uwagę na fakt, iż zmiana kontekstu ontologicznego może pozwolić na sformułowanie istotowej definicji religii, ujmującej jej swoistość, sformułowanej na bazie dostępnego nam doświadczenia, przednaukowego rozpoznania podstawowych rysów ludzkiej egzystencji w kontekście świata realnie istniejącego. Postawa religijna jest wówczas wyrazem odniesienia człowieka transcendującego całokształt swych działań i uwarunkowań oraz odczytującego jednocześnie swą bytowość jako kruchą (przygodną) do adekwatnego "partnera", jakim jest Boskie "Ty". Kontekst ten umożliwia określenie międzyosobowej relacji religijnej jako rzeczywistej więzi ontologicznej i dzięki temu formułowana tu definicja religii wskazuje na momenty konstytutywne, istotowe oraz apeluje do elementarnego doświadczenia kondycji ludzkiej<sup>38</sup>. Dla naszego autora decydujący jest wymóg naukowości, co pozwala arbitralnie odmawiać postawie religijnej głębszego, ontologicznego sensu.

<sup>37</sup> Tamże s. 249.

<sup>38</sup> Zob. Z. J. Z d y b i c k a. *Człowiek i religia*. Lublin 1977 s. 283-318.

Wilson niejednokrotnie prezentuje swoje stanowisko jako wyraz światopoglądu materialistyczno-scjentystycznego (a więc naukowego). Konfrontuje je ze światopoglądem religijnym. Nasz autor daje wyraz swoim przekonaniom metafizycznym, wypowiadając się wprost o Bogu, np. "Gatunek nasz stworzył nie Bóg, ale genetyczny traf i wymogi środowiska"<sup>39</sup>. Wydaje się, iż chce w ten sposób przeciwstawić się raczej protestanckiemu kracjonizmowi niż metafizyce klasycznej. Wilson dostrzega problem istnienia w ogóle, ale wyłącznie w porządku fizykalnym. "Przyczyna" to relacja czysto fizyczna, jednowymiarowa. Zapoznana została w ten sposób klasyczna koncepcja Arystotelesa, do której odwołuje się metafizyka badając stosunek przyczynowania między Bytem Absolutnym a istnieniem bytów przygodnych. Bóg-Przyczyna nie stoi tam na początku fizykalnego łańcucha przyczyn, lecz jest bezpośrednią racją aktualnego istnienia świata (bytów przygodnych).

Kultura dla Wilsona jest narzędziem biologicznej walki o przetrwanie. Nie może być niczym innym, skoro tworzący ją człowiek pozbawiony jest realnej głębi. Refleksyjne myślenie nad sobą i światem okazuje się pozorem, twórczość to tylko wymyślanie kolejnego narzędzia ewolucyjnej walki, altruizm to egoizm, perspektywa zaś śmierci jest przykrą, kłopotliwą koniecznością, losem. Czynniki pozakulturowe mają normować i limitować rzeczywistość kulturową. Pojęte są one w sposób jednoznaczny i stwarzają perspektywę naukowej, ilościowej penetracji fundamentów kultury. Gdyby redukcja taka była uzasadniona, to socjobiologię istotnie należałoby potraktować jako dyscyplinę o przełomowym dla nauki znaczeniu. Prawdą jest, że nie można uniknąć relatywizmu kulturowego nie znajdując pozakulturowego kontekstu jej rozumienia. Ale kontekst ten można znaleźć (o czym także była już mowa) dwiema drogami. Droga redukcji do naukowo uchwytnych czynników infrakulturowych przynosi korzyść ujednoznacznienia natury ludzkiej – źródła kultury, ale za cenę pozbawienia zarówno natury człowieka, jak i całokształtu kultury ich realnego bogactwa. Nadto próba ujednoznacznienia rzeczywistości niejednoznacznej (co nie znaczy: dowolnej, nieuchwytnie wszystkoczynnej!) prowadzi do problemu kryterium ujednoznacznienia. W teorii socjobiologicznej jest to teoria decydującego wpływu kodu genetycznego. Jest to – owszem – czynnik pozakulturowy, ale teoria socjobiologiczna nie unika w ten sposób relatywizmu (kulturowego). Można ją bowiem potraktować jako kulturowy wytwór określonego społeczeństwa lub momentu w rozwoju nauki, przyjmujący jako absolutnie ważny genowy klucz do ludzkiej natury. Można także dość trywialnie zapytać: jeśli wszystko jest determinowane genetycznie, to czy także teoria socjobiologiczna? Jeśli tak, to jest ona równie nieprawdziwa jak każda inna.

W teoriach socjologicznych, na które powołuje się Wilson, religia jest częścią kultury. Formy zachowań czy wytworów kulturowych można podzielić na dwa podzbio-

---

<sup>39</sup> *O naturze ludzkiej* s. 27.

ry właściwe: to, co religijne – to, co świeckie. Dotyczy to instytucji, postaw społecznych, przedmiotów itd. Podział taki nie jest zupełnie bezpodstawny. Wszak religie mają obrządki (czyli określony "święty" czas odbywania się rytuału, przeciwstawiony "normalnemu" czasowi zwykłego życia), przedmioty liturgiczne itd. Ale pojawia się tu problem: 1) czy rzeczywiście do istoty relacji między religią a kulturą należy wydzielenie "świętych" obszarów kosztem "zwykłych" oraz 2) jakie jest kryterium tego podziału. Pierwsze pytanie można rozstrzygnąć dysponując odpowiednią koncepcją religii. Na przykład we wspomnianym wcześniej ujęciu, opartym na filozofii klasycznej, ów podział na święte i świeckie nie należy do istoty religii, nie jest koniecznym jej atrybutem. Mówi się raczej o spirytualizacji rzeczywistości, czyli pogłębieniu jej duchowego wymiaru, któremu przyporządkowana jest ewentualna sakralizacja<sup>40</sup>. Na gruncie teorii Wilsona problematyki tej nie uda się rozstrzygnąć, gdyż żadna spirytualizacja nie wchodzi w rachubę. Pozostaje więc problem drugi. Wiąże się on z definicją religii. W świetle tego, co powiedzieliśmy, nie widać podstaw do uznania teorii socjobiologicznej za kryterium uznania lub nieuznania pewnego fenomenu za religijny. Podziały na strefy sakralne i świeckie jako wyrazy określonych wierzeń są – zdaniem Wilsona – arbitralne i nie opierają się na żadnym rzeczywistym kryterium. Decydujące jest kryterium pragmatyczne. Teoria Wilsona nie wnosi do filozofii religii w tym aspekcie żadnej normatywności.

Zauważmy na koniec, iż "nauki fizyczne badają tylko jeden aspekt rzeczywistości materialnej i czynią to dobrze, ale jej nie wyczerpują. Są aspekty, których one zbadać nie potrafią, gdyż aspekty te są za ogólne, i to zostaje oddane do zbadania filozofowi, aby on przy zastosowaniu metody najogólniejszej – analizy faktów w świetle pierwszych zasad – doszedł wprawdzie do ogólnych, ale jednak pewnych stwierdzeń o tej właśnie rzeczywistości"<sup>41</sup>. Innymi słowy – metoda nauk szczegółowych ma swoje ograniczenia. Próby ekstrapolacji i budowania jakichś całościowych wizji są z góry skazane na aprioryzm lub jednostronną absolutyzację pewnego aspektu. Zarzut apriorycznego monizmu oraz spłylenia, przez zaakcentowanie jednego i niekoniecznie konstytutywnego dla bogatego fenomenu kultury i religii czynnika, jak się wydaje, można postawić socjobiologii.

---

<sup>40</sup> Zob. Z d y b i c k a, jw. s. 316 nn.

<sup>41</sup> M. A. K r a p i e c. *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Wyd. 4. Lublin 1985 s. 351.

## A SOCIOBIOLOGICAL CONCEPTION OF RELIGION

## S u m m a r y

The present paper is based on E. O. Wilson's standpoints. It discusses the main assumptions of sociobiology as well as an interpretation of religion which interpretation is given within the framework of sociobiology. Sociobiology is meant to be a standpoint according to which all cultural phenomena are determined by genetic factors in the process of evolutionary natural selection. In like manner Wilson comprehends religion, following E. Durkheim, as a group of socially accepted ways of behaviour, referring to *sacrum* in which he sees the culmination of social ties. He distinguishes three levels of religion: ecclesial (where a concrete shape of religion is being formed), ecological (which stimulates a religious group to expand) and genic (which shows a feedback between mutually stimulating ways of religious behaviour and a particular group of genotype). Wilson emphasizes manifold social benefits which accompany religion, yet on the other hand, he does not regard man as "homo naturaliter religiosus". What is more, he sees religion as having a factor (at the cost of immediate benefits) inhibiting social progress, and that mainly because of illusory (untrue) religious beliefs.

Among critical remarks, the paper stresses that Wilson's theory is flawed by scientific reductionism and materialistic, ontological and epistemological monism. Inadequacy of those philosophical premises in relation to religion causes that Wilson is unable to arrive at other, more profound dimensions of religion.

*Translated by Jan Kłos*