

Krzysztof Moraczewski
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ORCID: 0000-0002-8919-2568

Kultura i ewolucja. Przyczynek do odnowienia dyskusji?

Dyskusja po niedawnej publikacji *Narodzin wszystkiego. Nowej historii ludzkości* Davida Graebera i Davida Wengrowa, która odbyła się w Polsce raczej na łamach środków masowego przekazu niż w publikacjach naukowych, miała posmak pewnej sensacji o wymiarze tyleż poznawczym, co politycznym. Polityczna ekscytacja tą książką jest zrozumiała: jeśli jej autorzy mają rację, to uniwersalne ponoć zasady, które łączą np. gęstość zaludnienia i zaawansowanie społecznego podziału pracy z koniecznością istnienia hierarchii społecznej i jej ochrony poprzez monopolizację przemocy, mogą być fałszywe. To zaś otwiera na nowo dyskusję na temat alternatywnych względem instytucji nowoczesnego państwa form organizacji społecznej, a więc tę samą dyskusję, którą zainicjowali dziewiętnastowieczni klasycy myśli anarchistycznej, a do której negatywnie odnieśli się — wyjątkowo pod tym względem zgodni — konserwatyści, liberałowie i marksiści. Atmosferę politycznego wyzwania podsycą bez wątpienia osoba jednego ze współautorów w tym antropologiczno-archeologicznym duecie, gdyż David Graeber to w końcu nie tylko autor wszystkim znanych *Pracy bez sensu* i *Historii długu*, ale też jednoznacznych w swej wymowie politycznej *Fragmentów antropologii anarchistycznej*, w dodatku zmuszony z czysto politycznych względów nie tylko do zmiany uczelni, ale nawet kraju, w jakim pracował (usunięty z Yale University znalazł miejsce na London School of Economics). W połączeniu z dominującą dziś tendencją do interpretacji tez merytorycznych jako zawsze politycznie usytuowanych — aż do momentu odrzucenia innych niż polityczne wymiarów zajmowanych w nauce stanowisk — grozi to przeoczeniem ściśle merytorycznego wymiaru pracy amerykańskich autorów, a ten jest niebagatelny.

W literaturze anglojęzycznej dyskusja naukowa na temat *Narodzin wszystkiego* odbyła się, ale jej charakter daje wiele do myślenia. Po niezwykle przychylnych omówieniach na prestiżowych łamach „British Anthropology” i „Scientific American”, ukazała się polemika Davida Wengrowa i Arjuna Appaduraima w „Anthropology Today” (Appadurai 2022). Zarzuty, jakie postawił Appadurai, były bardzo poważne, dotyczyły bowiem świadomego manipulowania faktami i pomijania świadectw niewygodnych dla z góry przyjętych tez (w domyśle: tez politycznie umotywowanych). Zarzuty indyjskiego antropologa wywołały jednak reakcję odwrotną chyba do zamierzonej. Po opublikowanym liście Jensa Friisa Lunda (Lund 2022), zawierającym skierowane wprost do Appaduraima żądanie wskazania, jakich to mianowicie przekłamań i pominięć dokonali Graber i Wengrow — na które to żądanie Appadurai nie odpowiedział — ukazały się pełne już recenzje naukowe. Najbardziej wpływowa z nich autorstwa antropologa brazylijskiego Luiza Costy (Costa 2022) stawiała książkę w rzędzie najważniejszych publikacji w całej historii antropologii. Równie ostre polemiki przetoczyły się przez czasopisma historyczne i archeologiczne, nawet nie wspominając o mniej tutaj istotnych reakcjach aktywistów i teoretyków bezpośrednio zaangażowanych w politykę.

Skrajność reakcji wychodzących ze środowisk profesjonalnych — od oskarżeń o manipulację po zestawianie książki pod względem wagi dla nauk społecznych z *Antropologią strukturalną* Claude’a Lévi-Straussa (skądinąd zaraz po publikacji ocenianą równie skrajnie) — wpisuje się dość dobrze w historię recepcji książek istotnych, począwszy od negatywnej recenzji, jaką Emil Durkheim wystawił pismom Georga Simmela. Zmusza też, by wyzwania zawarte w *Narodzinach wszystkiego* potraktować poważnie. Z punktu widzenia zainteresowań kulturoznawczych najważniejsze z tych wyzwań określiłbym następująco:

1. Nagromadzenie ustaleń archeologicznych, historycznych i etnograficznych powoduje poważne kłopoty z utrzymaniem dotychczasowych uogólnień teoretycznych i opisów rozpoznanych dotąd regularności społeczno-kulturowych. Niektóre z tych ustaleń są rzeczywiście nowe, inne znane są od dziesięcioleci, ale traktowano je jako „wyjątki”, „nieregularności” czy „anomalie”. Zasadniczym problemem było ograniczone funkcjonowanie wiedzy o tych anomalach, zwykle niewykraczającej nie tylko poza granice dyscyplin naukowych, ale z reguły także poza granice bardzo wąskich specjalizacji: znane więc były np. wyłącznie w kręgu specjalistów od predynastycznej historii miast sumeryjskich, Peru przed powstaniem imperium Inków itp. Zestawienie tych faktów w jednym miejscu wywołało jednak swoisty efekt masy krytycznej: potraktowane łącznie podważają one wiele z dotychczas niewątpliwych ustaleń.

2. Wprowadzenie na nowo do dyskusji tych interpretacji teoretycznych, które wydają się w opinii autorów przystawać do nowego uniwersum faktów, np. wyjaśnienia struktur politycznych Nambikwara przez Lévi-Straussa, a w pierwszej kolejności wielu propozycji Marcela Maussa konfrontuje nas z bardzo niekomfortową sytuacją. Otóż koncepcje nazywane uprzejmie „klasycznymi” i często uważane za przebrzmiałe czy niezgodne ze współczesnymi paradygmatami nauk o kulturze (najczęściej sformułowane przed triumfem antropologii neoewolucjonistycznej) okazują się niezwykle przydatne dla wyjaśniania złożonych kompleksów zjawisk społeczno-kulturowych, podczas gdy nowe i najnowsze koncepcje nie są Graeberowi i Wengrowi specjalnie potrzebne. Czytelnik na próżno szukałby w *Narodziinach wszystkiego* nazwisk wielkich gwiazd współczesnej humanistyki i nauk społecznych, chociaż znajdzie wiele nazwisk współczesnych badaczy pozbawionych rozgłosu, którzy dzięki wykopaliskom i badaniom źródłowym drastycznie zmienili stan naszej wiedzy. Sytuacja ta prowadzi do podejrzenia, że być może byliśmy już w teorii kultury na dobrej drodze i porzuciliśmy ją oraz do pytania o to, czym właściwie zajmowaliśmy się (teoretycy kultury) przez ostatnich trzydzieści parę lat. Przede wszystkim jednak uświadamia ona skalę uszkodzeń, jakie spowodowała w naszych dyscyplinach utrata pogłębionej perspektywy historycznej i zdolności do analizy procesów długiego trwania, wywołana dominacją wizji nauk o kulturze jako interpretacji bieżących jedynie zjawisk kulturowych, zwłaszcza przez pryzmat tzw. rewolucji cyfrowej oraz antropologii współczesności. Nauki o kulturze narodziły się jako nauki pomocnicze historii, co nie jest ciekawostką ani przypadkiem. Przywrócenie przez Graebera i Wengrowa perspektywy długiego trwania zmienia wszystko, dewastując przy okazji hierarchie ustalone przez współczesne rynki koncepcji naukowych. Nie bez racji książka spotkała się z krytyką antropologów skoncentrowanych na współczesności, jak Appadurai (nazywając rzeczy po imieniu: cała nowoczesność to w perspektywie teorii kultury współczesność), a zyskała poklask badaczy o szerszych horyzontach etnograficznych i historycznych, jak Luiz Costa.
3. Pojedynczą perspektywą teoretyczną, która na tzw. pierwszy rzut oka wydaje się być w optyce otwieranej przez *Narodziiny wszystkiego* najtrudniejsza do utrzymania, jest bez wątpienia perspektywa neoewolucjonistyczna. Zdawałoby się, że angażujemy się w ten sposób w przebrzmiałe spory, gdyż paradygmat ewolucjonistyczny nauki o kulturze pozostawiły dawno za sobą, a debata została rozstrzygnięta. Przecież wśród tzw. głośnych nazwisk nie znajdujemy dziś an-

tropologów ewolucyjnych. Nic jednak bardziej mylnego. Praktyczne porzucenie teoretycznej refleksji nad procesami długiego trwania i dominacja doraźnych interpretacji współczesności, w których wiedza historyczna funkcjonuje w zwodniczych uogólnieniach, doprowadziło do sytuacji, w której kanoniczna wiedza na temat tych wymiarów życia społeczno-kulturowego, które dokonują się w najdłuższych i długich wymiarach trwania, jest z konieczności formułowana w zarzuconych ponoć kategoriach ewolucjonistycznych: nie ma ich często czym zastąpić. W ten sposób trwają one jako wiedza kanoniczna mimo wszelkich krytyk teoretycznych, są nauczane w aurze oczywistości, a interpretatorom zjawisk doraźnych dostarczają podręcznych narzędzi wyjaśniania. A co dzieje się, gdy ta powszechnie zakładana wiedza, nad którą od jakiegoś czasu z rzadka jedynie się reflektuje, okazuje się ciągiem hipotez, których nie sposób już utrzymać w obliczu uniwersum znanych dzisiaj faktów? Nowa ich interpretacja wcale nie musi okazać się zgodna z wątpliwymi czasem hipotezami roboczymi, które proponują Graeber i Wengrow, ale jest chyba jasne, że interpretacje traktowane dziś jako obowiązujące raczej się nie ostaną. Dotyczy to zagadnień podstawowych: przekształceń form życia zbiorowego ludzi, zależności pomiędzy czynnikami demograficznymi i ekonomicznymi a organizacją polityczną, znaczenia tzw. rewolucji neolitycznej, relacji między rolnictwem a urbanizacją, wojną a przemocą wewnątrzgrupową itd. — problemów tak istotnych dla prehistorii, jak i dla refleksji nad współczesnością.

Chciałbym skupić się dalej na jednej tylko konsekwencji trzeciego ze wskazanych powyżej problemów. Wątpliwości, jakie bowiem ogarniają czytelnika *Narodzin wszystkiego* względem odziedziczonych uogólnień ewolucjonistycznych, formułowane są dokładnie w momencie, w którym rozwój neuronauk oraz opartych na nich nauk kognitywnych występuje z obietnicą ustanowienia nowej płaszczyzny porozumienia między naukami o kulturze a naukami przyrodniczymi. W każdej próbie ustanowienia tego rodzaju płaszczyzny z konieczności fundamentalne znaczenie będzie miała ta właśnie teoria, która ma największy potencjał wyjaśniania dla zbiorowych zachowań ludzkich i długotrwałych przekształceń ludzkich sposobów życia, a więc biologiczna teoria ewolucji. Nowe przemyślenie relacji między teorią ewolucji a teorią kultury i teorią społeczną wydaje się najważniejszym wyzwaniem współczesnej wiedzy. Zarazem konstatujemy zupełną niewystarczalność, a może nawet błędność odziedziczonych ustaleń ewolucjonistycznych, która nakłada się na tradycyjną już niechęć kulturoznawców, antropologów i socjologów do wszelkiego ewolucjonizmu, nawet jeśli niechęć ta nie przeszkadzała w inercyjnym powtarzaniu neoewolucjonistycznych uogólnień w odniesieniu

do historii ludzkości. Czuje się w pełni przekonany negatywną argumentacją Graebera i Wengrowa i sądzę, że neoewolucjonistycznych schematów dziejów nie da się utrzymać (nigdy zresztą nie przekonywały one do końca historyków, gdyż jak mawiał Fernand Braudel w ludzkiej rzeczywistości „nic nigdy nie jest proste”). Inaczej jednak niż autorzy *Narodzin wszystkiego* nie uważam, by rozkład tych schematów, typologii i podziałów na stadia i etapy w czymkolwiek osłabiał wagę perspektywy ewolucyjnej w wyjaśnianiu zjawisk społeczno-kulturowych albo nawet przyczyniał się do jej krytyki. Uważam bowiem, że w naukach o kulturze i naukach o społeczeństwie perspektywa ewolucyjna wciąż jeszcze nie zaistniała, a antropologiczny ewolucjonizm i neoewolucjonizm w ogóle nie wprowadziły do interesujących nas dyscyplin perspektywy poznawczej teorii ewolucji. W bardzo skromnych ramach niniejszego tekstu nie mogę oczywiście przedstawić rozwiniętej argumentacji, ograniczę się więc jedynie do wskazania kilku dyskusyjnych zagadnień w nadziei, że mogą one stanowić punkt wyjścia dla bardziej szczegółowych rozważań. Zagadnienia te nie starają się być oryginalne, wielokrotnie sięgają do klasycznych krytyk ewolucjonizmu, sformułowanych m.in. przez Franza Boasa i Bronisława Malinowskiego — chodzi teraz jednak o to, by porzucić przedstawianie tych argumentów jako skierowanych przeciw koncepcji ewolucji kulturowej, a zacząć je rozumieć wprost przeciwnie — jako żądanie rzeczywistego ewolucjonizmu.

1. Wedle syntetycznej teorii ewolucji ewolucyjne zmiany form życia dokonują się dwuetapowo: poprzez pojawienie się losowych mutacji genetycznych oraz eliminację mutacji niekorzystnych przez presję środowiskową (dobór naturalny). Proces ten nie wytwarza form wyższych ani niższych, lecz jedynie formy przystosowane i nieprzystosowane, gdyż ma charakter adaptacyjny, a nie progresywny. Teoria ewolucji nie wyjaśnia samego pojawiania się nowych form (te są wynikiem losowych procesów genetycznych), a jedynie możliwość przetrwania i utrwalenia się niektórych z nich poprzez wskazanie warunków, w jakich nowy układ genetyczny może zostać przekazany potomstwu. Tak rozumiana ewolucja nie ma celu, nigdzie nie dąży, człowiek nie stanowi jej zwieńczenia, nie dzieli się organizmów na szczeble doskonałości. W szczególności jest niemożliwa do pogodzenia z jakimikolwiek aksjologicznie uformowanymi teoriami rozwoju, a w szczególności z żadną z dwóch głównych form teorii postępu, tj. teorii postępu aksjologicznego (tzw. postępu ku wolności) w wersjach Condorceta, Hegla czy Marksa oraz teorii postępu materialnego z tradycji Turgota, Fergusona i dzisiejszych wizji tzw. postępu cywilizacyjnego. Rzecz jasna takie sformułowanie koncepcji ewolucji wymagało także w biologii uwolnienia się od iluzji władzy sądenia, opisanych przez Kanta w krytycznym rozbiórce jej teleologicznego zastosowania. Teoretycznie od publikacji *Krytyki władzy sądenia* było wiadomo, że przekonanie o celowości procesów naturalnych stanowi iluzję transcen-

dentalną o statusie zbliżonym do antynomii czystego rozumu, prowokowanych poprzez próby odniesienia poznania racjonalnego poza sferę danych naocznych, niemniej długo to trwało, zanim teoria ewolucji została sformułowana w kategoriach niepodpadających pod Kantowską krytykę. Otóż nie potrafię wskazać ani jednej koncepcji rozwoju społecznego, która rzeczywiście aplikowałaby do zjawisk społeczno-kulturowych założenia biologicznego rozumienia ewolucji. Jest to historycznie zrozumiałe, gdyż socjologiczny i antropologiczny ewolucjonizm nie wywodzi się genetycznie z teorii ewolucji, lecz z osiemnastowiecznych teorii postępu, czy to materialistycznych (Turgot), czy też idealistycznych (Condorcet). Mylące jest jedynie stosowanie tego samego, co w biologii słowa: ewolucja. Istnieją oczywiście opisy rozwoju społeczno-kulturowego, które nazywamy „ewolucjonistycznymi”, a więc przejście od „dzikości” do „barbarzyństwa” i dalej do „cywilizacji”, od „animizmu” do „monoteizmu”, od „magii”, poprzez „religię” do „nauki”, od „gromad” i „wódcostw” do „państw”, a także linie rozwojowe tworzone dla historii poszczególnych praktyk kulturowych, jak np. wizja przejścia od muzycznych stylów logogenicznych i patogenicznych do syntetycznego stylu melogenicznego, nadające piętno wyższości tym kulturom muzycznym, które przejścia takiego dokonały. Nie chodzi o to, że grupowanie społeczeństw ludzkich np. w układy o zbliżonych cechach gospodarczych jest bezpodstawne (choć wciąż pozostaje pytanie o to, ile właściwe ono wyjaśnia, skoro zarówno Meksykanie z XIV wieku, Braudelowscy „ludzie z motyką” ze wszystkich epok, pańszczyźniany chłop z wczesnonowożytnej Polski, argentyński plantator genetycznie zmodyfikowanej soi i pracownik agencji PR z Warszawy należą do cywilizacji rolniczej, nawet jeśli niektórzy o tym zapomnieli). Chodzi o to, że ewentualne „stadia” nie reprezentują procesu udoskonalania lub postępu, lecz proces adaptacji. Paradoksalnie to raczej antropologowie strukturalni i funkcjonalni zbliżyli się do biologicznego rozumienia ewolucji niż tzw. ewolucjoniści: Malinowskiego teoria zmiany kulturowej jako naruszenia i przywrócenia funkcjonalnej równowagi społeczeństwa nie wymusza pojęcia postępu, lecz jedynie pojęcia adaptacji i zmiany. Jeszcze bardziej paradoksalnie, być może najwięcej do zaoferowania rzeczywiście ewolucyjnemu myśleniu o kulturze ma koncepcja dialektyki wyzwania i odpowiedzi, sformułowana przez oskarżanego o historiozofię Arnolda Toynbeego. Ujmuje ona zmianę społeczno-kulturową jako twórcze działanie ludzkiej wspólnoty, niemożliwe do wyjaśnienia w ramach upraszczających determinizmów, które następnie okaże się skuteczne lub nie w odniesieniu do presji środowiska (jest także Toynbee świadom niezwykle zróżnicowanego charakteru owych presji w odniesieniu do naszego gatunku). Owo prawdziwie ewolucyjne ujęcie zmian społeczno-kulturowych musiałoby bowiem nie tylko zrezygnować z wszelkiej łączności z teoriami postępu i teoriami tzw. rozwoju społecznego, ale także zrezygnować z owych

upraszczających determinizmów i ująć innowacje społeczno-kulturowe jako proces losowy, ograniczony jedynie przez, raz jeszcze przywołując Braudela, ramy tego, co możliwe, ów, jak go nazywa francuski historyk, „ciężar świata”. Wyjaśnieniu ewolucyjnemu nie podlegają innowacje, lecz zmiany — niepojawianie się nowych elementów, ale zasady ich przetrwania. Ewolucyjna teoria kultury musiałaby przy tym operować odpowiednio bogatym pojęciem presji środowiskowej, uwzględniającym to, że: (a) presja ta nie ma charakteru wyłącznie materialnego (przyjmuję przy tym Frommowskie wyjaśnienie ewolucyjnego ufundowania konieczności rozwiązywania zagadnień o charakterze psychologicznym i symbolicznym, której to kwestii niestety nie mogę tutaj rozwinąć); (b) człowiek aktywnie przekształca własne środowisko, w wyniku czego sam wytwarza formy presji środowiskowej, a dodatkowo działalność człowieka może także zmieniać i w sposób oczywisty zmienia charakter presji środowiskowej dla innych niż sam człowiek gatunków. Raz jeszcze podkreślę, że przeprowadzona przez Toynbeego analiza różnorodności „wyzwań”, na jakie muszą „odpowiedzieć” ludzkie wspólnoty — zmiany klimatyczne, podboje, napory, upośledzenia itd. — zbliża się mocno do tych wymagań. Wreszcie ewolucyjne ujęcie kultury musiałoby zrezygnować z wizji „stadialności” przemian i przyjemności szeregowania etapów ewolucji. Zbieracze-łowcy, rolnicy, „industrialni” i „postindustrialni” żyją koło siebie i są sobie współczesni, nie reprezentują rozmaitych „etapów historii”: „postindustrialni” na naszych oczach wysyłają „łowców” na swoje wojny, „łowcy” polują za pomocą karabinów (jak kiedyś łowcy amerykańskiej prerii z bronią palną i na europejskich koniach, którzy dostarczali wiedzy porównawczej o paleolitycznych społeczeństwach zbieracko-łowieckich). Oczywiście nie wszystko powstało jednocześnie, ale to, co nowe, nie eliminuje starego. Pomijając tę, jak mawiali hegliści, „równoczesność tego, co nierównoczesne” to tak, jakby w biologii nie zajmować się współczesnymi gadami, skoro istnieją ssaki. Pytanie ewolucyjne to pytanie o warunki skuteczności i adaptacji: jak dwudziestopiętysieczny pasterz, np. z południowego Sudanu, zmienia się, by przetrwać napór człowieka z komputerem, samolotami i Bankiem Światowym, skoro do tej pory udało mu się przetrwać. Studia takie istnieją, ale nie wykorzystuje się ich do budowania teorii ewolucji społeczno-kulturowej. Otóż — wracając do książki Graebera i Wengrowa — wydaje mi się, że spełnia ona niezwykle pożyteczną rolę dla teorii ewolucji społeczno-kulturowych, ujawniając poznawczą kompromitację wyjaśnień i uogólnień opartych na teoriach postępu i rozwoju społecznego, przebranych za teorie ewolucji. W ten sposób czyści ona pole dla możliwego, rzetelnego „ewolucjonizmu bez hipoteki metafizycznej”.

2. Na marginesie dodam, że ewolucyjne ujęcie zjawisk społeczno-kulturowych wymaga przyjęcia wizji procesów kulturowych jako procesów naturalnych: uznania, że stanowią one część aparatu adaptacyjnego naszego gatunku

i nie da się ich przeciwstawić tzw. naturze. Głosząc jednak tego rodzaju pogląd, łatwo popaść w upraszczający redukcjonizm, pozwolę więc sobie skonfrontować tę tezę z dwoma innymi obserwacjami. Po pierwsze, nie każde zjawisko kulturowe ma znaczenie adaptacyjne, tak jak w warunkach, w jakich żyję, kolor moich włosów nie ma żadnego znaczenia adaptacyjnego (mógłby jednak nabrać takiego znaczenia w pewnych ekstremalnych warunkach klimatycznych albo w społeczności, która np. uważa ludzi o moim kolorze włosów za przeklętych). Wyklucza to biologizm, który chciałby szukać wyjaśnień adaptacyjnych także dla zjawisk adaptacyjnie neutralnych, mimo że dobrze wyjaśnia je zwykle tzw. tradycyjna humanistyka. Po drugie, wciąż istnieje różnica między tym, co przekazywane genetycznie, a tym, co nabywane w procesach socjalizacji i enkulturacji. Chociaż w praktyce niełatwo ustalić między nimi granicę, to samo jej istnienie wystarcza, by nie pozbywać się za wcześniej odróżnienia „kultury” i „natury” oraz spuścizny tzw. antynaturalistycznej humanistyki.

Literatura

- A. Appadurai, *The Dawn of Everything?*, „Anthropology Today” 38 (2022): 1-2.
L. Costa, *The dawn of everything seen from Amazonia*, „Anthropology Today” 38(2) (2002): 27.
D. Graeber, D. Wengrow, *Narodziny wszystkiego. Nowa historia ludzkości*, przeł. R. Filipowski. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2022.
J.F. Lund, *Appadurai on the dawn of everything*, „Anthropology Today” 38, (2022): 28.

Krzysztof Moraczewski

Culture and Evolution: A Contribution to the Renewal of Discussion?

Abstract

The emergence of new discoveries and interpretations in archeology, history and ethnography suggests the revision of the already established and still taught social regularities. These regularities are still being articulated on the basis of anthropological evolutionism and neoevolutionism, regardless of any theoretical criticism. The article suggests, though, that this is also the chance for a new approach to the relation between theory of culture and biological theory of evolution, the one that avoids the traditional misunderstanding of the biological idea; a misunderstanding that led to the continuation of inherited, teleological historiosophies under the misleading name of ‘cultural evolution.’

Keywords: culture, evolution.