




Colloquium 2(42)/2021
ISSN 2081-3813, e-ISSN 2658-0365
CC BY-NC-ND.4.0
DOI: <http://doi.org/10.34813/17coll2021>

W STRONĘ BIOPOLITOLOGII: PERSPEKTYWA NATURALISTYCZNA W NAUKACH O POLITYCE

Towards biopolitics: a naturalistic perspective in political science

Maciej Potz
Uniwersytet Łódzki
Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych
e-mail: maciej.potz@uni.lodz.pl
ORCID  0000-0003-4546-5699

Streszczenie

Nauki humanistyczne i społeczne, w szczególności politologia, rozwijają się w oderwaniu od szybko przyrastającej w ostatnich latach wiedzy o człowieku jako istocie biologicznej, której dostarcza biologia ewolucyjna, neuronauka czy psychologia ewolucyjna. Tymczasem zastosowanie perspektywy naturalistycznej pozwala wyjaśnić pochodzenie i funkcję zachowań i instytucji politycznych jako ewolucyjnych adaptacji zwiększających przystosowanie (wyjaśnienie ultimate, ewolucyjne) oraz ich fizjologiczne, osobnicze uwarunkowania (wyjaśnienia proximate, biobehavioralne). Celem artykułu jest wykazanie, że wiele spośród najważniejszych instytucji społecznych, w tym politycznych, powstało jako rozwiązanie fundamentalnego problemu kooperacji wewnątrzgrupowej, a także określenie pola badawczego biopolitologii jako nauki o polityce uwzględniającej biologiczne uwarunkowania zachowań politycznych *homo sapiens*.

Słowa kluczowe: biopolitologia, zachowania polityczne, kooperacja, ewolucjonizm, socjobiologia.

Abstract

The humanities and social sciences, including political science, have largely ignored the expanding knowledge of a man as a biological being offered by evolutionary biology, neuroscience or evolutionary psychology, whereas applying this knowledge could help explain the origin and function of political behavior and institutions (ultimate, evolutionary explanation), as well as their physiological, individual underpinnings (proximate, biobehavioral explanation). The paper aims to demonstrate that some of the most important social and political institutions have developed in response to the fundamental problem of within-group cooperation; and to demarcate the research area for biopolitical science as a biologically informed study of politics.

Keywords: biopolitics, political behavior, cooperation, evolutionism, sociobiology.

Wprowadzenie

Ostatnie trzy dekady przyniosły olbrzymi przyrost wiedzy naukowej o człowieku jako istocie biologicznej. Dzięki zastosowaniu podejścia ewolucyjnego w kognitywistyce, psychologii społecznej, antropologii czy religioznawstwie, a także zaawansowanych metod badawczych (genetycznych, neuroobrazowania i in.), udało się rzucić światło na wiele aspektów ludzkiego zachowania – indywidualnego i zbiorowego, w tym odpowiadających za nie mechanizmów poznawczych. Wyjaśnienia te mogą dotyczyć głębszych, ewolucyjnych przyczyn wykształcenia się danego wzorca zachowania jako adaptacyjnej odpowiedzi na zmiany przyrodniczego i społecznego środowiska bytowania człowieka lub bezpośrednich, osobniczych, fizjologicznych czy psychologicznych uwarunkowań zachowania. Odkrycia te pozwoliły stworzyć w ewolucjonizmie nową, neodarwinowską syntezę (*modern synthesis* – MS), obejmującą również ustalenia socjobiologii i psychologii ewolucyjnej, ostatnio rozciągniętą na mechanizmy dziedziczenia poza DNA, głównie epigenetyczne (de Felipe, 2020; Meloni 2016).

Postęp ów został przez nauki społeczne, a zwłaszcza humanistyczne, w dużej mierze zignorowany. Nie dotyczy to w równym stopniu wszystkich dyscyplin (wydaje się, że najbardziej biologiczne uwarunkowania zachowania człowieka uwzględniają psychologowie), ale w żadnej z nich podejście naturalistyczne nie znajduje się w głównym nurcie badań. Za taki stan rzeczy odpowiada kilka czynników, m.in.: a) przeświadczenie, że ewolucja biologiczna człowieka zakończyła się wraz z ukształtowaniem *homo sapiens* w jego obecnej postaci (tj. z cechami takimi jak postawa wyprostowana, w pełni rozwinięty mózg itp.), a za dalszy jego rozwój odpowiada już tylko kultura; b) mniej lub bardziej skrywana awersja do darwinizmu – nie samej teorii ewolucji, ale jej stosowalności do wyjaśniania życia społecznego – i kojarzenie go z eugeniką czy darwinizmem społecznym, jak gdyby nieakceptowalne etycznie zastosowania teorii umniejszały jej moc eksplanacyjną; c) wynikająca z powyższego niechęć do socjobiologii; d) dogmat wielokulturowości/relatywizmu kulturowego (rozumianych jako perspektywa poznawcza, nie postulat etyczny), utrudniający dostarczenie głębokich, gatunkowych podstaw, a zarazem ograniczeń, ludzkich zachowań społecznych, różnorodnie manifestujących się w sferze kultury; e) dominująca w wielu nurtach współczesnej humanistyki (feminizm, postmodernizm, konstruktywizm itp.) teza o „skonstruowaniu” każdego aspektu rzeczywistości społecznej, tak jak gdyby biologia, oddziałująca zresztą nie tylko w sferze cielesnej, ale także emocjonalnej i poznawczej, nie nakładała na owo konstruowanie świata społecznego istotnych ograniczeń.

Deficyt ten widoczny jest szczególnie w szeroko rozumianej wiedzy o polityce, zarówno empirycznej, tj. w politologii, jak i filozoficznej – w filozofii polityki. Polska politologia zajmuje się przede wszystkim obiektami i zjawiskami politycznymi w skali makro: systemami politycznymi, ich typologią (systemy demokratyczne v. niedemokracje), składającymi się na nie podmiotami (organy władzy, partie polityczne, grupy interesu)

oraz normami regulującymi ich relacje. Dominuje podejście instytucjonalne, a często wręcz prawno-konstytucyjne. Znacznie mniej uwagi poświęca się zachowaniom politycznym ujmowanym z perspektywy socjologicznej i psychologicznej¹, a ich uwarunkowania biologiczne bardzo rzadko znajdują się w polu zainteresowania. W angielskojęzycznej literaturze politologicznej problematyka ta jest wprawdzie bardziej widoczna (w ostatnich latach powstała znaczna liczba publikacji, wydawane jest poświęcone tej tematyce czasopismo „Politics and the Life Science”), ale także, w gruncie rzeczy, poboczna.

Celem artykułu jest zatem prezentacja podstawowych założeń paradygmatu naturalistycznego (podrozdz. 2) i jego znaczenia dla wiedzy o zachowaniach społecznych i politycznych człowieka oraz najważniejszych inspirowanych nim obszarów badawczych i ich wyników. Postaram się wykazać, że *fundamentalny problem kooperacji mógł przyczynić się do ukształtowania najważniejszych instytucji społecznych człowieka, w tym religii, moralności i samej polityki* (3). Perspektywa naturalistyczna może posłużyć do wyjaśnienia kluczowych zagadnień nauki o polityce (4).

Jeśli chodzi o terminologię, orientację w politologii uwzględniającą dorobek nauk biologicznych proponuję określać mianem biopolitologii², bowiem terminu biopolityka używa się w polskiej literaturze: albo a) w znaczeniu nadanym mu przez Foucaulta (poddanie ciała i, szerzej, życia zrationalizowanej władzy/dyscyplinie), albo b) w sensie polityki dotyczącej środowiska przyrodniczego, albo c) polityki związanej z kwestiami ludzkiego ciała (aborcja, eutanazja, in vitro, bioinżynieria itp.; por. Płotka, 2021; Stewart, 2013). Te dwa ostatnie znaczenia, choć niewątpliwie jako polityki publiczne wchodzą w zakres biopolitologii, nie wyczerpują jej pola znaczeniowego, do którego należą także ewolucyjne i indywidualne (biobehawioralne) uwarunkowania zachowania politycznego.

Podejście naturalistyczne w naukach społecznych

W badaniu biologicznych uwarunkowań zachowania należy przeprowadzić dwa kluczowe rozróżnienia. Pierwsze dotyczy, wspomnianych na wstępie, rodzajów przyczynowości. Te same zjawiska można wyjaśniać jednocześnie ich bezpośrednimi, fizjologicznymi przyczynami, jak i ewolucyjną funkcją, która, pod wpływem presji selekcyjnej, zaowocowała wykształceniem się i utrwaleniem danego zjawiska jako adaptacji (Bau, 2017, s. 407–408; Wilson, Green, 2012). Dlaczego ptaki odlatują na zimę? A) Bo reagują fizjologicznie na zmieniającą się temperaturę i długość dnia (przyczyna bezpośrednia, *proximate*). B) Bo gdyby zostały, umarłyby z głodu czy

¹ Dla przykładu, spośród 2606 polskojęzycznych publikacji zindeksowanych w EBSCO w dziedzinie „nauki o polityce” z lat 1990–2020 tylko 33 (1,2%) dotyczy psychologii polityki, a 64 (2,4%) socjologii polityki.

² Tak samo Lemke, 2010, s. 23–30.

wychłodzenia – w przeszłości te, które odlatywały, częściej przekazywały swoje geny, więc ta cecha się utrwałała (przyczyna ultymatywna, *ultimate*, zob. Łomnicki 2013, s. 33–35).

Drugie, powiązane z powyższym rozróżnienie dotyczy perspektyw badawczych: adaptacyjnej bądź ewolucyjnej (*adaptationist*) oraz opartej na dziedziczeniu (*heritability*). Ta pierwsza bada ewolucyjne źródła pewnych zachowań, w tym politycznych, które są wobec tego wspólne dla całego gatunku. Paradygmat adaptacyjny określa się też mianem Evolutionary Political Science (EPS), czyli politologii ewolucyjnej. Druga perspektywa koncentruje się z kolei na konsekwencjach zmienności genetycznej wewnątrz populacji, tj. dziedziczonych skłonnościach do pewnych zachowań, które wobec tego różnią się u poszczególnych osobników (Lopez, McDermott, 2012, s. 343–45). Blank i Hines dokonują podobnego rozróżnienia w obrębie zorientowanej naturalistycznie politologii, dzieląc ją na *evolutionary biopolitics*, której podstawą jest podejście adaptacyjne i *biobehavioural biopolitics*, biorącej pod uwagę przede wszystkim „wpływ fizjologii na zachowanie polityczne” (Blank, Hines, 2001, s. 52).

Ludzkie zachowanie jest wytworem interakcji między mózgiem a otoczeniem. Mózg posiada mechanizmy przetwarzania informacji, które powstały w toku ewolucji, w odpowiedzi na problemy ze strony środowiska skutkujące doborem naturalnym. Zarazem jednak pewne jego cechy nie są produktem doboru naturalnego, są względem niego neutralne, nieadaptacyjne i różnią się u poszczególnych jednostek, a powstały na drodze procesów losowych, np. mutacji genetycznych. „O ile podejścia adaptacyjne dążą do odkrycia specyficznych dla danego gatunku przystosowań będących wynikiem doboru naturalnego, podejścia oparte na dziedziczeniu wyjaśniają, jak ilościowa zmienność genetyczna w odniesieniu do danej cechy gatunkowej różnicuje zachowania pomiędzy populacjami lub osobnikami w populacji” (Lopez, McDermott, 2012, s. 346).

Co istotne, ewolucyjnie wykształcone mechanizmy i predyspozycje nie determinują całkowicie zachowania, nie sprawiają, że wszystkie osobniki (ludzie) będą się zachowywać identycznie. Dzieje się tak zarówno ze względu na ową genetycznie uwarunkowaną zmienność w obrębie populacji, jak i oddziaływanie czynników kulturowych, procesów uczenia się, socjalizacji. Należy zatem rozróżnić wspólne dla wszystkich wrodzone predyspozycje psychologiczne, poznawcze i rozwojowe a ich zewnętrzny wyraz – w postaci zachowań, które powstają w zetknięciu ze środowiskiem, w toku interakcji społecznych (tamże, s. 347). Zachowanie, w tym polityczne, można więc interpretować jako fenotypiczny produkt współoddziaływania genetycznego wyposażenia organizmu i środowiska (Blank, Hines, 2001, s. 62).

Czynniki biologiczne i kulturowe wzajemnie oddziałują na siebie w procesie koevolucji genetyczno-kulturowej, w którym korzystne ewolucyjnie (adaptacyjne) innowacje kulturowe, zwiększające szanse przetrwania, mogą tym samym utrzymywać się w genomie (Ayala, 2017, s. 612–13). Proces ten jest silnie osadzony w naturalistycznym

paradygmacie ewolucyjnym, bowiem jego sensem jest przetrwanie w obliczu zmieniających się presji środowiskowych. Funkcję tę pełnią również rozmaite formy kulturowe i instytucje społeczne, w tym polityczne, w swych niezliczonych wariacjach.

Wbrew pozorom, teorie ewolucyjne (darwinowskie i neodarwinowskie) pomagają w przezwyciężeniu tradycyjnej dychotomii między naturą i kulturą, ponieważ są w stanie wyjaśnić na gruncie ewolucyjnym zachowania kolektywne, nieegoistyczne, czyli takie, które wielu humanistów uważa za właściwy tylko ludziom wytwór kultury (Herr, Young, 2003). Czynią to za pomocą mechanizmów, takich jak dobór krewniaczy (*kin selection*) czy altruizm odwzajemniony (*reciprocal altruism*), komplementarnych wobec podstawowego mechanizmu doboru naturalnego na poziomie jednostki. Dobór krewniaczy, komponent opisanego w 1964 r. przez Williama Hamiltona dostosowania całkowitego albo łącznego (*inclusive fitness*) – na które składa się sukces reprodukcyjny danego osobnika i stopień, w jakim przyczynia się do sukcesu innych nosicieli tych samych wariantów (alleli) jego genów – to mechanizm wyjaśniający poświęcenie czasu, energii, życia czy innych zasobów, a ogólniej – własnych szans reprodukcyjnych na rzecz innych, spokrewnionych osobników, które noszą te same geny: członków własnej rodziny albo niewielkich grup opartych w dużej mierze na więzach krwi. Warto zauważyć, że takie wyjaśnienie altruizmu wobec krewnych wymaga przyjęcia perspektywy genów (a nie osobnika ani tym bardziej populacji czy gatunku) jako podstawowych jednostek ewolucji³.

Z kolei altruizm odwzajemniony, którego ewolucyjny model przedstawił Robert Trivers (1971), postuluje ewolucyjną „opłacalność” poświęcania zasobów na rzecz innego, niespokrewnionego osobnika, w nadziei na odwzajemnienie tej pomocy w przyszłości, szczególnie w przypadku zasobów, których pozyskiwanie ma charakter w dużej mierze losowy (np. u człowieka w gospodarce łowieckiej). Rozwinięciu się tego mechanizmu sprzyja wysokie prawdopodobieństwo ponownego spotkania i rozpoznania się tych samych osobników, ich silna współzależność (wymuszająca współpracę), a także zdolności umysłowe i poznawcze, np. rozpoznawania twarzy czy odkładania gratyfikacji w czasie (Nocoń, 2017, s. 357).

W odróżnieniu od dwóch wymienionych, teoria doboru grupowego (*group selection*), propagowana m.in. przez Davida S. Wilsona, a od pewnego czasu także przez Edwarda Wilsona, „ojca” socjobiologii, a zakładająca działanie doboru naturalnego na poziomie gatunku czy populacji (tzn. powstawanie przystosowań korzystnych dla grupy, a niekorzystnych bezpośrednio dla jednostki bądź jej genów), budzi w biologii ewolucyjnej wiele kontrowersji i przez większość autorów jest odrzucana (Alcock, 2017; Łomnicki, 2013, s. 13). Takie optymalne z perspektywy grupy, ale nie jednostki

³ Koncepcję genu jako elementarnego reproduktora wykorzystującego organizmy jako wehikuly przetrwania spopularyzował Dawkins (1996), choć wynika ona z wcześniejszych badań, m.in. właśnie Williama Hamiltona.

strategie byłyby bowiem niestabilne: osobniki, które zaczęłyby zachowywać się egoistycznie, szybko zyskałyby przewagę reprodukcyjną, a geny kodujące te zachowania rozprzestrzeniłyby się w populacji (Slack, 2107, s. 121). Ogólnie ujmując, strategia optymalna dla grupy nie musi być ewolucyjnie stabilna (Łomnicki, 2013, s. 88–92). Wydaje się jednak, że teoria doboru grupowego nie jest niezbędna do wyjaśnienia większości zachowań kooperacyjnych człowieka.

Perspektywa ewolucyjna nie oznacza więc automatycznie, że dominującym motorem ludzkiego działania jest egoizm, a zachowania kooperacyjne są wytworem kultury. Nie ma tu determinizmu. Optymalna w przypadku ludzi może być kooperacja wewnątrz grupy, połączona z egoizmem (wrogością) wobec innej grupy. W toku ewolucji wytwarza się stan równowagi między tymi strategiami. Ewolucja jest neutralna wobec metod (współpraca v. egoizm), które prowadzą do wzrostu dostosowania/przeżyczenia (Alford, Hibbing, 2004, s. 708–709).

Na tym jednak historia się nie kończy. Odkrycia biologii molekularnej ostatnich 20–30 lat skłaniają do częściowego przynajmniej zrewidowania standardowego modelu neodarwinowskiego, do którego odwoływaliśmy się w powyższych rozważaniach. Na scenę wkroczyła epigenetyka, czyli, wedle najprostszej definicji, „ogół podlegających dziedziczeniu zmian zachodzących powyżej poziomu DNA” (Dudley, Karczewski, 2013, s. 13). Okazało się, że ekspresja genów – sposób, w jaki na podstawie kodu genetycznego ujawniają się cechy fenotypiczne – podlega regulacji przez czynniki pozagenetyczne, na które wpływ mogą mieć sygnały pochodzące ze środowiska. Odpowiadają za to różne mechanizmy biochemiczne, przede wszystkim metylacja DNA, które mogą zmienić prawdopodobieństwo uruchomienia się danego genu lub całkowicie zablokować jego ekspresję (np. „wyłączyć” allel pochodzący od jednego z rodziców w procesie tzw. imprintingu genomowego) bez zmiany samej sekwencji DNA (Gibbs, 2004). Co najbardziej niezwykle, owe zmiany w funkcjonowaniu genów mogą być dziedziczone, a ich konsekwencje mogą sięgać kilku kolejnych pokoleń (zob. m.in. Jasińska 2009 na temat niższej wagi urodzeniowej czarnoskórych dzieci jako epigenetycznego efektu niewolnictwa).

Znaczenie epigenetyki wykracza poza nauki biologiczne i ma ważne implikacje dla wszystkich dziedzin wiedzy o człowieku. Choć epigenetyka nie unieważnia w żadnym razie podstawowych mechanizmów dziedziczenia poprzez DNA, na którym opiera się ewolucja, to bez wątpienia kładzie silny nacisk na tzw. miękkie dziedziczenie (*soft heredity*) w duchu lamarkizmu. Co może najistotniejsze, wyrażane intuicyjnie albo dokumentowane na poziomie społecznym przekonanie o wpływie środowiska społecznego na fizyczne i psychiczne cechy oraz zachowania człowieka epigenetyka pozwala ująć w mechanizmy przyczynowe operujące na poziomie komórkowym. Tym samym zmienia spojrzenie na relację między genami a środowiskiem, ujawniając oddziaływanie obustronne (a nie tylko od genotypu do fenotypu). Zarazem jednak ów wpływ środowiska podlega kwantyfikacji, zostaje skonceptualizowany jako przepływ

informacji za pośrednictwem określonych związków chemicznych (Meloni, 2016, s. 204). Ma to bezpośrednie znaczenie dla polityki, najbardziej oczywiste dla polityki społecznej, oraz dla wielu dziedzin wiedzy o społeczeństwie i kulturze. Nie jesteśmy zdeterminowani przez biologię, przeciwnie, możemy na nią oddziaływać – a to jest już kwestią polityczną.

Podsumowując tę część rozważań:

- nauki biologiczne mogą dostarczyć zarówno bezpośrednich, fizjologicznych wyjaśnień ludzkiego zachowania, jak i poszukiwać jego głębokich, ewolucyjnych uwarunkowań,
- zachowanie jest fenotypicznym produktem interakcji genów i środowiska,
- człowiek kształtuje się w toku koewolucji genetyczno-kulturowej, w której części i systemy jego organizmu i ich funkcje, moduły poznawcze, cechy psychiczne, wzory kultury, instytucje społeczne i polityczne utrwalają się jako adaptacje w odpowiedzi na presje selekcyjne płynące ze środowiska przyrodniczego i społecznego,
- podstawowym mechanizmem ewolucji jest dobór naturalny oddziałujący na genom, ale zmiany mogą być także dziedziczone epigenetycznie (bez zmiany struktury DNA),
- ewolucja jest neutralna w stosunku do metod czy procesów, które przyczyniają się do przetrwania i przebiega na różnych poziomach, dlatego na jej gruncie da się wyjaśnić zachowania zarówno egoistyczne, jak i kooperacyjne.

Przyjrzymy się teraz bliżej tym ostatnim, one to bowiem legły u podstaw większości instytucji społecznych i politycznych *homo sapiens*.

Problem kooperacji

Zdolność do współpracy pomiędzy niespokrewnionymi członkami własnego gatunku, z czasem przebiegająca w ramach coraz bardziej skomplikowanych struktur społecznych, stała się kluczem do bezprecedensowego sukcesu *homo sapiens*. Wykształcenie się tej zdolności było możliwe dzięki wielu przystosowaniom, począwszy od mechanizmów poznawczych, takich jak język, zdolność abstrakcyjnego myślenia i tzw. teoria umysłu (*theory of mind*), a skończywszy na instytucjach społecznych, jak moralność, religia i polityka. Wszystkie one powstawały jako adaptacyjne odpowiedzi na różnorodne presje selekcyjne ze środowiska, jednak ich wspólnym mianownikiem wydaje się właśnie próba rozwiązania problemu kooperacji.

Współpraca wewnątrzgrupowa niesie dla jednostki oczywiste korzyści, nawet jeśli spoglądać na nią z perspektywy „samolubnego genu”: ułatwia pozyskiwanie zasobów, obronę przed zagrożeniem zewnętrznym, zdobywanie partnerów reprodukcyjnych, często daje także efekty synergiczne, niemożliwe do osiągnięcia przez działania indywidualne (Corning, 2017, s. 63–64), a tym samym powinna być promowana przez

dobór naturalny działający na poziomie jednostkowym (genetycznym). Jak wskazują Alford i Hibbing, „Egoistyczny interes klanu w stosunku do innych klanów redukuje egoistyczne zachowania jednostek w obrębie klanu, ale tylko o tyle, o ile owo ograniczenie wewnątrzklanowego egoizmu zwiększa szanse przetrwania członków klanów bardziej nastawionych na współpracę w porównaniu z tymi mniej skłonnyymi do kooperacji” (2004, s. 708). Wyjaśnienie źródeł kooperacji nie wymaga zatem przywoływania kontrowersyjnych teorii doboru grupowego. Zarazem jednak zainicjowanie i ustabilizowanie kooperacji jest trudne, generuje bowiem koszty (konieczność działania i poświęcania części cennych zasobów na rzecz innych, niespokrewnionych członków grupy) bez gwarancji wzajemności ze strony innych. Ilustruje to znany z teorii gier dylemat więźnia, tj. sytuacja, w której obu stronom wprawdzie bardziej opłaca się nawiązać współpracę, niż z niej zrezygnować, jednak najgorszym wynikiem jest zainicjowanie kooperacji (i, co za tym idzie, wydatkowanie zasobów) przy jednoczesnym uchyleniu się od niej przez drugą stronę. Optymalnym rozwiązaniem staje się w takiej sytuacji rezygnacja ze współpracy. Otóż, dużą część poznawczego, a zwłaszcza emocjonalnego i społecznego rozwoju człowieka można traktować jako – zasadniczo udaną – próbę przezwyciężenia owego dylematu. Zgodnie z tą interpretacją *podstawowe instytucje społeczne i polityczne wyewoluowały w celu wyeliminowania z grup społecznych „pasażerów na gapę”*⁴.

Dotyczy to nie tylko struktur władzy, ale także tak podstawowych składników ludzkiego życia społecznego, jak moralność i religia. Ewolucyjnych korzeni moralności, niezależnie od jej ogromnego zróżnicowania międzykulturowego, można szukać m.in. w tzw. „kosztownym karaniu”, tj. eliminowaniu nieuczciwych partnerów wbrew własnemu doraźnemu interesowi. Zdecydowana większość badanych w grze w ultimatum⁵ odrzuca rażąco niskie (poniżej ok. 25%) oferty (Henrich i in., 2010, s. 66), postrzegając je jako nieuczciwe, „nie fair”, choć racjonalny *homo economicus* powinien przyjąć dowolną niezerową ofertę. Owo poczucie niesprawiedliwości jest zatem głęboko zakorzenioną, uniwersalną emocją moralną, która pozwala ukształtować i ustabilizować zasady współpracy międzygrupowej (Haidt 2014; por. także Churchland, 2013).

Jeśli chodzi o religię, jej przeczuwane od dawna przez socjologów (Durkheim, Malinowski) oddziaływanie prospołeczne może być obecnie sformułowane jako podlegająca weryfikacji hipoteza naukowa głosząca, że owa skłonność do współpracy jest

⁴ To teleologicznie brzmiące sformułowanie nie ma oznaczać, że ewolucja ma jakiś „cel”, że geny do czegoś świadomie dążą. Mówiąc precyzyjniej, jednostki, u których wykształciła się skłonność do współpracy, polepszyły tym samym swoje szanse reprodukcyjne, a zatem geny, które taką skłonność kodowały, zwiększyły swój udział w puli genetycznej.

⁵ Gracz A dzieli otrzymaną kwotę pomiędzy siebie a gracza B w dowolnej proporcji. Jeśli B zaakceptuje tę ofertę, to każdy z graczy otrzymuje zgodne z nią wypłaty, jeśli zaś odrzuci – żaden nie otrzymuje nic.

pozytywnie skorelowana z wiarą w nadprzyrodzone konsekwencje (głównie negatywne – kary) własnych działań (określam ją jako hipoteza UHE – „Under His Eye”). Ewolucyjnie rzecz biorąc, istoty nadprzyrodzone mogły pojawić się jako substytuty bezpośredniej kontroli społecznej, gdy stała się ona nieefektywna wraz ze wzrostem wielkości ludzkich grup (de Waal 2016, s. 308–309). Z perspektywy jednostki wiara w permanentnie kontrolujących jej zachowanie bogów mogła zwiększać dostosowanie, powściągając jej egoistyczne popędy i skłaniając do konformizmu wobec norm grupowych, ze wszystkimi tego pozytywnymi konsekwencjami (dostęp do zasobów, partnerów itp.; Johnson 2016, s. 158). Mechanizm UHE może działać świadomie, jako wiara w nadprzyrodzone konsekwencje działania (Norenzayan, Shariff 2008, s. 61–62; Willard i in. 2020) lub w sposób nieświadomiony, czego dowodzą eksperymenty wykazujące większą prospołeczność u badanych poddanych torowaniu (*priming*) za pomocą pojęć i symboli religijnych (Shariff, Norenzayan, 2007; Ahmed, Salas, 2013).

Wykazanie ewolucyjnej funkcji moralności i religii ma fundamentalne znaczenie dla wiedzy o polityce. Podstawowe emocje moralne, takie jak gniew, empatia, poczucie sprawiedliwości, wstyd, wstręt itp., są ewolucyjnym wehikułem, za którego pośrednictwem adaptacje w zakresie zachowania społecznego (wzorce interakcji, utrwalone reakcje na działania innych, takie jak pomoc będącym w potrzebie członkom grupy, przestrzeganie norm, kosztowne karanie tych, którzy je przekraczają i in.) przekazywane są kolejnym pokoleniom (Gazzaniga 2013, s. 136–142). Dzięki nim korzystne dla jednostek zachowania w relacji do innych stają się naturalne, nie muszą być za każdym razem odkrywane na nowo ani poprzedzane rozumowaniem. Także i religia sankcjonuje normy społeczne poprzez system nadprzyrodzonych nagród i kar (hipoteza UHE), a ponadto legitymizuje władzę i dostarcza ideowego uzasadnienia dla szeroko zakrojonej współpracy między niespokrewnionymi osobnikami. Pozwoliło to na rozwój coraz bardziej złożonych organizacji politycznych, które z kolei, stale dostosowując się do wyzwań środowiska przyrodniczego i społecznego, stały się potężnym narzędziem społeczności ludzkich w walce o zasoby i ostatecznie o przetrwanie.

Polityka w perspektywie biologicznej

Władza, rozumiana jako zdolność podmiotu do zamierzonego modyfikowania, w ramach pewnej asymetrycznej relacji społecznej, zachowania lub zakresu dostępnych możliwości innego podmiotu (Potz, 2016, s. 36) nie jest zjawiskiem specyficznym dla człowieka. Stosunki oparte na dominacji i hierarchii występują także u innych naczelnych (Goodall, 1997, s. 66–77; de Waal, 2013), a także innych ssaków (wilków, waleni itp.). Jedynie *homo sapiens* wykształcił jednak *politykę*, pojmowaną jako zdolność do mobilizacji grup niespokrewnionych ze sobą osobników do działań w długim czasie i dużej

przeźreni (Skarzyński, 2011, s. 67). Celem polityki było i jest skuteczne rywalizowanie o zasoby niezbędne do przetrwania i ekspansji do nowych nisz ekologicznych, zapewnienie własnej grupie bezpieczeństwa, a w perspektywie ewolucyjnej – zwiększenie szans reprodukcyjnych jej członków. Mobilizację polityczną wspierał rozwój zdolności poznawczych i komunikacyjnych człowieka, który pozwolił na stworzenie ideologii religijnych i świeckich, a formy instytucjonalne, jakie przybierały organizacje polityczne, odzwierciedlały dążenie do przystosowania w obliczu nacisków ze strony środowiska przyrodniczego i społecznego.

Jak wskazano wcześniej, czynniki biologiczne oddziałują na sferę polityki na poziomie jednostki i jej zachowań politycznych (czynniki biobehawioralne) oraz ulti-matywnie na ogólnogatunkowe cechy i wzorce zachowań (czynniki ewolucyjne). Do pierwszej grupy zalicza się m.in. uwarunkowane biologiczne zróżnicowanie postaw politycznych. Badania psychologiczne na bliźniętach wskazują, że dziedziczenie odpowiada w ok. 40–50% za orientację konserwatywną (Ludeke i in., 2013). Skłonność do postaw liberalnych lub konserwatywnych może też zależeć od czynników fizjologicznych, np. wrażliwości na sygnały zagrożenia (Oxley i in., 2008).

Przykładem drugiego rodzaju czynnika jest agresja, którą w relacjach społecznych można rozumieć najogólniej jako świadome działanie w celu wywołania negatywnych konsekwencji u innego podmiotu (Ziółkowski, 2015, s. 110). Jak wskazuje E. Wilson (1998, rozdz. 5), agresja należy do instrumentarium genetycznego człowieka i innych zwierząt, choć nie ma jednolitego, uogólnionego instynktu – ani tym bardziej pojedynczego genu – agresji u człowieka. Przybiera ona różne formy w zależności od okoliczności, tj. wpływu środowiska przyrodniczego i społecznego, na przykład presja populacyjna może wzmacniać terytorializm.

Skoro wyewoluowała i utrzymuje się powszechnie w ludzkich populacjach, agresja z dużym prawdopodobieństwem pełni rolę adaptacyjną. Według Jacka Ziółkowskiego agresja może być eufunkcjonalna, bo pozwala na:

- sukces reprodukcyjny: dostęp do partnerów, a następnie ochronę ich oraz młodych,
- efektywne zdobywanie pożywienia,
- obronę i kontrolę nad terytorium oraz zasobami, w przypadku ludzi również symbolicznymi (tożsamość narodowa, religia itp.),
- optymalne rozmieszczenie osobników (bądź ich grup) na danym terytorium,
- ustalenie i utrzymanie hierarchii wewnątrzgrupowej, a w konsekwencji ograniczenie przemocy wewnątrz grupy (Ziółkowski, 2015, s. 111; zob. także Corning, 2017, s. 57).

Jak sugeruje ten ostatni przykład, istnieje pewien optymalny poziom agresji, powyżej którego staje się ona destrukcyjna. Poziom ten jest znacznie wyższy na zewnątrz (w konfrontacji z innym grupami) niż wewnątrz grupy, o czym świadczy m.in. wyższe wydzielanie testosteronu u uczestników konfliktów między- niż wewnątrzgrupowych

(Wagner i in., 2002). W ramach grupy dochodzi więc do instytucjonalizacji agresji w postaci względnie stabilnych struktur władzy, z czasem coraz bardziej złożonych, w miarę tworzenia bardziej rozbudowanych systemów politycznych. Jednocześnie, obok występujących u zwierząt naturalnych mechanizmów kontroli agresji (ucieczka, gesty podporządkowania), człowiek wytworzył mechanizmy kulturowe, takie jak rytualizacja, sublimacja czy przekierowanie agresji z członków własnej grupy na kozła ofiarnego albo grupę obcą (Ziółkowski, 2015, s. 122).

Ewolucyjny mechanizm utrzymywania owego optymalnego poziomu agresji działał zapewne podobnie jak u innych naczelnych. Osobniki (i tworzone przez nich grupy) niedostatecznie agresywne przegrywały rywalizację (o pożywienie, partnerów, terytorium itp.) z innymi osobnikami (grupami), te zaś nadmiernie agresywne były eliminowane przez koalicje innych, ponoszących z tego powodu szkody, osobników. Przypadki obalania hiperagresywnych samców alfa przez koalicje innych samców, a nawet samic, znane są zarówno prymatologom, antropologom, jak i politologom. Ostatecznie więc agresja służy zarówno skutecznej rywalizacji z innymi grupami oraz obronie przed nimi, jak i rozwiązaniu fundamentalnego problemu kooperacji poprzez ustanowienie stabilnej hierarchii ułatwiającej utrzymywanie ładu, egzekwowanie norm i nakładaniu sankcji na nonkonformistów.

W polu zainteresowania biopolitologii znajduje się jeszcze wiele innych zagadnień, m.in.

1. *Rola instytucji politycznych jako stabilizatorów kooperacji.* Zamiast poszukiwać jednolitej, monokausalnej teorii genezy państwa⁶, należałoby uznać, że wiele ścieżek i procesów, które prowadziły do różnych form organizacji politycznej, odzwierciedla rozmaite uwarunkowania przyrodnicze i społeczne (naciski selekcyjne), a ich wspólnym mianownikiem jest potrzeba rozwiązania problemu kooperacji niespokrewnionych osobników oraz zapewnienia własnej grupie przewagi w rywalizacji z innymi (por. Lewellen, rozdz. 3). Badania przywództwa, tworzenia się hierarchii w grupach naczelnych i ludzi mogą też rzucić światło na teorie demokracji, autorytaryzmu czy procesów oligarchizacji. W szczególności pozwalają osadzić koncepcje w rodzaju „ucieczki od wolności” Fromma na gruncie naukowym i wyjaśnić ewolucyjne pochodzenie i funkcję skłonności do akceptacji hierarchii i podporządkowania się woli przywódcy (co nie oznacza, że taka postawa musi być optymalna w każdych warunkach). Biorąc pod uwagę warunki życia wspólnoty pierwotnej, wydaje się prawdopodobne, że większość naszych indywidualistycznych, wyemancypowanych, odrzucających hierarchię przodków nie zdołała przekazać swoich genów.

⁶ Ich wykazy zawierają standardowo podręczniki do nauki o państwie i prawie, przy czym owe „teorie” to najczęściej ideologiczne abstrakcje w rodzaju „teorii teologicznej” czy „teorii umowy społecznej”, nie zaś naukowe wyjaśnienia (zob. np. Muszyński, 2007 s. 85–87).

2. *Konflikt etniczny, ksenofobia*. Ksenofobia i wynikające z niej konflikty o podłożu etnicznym są klasycznym przykładem zjawiska, którego – w odróżnieniu od konfliktów o podłożu ekonomicznym, o zasoby – nie da się zadowalająco wyjaśnić za pomocą dominującego w naukach społecznych paradygmatu racjonalnego wyboru. Niechęć do obcych stanowi głęboko zakorzoną cechę psychiczną, która – niezależnie od swej genezy – leży u podstaw uniwersalnej dla wszystkich kultur identyfikacji swój–obcy. Z perspektywy ewolucyjnej można by ją wyjaśniać jako obronę przed wniknięciem do grupy, która wykształciła zachowania „altruistyczne” (kooperacyjne) osobników o „samolubnym” genotypie, grożących destabilizacją i zniszczeniem tego systemu poprzez maksymalizację własnego dostosowania (Łomnicki, 2013, s. 284–285). Postawy ksenofobiczne wzmacniają skłonność do stereotypizacji, czyli pośpiesznego przypisywania innym do ogólnych kategorii typu wróg–przyjaciel, niebezpieczny–niegroźny. Takie skróty poznawcze umożliwiały szybką reakcję (walka, ucieczka) i w konsekwencji zwiększały szanse przetrwania, za cenę krzywdzących, z naszej humanistycznej perspektywy, uproszczeń. Ignorując te cechy (ksenofobia, myślenie stereotypami, heurystyki) i ich ewolucyjne korzenie, będziemy bezzasadnie poszukiwać społecznych, politycznych czy ekonomicznych przyczyn konfliktów, którym niekiedy brak tego rodzaju racjonalnego uzasadnienia.
3. *Ekstremizm*. Badanie aktywności mózgu coraz bardziej zaawansowanymi metodami neuroobrazowania może rzucić światło na procesy psychiczne charakterystyczne dla ekstremizmu religijnego i politycznego zachodzące u – według terminologii Scotta Atrana – „zaangażowanych podmiotów” (*devoted actors*) deklarujących wolę walki i umierania za „święte wartości” (*sacred values*)⁷ (Atran, 2016; Hamid i in., 2019) i tym samym stanowiąc wartościowe uzupełnienie dla badań socjologicznych i politologicznych prowadzonych metodami etnograficznymi czy analizy dyskursu.
4. *Podział (redystrybucja) zasobów*. Badania wykazały, że ludzie chętniej dzielą się dobrami, których pozyskiwanie ma charakter w dużej mierze losowy (czyli np. wygraną na loterii, a nie zarobkiem z ciężkiej pracy; Kameda i in. 2002). Ma to uzasadnienie ewolucyjne: w warunkach łowieckich dzielenie się zdobyczą z tymi, którym się nie poszczęściło, było strategią optymalną, rodzajem polisy ubezpieczeniowej w ramach altruizmu odwzajemnionego, bo polowanie jest silnie losowe (*high-variance*) i następnym razem to innym może się

⁷ S. Atran, *The Devoted Actor, Unconditional Commitment and Intractable Conflict across Cultures*, „Current Anthropology”, 2016, 57/S13; N. Hamid, i in., *Neuroimaging ‘will to fight’ for sacred values: an empirical case study with supporters of an Al Qaeda associate*, „Royal Society Open Science”, 2019/6.

bardziej poszczęścić. Skłonność tę może wzmacniać także znana z badań Kahnemana i Tverskiego naturalna awersja do ryzyka, przeważająca nad pragnieniem zysku (Cialdini, 2013, s. 252). Zarazem jednak omawiane wcześniej badania nad poczuciem sprawiedliwości pozwalają zrozumieć, dlaczego większość ludzi odrzuca argument, że uszczelnianie systemu opieki społecznej nie ma ekonomicznego sensu, bo tropienie nadużyć kosztuje więcej niż ich suma (Alford, Hibbing, 2004, s. 711–712). Chcemy się dzielić z tymi, którym nie powodzi się z przyczyn losowych, ale jednocześnie konsekwentnie ścigać tych, którzy łamią zasady, nawet jeśli nie ma to ekonomicznego sensu („kosztowne karanie”). Z kolei w gospodarce zbierackiej albo rolnej, która jest mniej losowa, a bardziej zależna od wkładu pracy i zaangażowania, dzielenie się byłoby w ostatecznym rozrachunku strategią ewolucyjnie nieoptymalną, bo prowadziłyby do redystrybucji zasobów od bardziej do mniej wydajnych (Lopez, McDermott, 2012 s. 354)⁸.

5. *Partycypacja polityczna*. W obszarze zainteresowania biopolitologów znalazł się także wpływ czynników biologicznych, m.in. stanu zdrowia, wieku czy uzależnień na podejmowanie decyzji w polityce (również międzynarodowej), w tym zarówno partycypację polityczną obywateli, jak i przywództwo (Blank, Hines, 2001, s. 74–76, 95).
6. *Kwestie biopolityczne* – takie jak aborcja, eutanazja, *in vitro*, inżynieria genetyczna, predyspozycje genetyczne do przestępczości czy uzależnień, transhumanizm itp. Debata na te tematy toczy się z reguły w kręgu etyków, filozofów, prawników czy przyrodników z niewielkim udziałem politologów, którzy na ogół nie są zainteresowani zdobywaniem wiedzy biologicznej na poziomie niezbędnym do kompetentnego zajmowania stanowiska w tych kwestiach, choć przecież dotyczy w gruncie rzeczy polityki publicznej, czyli obszaru ich specjalizacji, na którym nie są w stanie zastąpić ich przyrodniczy czy filozofowie.

Podsumowując, społeczno-polityczne wyposażenie ewolucyjne człowieka można ująć w teorię, którą Alford i Hibbing określają jako „ostrożna współpraca” (*wary cooperation*): ludzie są skłonni do współdziałania wewnątrz grupy, ale zarazem wrażliwi na przejawy egoizmu lub nieodwzajemniania ze strony partnerów interakcji i skłonni do ich „kosztownego karania” (por. p. 3. wyżej). Takie predyspozycje wykształciły się ewolucyjnie, bo funkcjonowanie w grupie dawało przewagę i zwiększało szansę przetrwania/reprodukcji. Sześć podstawowych warunków korzystnego ewolucyjnie funkcjonowania grupy to według tych autorów:

⁸ Warto dodać, że polowanie mogło mieć szczególne więziotwórcze znaczenie w rozwoju społecznym człowieka, wymaga bowiem zaawansowanej kooperacji między niespokrewnionymi osobnikami (spoza własnej rodziny nuklearnej), komunikacji, zaufania i uczciwego podziału łupu (Fukuyama 2000, s. 161).

- „1. Współpraca z innymi członkami własnej grupy.
2. Niechęć wobec członków innych grup.
3. Karanie lub pozbywanie się członków własnej grupy odmawiających współpracy.
4. Zachęcanie innych, za pomocą norm, instytucji czy kodeksów moralnych, do przestrzegania zasad 1–3.
5. Przywiązywanie wagi do statusu, reputacji i korzyści wewnątrz własnej grupy.
6. Zaprzestanie współpracy, jeśli jej odmowa ze strony innych nie spotyka się z karą” (Alford, Hibbing, 2004, s. 710).

Te właśnie cechy powinny się wobec tego utrwalić ewolucyjnie i stanowić dziedzinne wyposażenie ludzi. Sztandarowym przykładem modelu „ostrożnej współpracy” jest wojna, obfitująca w akty współdziałania, a wręcz samopoświęcenia we własnej grupie, a zarazem skrajnej wrogości wobec obcych oraz, jak postuluje teoria *wary cooperation*, wobec swoich odmawiających współpracy (dezertarów, dekowników itp.). Nie ma tu jednoznacznego powiązania walki z egoizmem ani współpracy z altruizmem (tamże, s. 712). Człowiek nie jest z natury ani egoistą, ani altruistą, tylko istotą społeczną skłoną do uczciwej współpracy ze swoimi (we własnym, dobrze pojętym interesie) i podejrzliwą wobec obcych. Kooperacja nie oznacza automatycznie altruizmu, bo leży ostatecznie w interesie jednostek i łączy się z dużą dozą wrogości wobec obcych grup.

Zakończenie

Jak się wydaje, współczesny, „postgenomiczny” stan wiedzy biologicznej przybliżył nas do rozwiązania, a może wręcz unieważnienia tradycyjnego sporu natura *contra* kultura. Zachowania społeczne, w tym polityczne, człowieka są wynikiem dwukierunkowego, niedeterministycznego oddziaływania między środowiskiem przyrodniczym a społecznym (na poziomie ewolucyjnym) oraz między genotypem a fenotypem (na poziomie jednostkowym). W tym pierwszym przypadku podano wiele przykładów cech ukształtowanych przez ewolucję, ale zarazem wykazano, na przykładzie agresji, jak środowisko społeczne wpływa na procesy doboru naturalnego. Jednostki nadmierne agresywne były eliminowane lub izolowane, co powodowało długofalowy efekt ewolucyjny: poziom destrukcyjnej agresji u człowieka spadał, bo w populacji zmniejszał się udział warunkujących ją genów. W drugim przypadku (poziom jednostkowy) genotyp wpływa na zróżnicowanie danej cechy w obrębie populacji, a jednocześnie jego ekspresja podlega w pewnym stopniu epigenetycznej regulacji przez czynniki środowiskowe⁹. Biorąc to wszystko pod uwagę, próba zredukowania ludzkich zachowań,

⁹ Z tych właśnie powodów sformułowana przez Lemke krytyka biopolitologii jako a) postulującej jednostronną zależność między czynnikami biologicznymi a społeczno-kulturowym

w tym politycznych, do jednego z tych wymiarów – biologicznego lub kulturowego – beznadziejnie zubaża wiedzę o naszym gatunku.

Wiedza ta, pomimo wciąż toczących się dyskusji w kilku ważnych kwestiach (m.in. poziomy doboru, konkretne mechanizmy ewoluowania poszczególnych cech) w przyrodznawstwie ma już od dawna status, używając języka Kuhna, nauki normalnej. Mimo to nadal nie znajduje adekwatnego odzwierciedlenia w naukach społecznych i humanistycznych, a w szczególności w politologii. Wskazano wyżej wiele obszarów badań politologicznych, które zyskałyby na uwzględnieniu perspektywy biologicznej¹⁰. Ich wspólnym mianownikiem wydaje się być *par excellence* polityczny problem kooperacji niespokrewnionych osobników, którego rozwiązanie legło u podstaw wielu podstawowych idei, struktur i relacji społecznych (moralność, religia, państwo, władza, status). Poszczególne ultymatywne wyjaśnienia proponowane przez biopolitologię (i inne ewolucyjnie zorientowane nauki społeczne) mogą nie być trafne, ale sprowadzają rozważania na głębszy poziom, uwzględniając wszystkie aspekty wiedzy o człowieku. Najważniejsze, by zacząć myśleć kategoriami ewolucyjnymi, zadając sobie pytania w rodzaju: Po co powstała jakaś instytucja, struktura społeczna, wzorzec zachowań politycznych? Jaka pełni funkcję? Jak zwiększa przystosowanie? Jakie problemy rozwiązuje?

Choć z natury jest istotą społeczną, chętną do współpracy i bynajmniej nieegoistyczną, człowiek pozostaje jednocześnie skłonny do ksenofobii, myślenia stereotypami i nieufności wobec obcych. Nie jest to z pewnością wzorzec demokratycznego obywatela, na którym mniej lub bardziej świadomie bazuje wyrosła z liberalizmu filozofia polityczna¹¹. Wyzwaniem dla filozofii polityki powinno być zatem zrewidowanie – na podstawie ustaleń m.in. biologii, psychologii ewolucyjnej, kognitywistyki, neuronauki – liberalnej antropologii, opartej na idei racjonalnego *homo economicus*. Ponieważ gatunek ten nie występuje w przyrodzie, lepiej skupić się na jego realnym odpowiedniku

i b) niewskazującej konkretnych mechanizmów oddziaływania czynników biologicznych (2010, s. 28–29) jest zupełnie nietrafna. Co do a), żaden z najważniejszych adwokatów zorientowanych biologicznie nauk społecznych niczego takiego nie twierdzi, zwłaszcza dziś, w erze postgenomicznej, a „gen hierarchii”, o którym wspomina Lemke, to nie wiadomo skąd wzięta metafora, której nie da się traktować poważnie (każde złożone zachowanie społeczne jest poligeniczne, tzn. nie może być determinowane przez pojedynczy gen). Co do b), takich wyjaśnień przyczynowych jest coraz więcej (niektóre przywołałem powyżej). Są one, choć niedoskonałe, zwykle i tak bardziej precyzyjne niż próby czysto socjologicznych wyjaśnień i prognoz zachowań oraz procesów politycznych, które, jako oparte na powierzchniowych przesłankach, bywają notorycznie nietrafne.

¹⁰ Należy zastrzec, że artykuł podejmuje tylko niektóre wątki tej obszernej tematyki i czyni to, z konieczności, przeglądowo. Pomija m.in. memetykę, dziedzinę skutecznie aplikującą paradygmat ewolucyjny do wiedzy o kulturze (Biedrzycki, 1998; Migalski, Kaczmarzyk, 2020). Badając mechanizmy rozprzestrzeniania się idei, w tym politycznych, staje się ona istotna również dla politologii.

¹¹ Szerzej na ten temat Migalski 2020.

homo sapiens i poszukać najlepszych rozwiązań politycznych i prawnych uwzględniających jego złożoną naturę biologiczną i społeczną. Wynik tych dociekań nie jest oczywiście przesądzony, bo każda doktryna polityczna inaczej rozumie cele i kryteria owych „najlepszych rozwiązań” (odrzućenie liberalnej antropologii nie musi więc automatycznie oznaczać odrzucenia wszystkich liberalnych konkluzji). Relacja między filozofią polityczną czy, szerzej, społeczną a biologią nie jest zatem jednoznaczna. Z jednej strony ta pierwsza nie jest zobligowana do uznania przetrwania i reprodukcji za nadrzędną zasadę życia społecznego, co czyni ta druga w odniesieniu do życia w ogóle. Z drugiej strony trudno wyobrazić sobie postulowanie form organizacji społecznej i politycznej – systemów społecznych, ustrojów, instytucji – które by z tą zasadą stały w całkowitej sprzeczności. Byłyby bowiem one, w istocie, głęboko niehumanitarne. W długim horyzoncie czasowym politologia i filozofia polityki, obok biologii, psychologii (w tym ewolucyjnej i społecznej), paleoantropologii, etnologii, socjologii, politologii, neuronauki, kulturoznawstwa czy religioznawstwa, powinny stać się częścią *antropologii* – interdyscypliny poświęconej badaniu człowieka we wszystkich przejawach jego egzystencji.

BIBLIOGRAFIA

1. Ahmed, A., Salas, O. (2013). Religious Context and Prosociality: An Experimental Study from Valparaiso, Chile. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(3), 627–637.
2. Alcock, J. (2017). Human Sociobiology and Group Selection Theory. W: Tibayrenc, M., Ayala, F.J. (red.). *On Human Nature. Biology, Psychology, Ethics, Politics, and Religion*. London: Elsevier.
3. Alford, J. R., Hibbing, J. R. (2004). The Origin of Politics: An Evolutionary Theory of Political Behavior, *Perspectives on Politics*, 2(4), 707–723.
4. Atran, S. (2016). The Devoted Actor, Unconditional Commitment and Intractable Conflict across Cultures. *Current Anthropology*, 57(S13), 192–203.
5. Ayala, F.J. (2017). Adaptive Significance of Ethics and Aesthetics. W: Tibayrenc, M., Ayala, F.J. (red.). *On Human Nature. Biology, Psychology, Ethics, Politics, and Religion*. London: Elsevier.
6. Bau, W.M. (2017). Behavior Analysis, Darwinian Evolutionary Processes, and the Diversity of Human Behavior. W: Tibayrenc, M., Ayala, F. J. (red.). *On Human Nature. Biology, Psychology, Ethics, Politics, and Religion*. London: Elsevier.
7. Biedrzycki, M. (1988). *Genetyka kultury*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
8. Blank, R.H., Hines, S.M. (2001). *Biology and Political Science*. London–New York: Routledge.
9. Churchland, P. (2013). *Moralność mózgu. Co neuronauka mówi o moralności*. Kraków: Copernicus.
10. Cialdini, R. (2013). *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*. Gdańsk: GWP.
11. Corning, P. (2017). The evolution of politics: a biological approach. W: Peterson, S., Somit, A. (red.). *Handbook of Biology and Politics*. Cheltenham: Edward Elgar.
12. Dawkins, R. (1996). *Samolubny gen*. Warszawa: Prószyński i S-ka.

13. Dudley, J.T., Karczewski, K.J. (2013). *Exploring Personal Genomics*. Oxford: Oxford University Press.
14. Felipe, I.O. de (2020). Biological Individuality and the Extended Evolutionary Synthesis: A Philosophical Conundrum in a (New) Biological Focus. *Filozofia Nauki*, 28(3).
15. Fukuyama, F. (2002). *Wielki Wstrząs*. Warszawa: Politeja.
16. Gazzaniga, M.S. (2013). *Kto tu rządzi – ja czy mój mózg?* Sopot: Smak Słowa.
17. Gibbs, W.W. (2004). Genom ukryty poza DNA. *Świat Nauki*, 1.
18. Goodall, J. (1997). *Przez dziurkę od klucza. 30 lat obserwacji szympanców*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
19. Haidt, J. (2014). *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka?*. Sopot: Smak Słowa.
20. Hamid, N., i in. (2019). Neuroimaging ‘will to fight’ for sacred values: an empirical case study with supporters of an Al Qaeda associate. *Royal Society Open Science*, 6, 181585.
21. Henrich, J., Heine, S., Norenzayan, A. (2010). The weirdest people in the world? *Behavioral and Brain Sciences*, 33, 61–83.
22. Herr, P., Young, J. (2003). Evolutionary Thinking Within Political Science: Addressing Some Feminist Concerns. *Women & Politics* 24/4.
23. Jasińska, G. (2009). Low birth weight of contemporary African Americans: an inter-generational effect of slavery? *American Journal of Human Biology*, 21(1), 16–24.
24. Johnson, D. (2016). *God is Watching You. How the Fear of God Makes us Human*. Oxford: Oxford University Press.
25. Kameda, T., i in. (2002). Social sharing and risk reduction: Exploring a computational algorithm for the psychology of windfall gains. *Evolution and Human Behavior*, 23(1), 11–33.
26. Lemke, T. (2010). *Biopolityka*. Warszawa: Sic!
27. Lewellen, T.C. (brw). *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*. Kraków: UJ.
28. Łomnicki, A. (2013). *Ekologia ewolucyjna*, wyd. 2. Warszawa: PWN.
29. Lopez, A., McDermott R. (2012). Adaptation, Heritability, and the Emergence of Evolutionary Political Science. *Political Psychology*, 33(3), 343–362.
30. Ludeke, S., i in. (2013). Obedience to traditional authority: A heritable factor underlying authoritarianism, conservatism and religiousness. *Personality and Individual Differences*, 55(4), 375–380.
31. Meloni, M. (2016). *Political Biology*. London: Palgrave Macmillan.
32. Migalski, M. (2020). *Nieludzki ustroj. Jak nauki biologiczne wyjaśniają kryzys demokracji liberalnej oraz wskazują sposoby jej obrony*. Łódź: Liberté!
33. Migalski, M., Kaczmarzyk, K. (2020). *Homo politicus sapiens. Biologiczne aspekty politycznej gry*. Katowice: Sonia Draga.
34. Muszyński, J. (2007). *Podstawy nauki o polityce, państwie i prawie*. Toruń: Adam Marszałek.
35. Nocoń, J. (2018). Węzłowe problemy badania państwa w świetle założeń socjobiologii. W: Pietraś, M., Hofman, I., Michałowski, S. (red.). *Państwo w czasach zmiany*. Lublin: UMCS.
36. Norenzayan, A., Shariff, A.F. (2008). The Origin and Evolution of Religious Prosociality. *Science*, 322(58), 58–62.

37. Oxley, D., i in. (2008). Political Attitudes Vary with Physiological Traits. *Science*, 321, 1667–70.
38. Płotka, B. (2021). *Myśl biopolityczna w Polsce w latach 1989–2015*. Toruń: Adam Marszałek [w druku].
39. Potz, M. (2016). *Teokracje amerykańskie. Źródła i mechanizmy władzy usankcjonowanej religijnie*. Łódź: UŁ.
40. Shariff, A.F., Norenzayan, A. (2007). God Is Watching You: Supernatural Agent Concepts Increase Prosocial Behavior in an Anonymous Economic Game. *Psychological Science*, 18(9), 803–809.
41. Skarżyński, R. (2011). *Mobilizacja polityczna*. Warszawa: Elipsa.
42. Slack, J. (2017). *Geny*. Łódź: UŁ.
43. Stewart, P.A. (2013). The two cultures of ‘biopolitics’. *Politics and the Life Sciences*, 32(1).
44. Trivers, R. (1971). The Evolution of Reciprocal Altruism. *The Quarterly Review of Biology*, 46(1), 35–57.
45. Waal, F. de (2013). *Chimpanzee Politics*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
46. Waal, F. de (2016). *Bonobo i ateista*. Kraków: Copernicus Center.
47. Wagner, J.D., Flinn, M.V., England, B.G. (2002). Hormonal response to competition among male coalitions. *Evolution and Human Behavior*, 23, 437–442.
48. Willard, A., i in. (2020). Rewarding the good and punishing the bad: The role of karma and afterlife beliefs in shaping moral norms. *Evolution and Human Behavior*, 41(5), 385–396.
49. Wilson, D.S., Green, W.S. (2012). Evolutionary Religious Studies (ERS): A Beginner’s Guide. W: Slingerland, E., Collard, M. (red.). *Creating Consilience: Integrating the Sciences and the Humanities*. Oxford: Oxford University Press.
50. Wilson, E. O. (1988). *O naturze ludzkiej*. Warszawa: PIW.
51. Ziółkowski, J. (2015). Polityka wrogości a ludzkie zoo – rozważania o biologicznej genezie agresywności w polityce. *Studia Politologiczne*, 37, 108–129.