

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska

Wyższa Szkoła Zarządzania Ochroną Pracy w Katowicach

Memetyka - postdarwinowski paradygmat nowej humanistyki?

Przeobrażenia transformizmu

Chociaż teoria ewolucji przyrody ożywionej jest w swej istocie teorią ewolucji informacji, to najzupełniej (i oficjalnie) oczywistym stało się to dopiero w sto lat po Darwinie, a ściślej – w 1953 roku, kiedy Francis Crick i James Watson ogłosili swój artykuł o strukturze DNA w „Nature”. Można przyjąć, iż kończąc swój tekst, niejednokrotnie cytowanym od tego czasu zdaniem: „Nie umknęło naszej uwagi, że hipoteza dotycząca specyficznego tworzenia par zasad sugeruje możliwy mechanizm kopiowania materiału genetycznego”¹ równocześnie dokonali oni otwarcia nowej ery w ewolucjonizmie – ery informacji. Od tej chwili myśl ewolucjonistyczna w zasadniczy sposób zmieniła swój bieg, zmierzając ku ustaleniom dziś już bardzo odległym od tego pierwotnego nurtu, w którym nurzali się (czy może tylko moczyli stopy?) zwolennicy Darwinowskiego „transformizmu” i sam autor *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymywaniu się doskonalszych ras w walce o byt*².

Oczywiście, nie miejsce tu i czas na prześledzenie wszystkich meandrów współczesnej myśli darwinistycznej, którą – z racji nie tylko temporalnych – pozwałam sobie nazywać postdarwinowską. Świetnych analiz tego zagadnienia mamy dosyć, by wskazać m.in. *Tajemnice przelomów w ewolucji. Od narodzin*

¹ J. D. Watson, *DNA pasją mojego życia*, przeł. J. Cieśla, Warszawa 2001, s. 13.

² K. Darwin, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymywaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, przeł. Sz. Dickstein, J. Nusbaum, Warszawa 2006.

życia do powstania mowy ludzkiej Johna Maynarda Smitha i Eorsa Szathmary³, czy *To jest biologia* Ernsta Mayra⁴, urzekająco (*nota bene*) lakonicznych w porównaniu z napuchłymi słowem omówieniami pochodzącymi spoza nauk przyrodniczych. Obszar i naukowy potencjał jej nurtu dobrze zaś odzwierciedla *Trzecia kultura* pod red. Johna Brockmana⁵, wyśmienity zbiór wypowiedzi najwybitniejszych przedstawicieli nauk przyrodniczych XX. wieku.

Jest to jednak miejsce i pora, aby wskazać na ten jej strumień, który przywiódł współczesną ewolucjonistyczną wiedzę do rozstrzygnięć bardzo zajmujących dla humanistyki, a w jakimś sensie nawet – zajmujących humanistykę głównie i zwłaszcza. Chodzi o postdarwinowską teorię życia informacji kulturowej, dojrzewającą i stale sycącą się (od czasów Watsona i Cricka) wiedzą o ewolucji, którą dzisiaj, w 150 lat po Darwinie, biologia definiuje następująco: „Ewolucja opiera się na przypadkowych zmianach [informacji genetycznej – DWZ] i wybieraniu na drodze naturalnej selekcji tych recept, na których podstawie odtwarzają się najbardziej udane organizmy. [...] To, co jest przekazywane z pokolenia na pokolenie, to nie budowa dojrzałego organizmu, lecz zestaw przepisów na odtworzenie takiej budowy”⁶.

W jaki sposób koncepcja ta stosuje się do informacji kulturowej, której „życie” nawet przez zwolenników ewolucjonizmu w literaturoznawstwie, folklorystyce, językoznawstwie, kulturoznawstwie itd. pojmowane było zawsze metaforycznie, a nigdy dosłownie?

Aby właściwie zrozumieć tę koncepcję, a jednocześnie trafnie rozpoznać jej przeobrażenia i miejsce, jakie zajmuje dzisiaj w nowotworzącym się paradygmacie nauki o infosferze, warto odwołać się do przyrodoznawczej tradycji, której etapy wyznaczają dokonania wielkich badaczy ewolucji XX. wieku, przede wszystkim do nowatorskiej ongiś koncepcji noosfery, związanej najczęściej z filozofem i paleontologiem Pierrem Teilhardem de Chardin oraz faktycznego inspiratora Chardinowskiej koncepcji spirytualizacji materii (przedstawionej w *Le Phenomene Humain* [1955]) – rosyjskiego geochemika Władimira Ivanowicza Vernadskiego.

Vernadski, który w latach 1922 – 1923 wygłaszał na Sorbonie wykłady z geochemii, zaliczając do grona swoich słuchaczy właśnie Teilharda de Char-

³ J. M. Smith, E. Szathmary, *Tajemnice przełomów w ewolucji. Od narodzin życia do powstania mowy ludzkiej*, przeł. M. Madaliński, Warszawa 2000.

⁴ E. Mayr, *To jest biologia. Nauka o świecie ożywionym*, przeł. J. Szacki, Warszawa 2002.

⁵ *Trzecia kultura*, pod red. J. Brockmana, Warszawa 1996.

⁶ J. M. Smith, E. Szathmary, *Tajemnice przełomów ...*, s. 11.

din i matematyka Eduarda Le Roy, wprowadzenie terminu „noosfera” przypisuje temu ostatniemu, Le Roy natomiast zastrzegł jednak, iż wraz z de Charlinem doszli do koncepcji noosfery pod wpływem teorii Vernadskiego.

W wydanych w Paryżu w 1927 roku wykładach Le Roy (*L'exigence idealiste et le fait d'évolution*) istotnie pojawił się termin „noosfera” jako złożenie greckiego „noos” – umysł (myśl, rozum) oraz „sfera” w rozumieniu warstwy (sfery, płaszcza) Ziemi. Odpowiadał on coraz wyraziściej klarującej się wtedy teorii życia naszej planety jako zjawiska kosmicznego i teorii chemicznej jedności świata, którą przez ponad 50 lat rozwijał Vernadski, badacz promieniotwórczości i materii ożywionej. Zmierzając w licznych swych pracach⁷ do budowy takiej teorii Vernadski przyjął pojęcie noosfery dla określenia założonego przez siebie, nowego, aktualnego stadium (i przejawu) ewolucji biosfery – stadium związanego z pojawieniem się w niej nowej jakości – myśli ludzkiej. Noosferę rozumiał jako globalną świadomość kolektywną, kolejny czynnik przeobrażeń materii żywej, zakładając jednocześnie, iż muszą nią rządzić te same zasady, które rządzą całością życia na Ziemi, czyli zasady ewolucji. To zatem właściwie Vernadskiego powinniśmy uznać za pierwszego wyraziciela „darwinizmu kosmicznego”, koncepcji coraz szerzej akceptowanej przez współczesnych ewolucjonistów. Stanowisko to budzi natomiast wiele kontrowersji w świecie humanistów, z niemałym trudem akceptujących nie tylko ideę myślącej materii, ale i ideę materializacji myśli, chociaż – co zastanawiające – „bez mrugnięcia okiem” przyjmujących upowszechnianą przez de Kerckhove'a koncepcję CI (*Connectivity Intelligence*), równie metafizyczną przecież, jak teoria noosfery.

Traktując twory Ziemi (zarówno z poziomu litosfery, jak atmosfery i biosfery) jako efekt złożonego procesu kosmicznego Vernadski zmierzał do postrzegania ewolucji w kategoriach samonapędzających się układów dynamicznych, warunkowanych stałą wymianą („migracją” – jak pisał) biogennej materii, dążących do maksymalnego rozprzestrzeniania się. Tę właściwość biogennej materii – „materii ożywionej” (wprowadził ten termin do nauk przyrodniczych) – uznał za pierwszą zasadę biogeochemiczną. Jest ona, jak dziś wie-

⁷ Bibliografia prac Vladimira I. Vernadskiego jest olbrzymia, liczy kilkaset pozycji, pośród których znajdują się także fundamentalne dziś nie tylko dla rosyjskiego przyrodoznawstwa: *Geochimija* (wyd. rosyjskie – 1918; wyd. francuskie – 1924) oraz *Biosfera* (wyd. rosyjskie – 1926; wyd. francuskie – 1927). Jego ostatnia praca: *Neskolko slov o noosfere* napisana w 1944 roku, a drukowana w „American Scientist” już w 1945 r. (*The Biosphere and the Noosphere*), notuje rekordy cytowań w nauce zachodniej od 1989 roku. Zob.: vernadsky-cited. txt, w: <http://vernadsky.lib.ru/e-texts/archive/noos.html>

my, całkowicie zgodna z obowiązującą tezą biologii, iż „wszystko, co żyje, zmierza do replikacji”. Życie, postrzegane przed Vernadskim jako incydentalne, autonomiczne zdarzenie ziemskie, za jego sprawą uzyskało związek z chemizmem przyrody nieożywionej (litosferą), z atmosferą, biosferą, technosferą (cywilizacją), a wreszcie także z radiacją solarną; zaczęło być postrzegane w skali makro, dokładnie tak, jak widzi je obecnie nowa biologia, zwłaszcza w ujęciu Briana Goodwina, Jamesa Lovelocka i Lynn Margulis.

Jednocześnie obstawał Vernadski przy wzajemnej i zwrotnej zależności wszystkich tych przejawów życia, przy ich systemowej dynamice⁸. Oczywiście, człowiek z całą swą bio- i noologiczną aktywnością tej dynamice także podlega. Wraz z nim jednak na powierzchni naszej planety pojawiła się nowa siła geologiczna, która ją przekształca, wznagając wymianę planetarnej energii. Cywilizacja budowana przez człowieka, podobnie jak termitiery i żeremia w świecie zwierząt oraz wszelkie inne formy organizacji życia, wyzwała nowy ruch, wytwarza dotąd nie istniejące zjawiska i formy, a myśl ludzka tworzy nową jakość biosfery – noosferę.

W jaki jednak sposób, nie będąc formą materii, może ona zmieniać Ziemię i wpływać na jej materialne procesy? Pytanie to w pracach Vernadskiego pozostało bez odpowiedzi. Noosfera – dziedzina myśli o nieznanym jeszcze nauce właściwościach – musiała pozostać czekającą potwierdzenia hipotezą, podobnie jak hipotezy Pierre’a Teilharda de Chardin, który swe ostatnie „noosferyczne” dzieło wydał 10 lat po Vernadskim.

Postawił w nim tezę spirytualizacji materii jako naturalnej konsekwencji ewolucji i na własny sposób starał się ustalić, na drodze jakich praw i procesów zachodzi przeobrażanie się materii w myśl. Przyjął przy tym, że podobnie jak w przypadku narodzin samego życia, musi mieć ono charakter skokowy, jakościowy i nieciągły; charakter przeobrażenia krytycznego bez dostrzegalnych jednostek pośrednich. Dziś, jak wiadomo, mówi się w takim wypadku o emergencji, która nie jest efektem prostego przechodzenia ilości w jakość, ale wynikiem wewnętrznej dynamiki systemu, jego teleonomicznością (Jacques Mo-

⁸ W wydanym po raz pierwszy w 1940 roku dziele: *Biogeochemiczne ocerki* Vernadski twierdził na przykład: *I także oczewidno, szto monolit žyjni v celom ne jest prostoe sobranie otdielnych nedelimych, sluczajno sobrannyh, no jest složnaja organizovannost, czasti kotoroj imejut funkcji, vzaimno dopolnjajuszczie drug druga i sodejstvujuszczie odna drugoj* (Oczywistym jest, że monolit życia w ogólności nie jest zwykłym zbiorem odrębnych [samodzielnych], przypadkowo zgromadzonych niepodzielnych części, ale złożonym zorganizowaniem, którego części mają funkcje wzajemnego dopełniania się i wspomaganie [współdziałania]).

nod). Chardin mówił o jakiejś „zasadzie ruchu”, szczególnym, „głębokim parciu świadomości”, wewnętrznym ukierunkowaniu, psychicznej naturze ewolucji. Rozumiał to całkiem materialistycznie jako systemową zdolność życia do rozpoznawania i wychwytywania sprzyjających sytuacji, jako grę sił zewnętrznych i przypadku, który, aby przyczynić się do zmiany stanu, musi być jednak rozpoznany i pochwycony. Zdolność taka, według niego, nie przynależy wyłącznie człowiekowi, ale całej materii żywej, od pierwotniaków przez rośliny i zwierzęta. Jest to fenomen życia w ogóle, które w związku z tym można także definiować jako ukierunkowane „wznoszenie się świadomości”⁹, rezultat zorganizowanej złożoności.

Kierunkowość ewolucji myśli widział de Chardin jako proces niejako podwójnie, zewnętrznie i wewnętrznie uwarunkowany - raz przez zasadę „zmiany stanu”, transformizm całej przyrody ożywionej, dwa - przez nieprzypadkowe, refleksyjne selekcionowanie „sprzyjających okazji”, aktywne dziedziczenie się myśli. Noosfera - efekt konfluencji, łączenia się i w ostateczności jakiejś

⁹ Jest to rozumienie bardzo bliskie przyjętym dziś koncepcjom inteligencji, umysłu natury, właściwym rozważaniom Batesona czy na przykład Dennetta. Fakt ten dobitniej jeszcze obrazuje poniższa wypowiedź Teilharda de Chardin: *Przyjmując taki punkt widzenia można powiedzieć, że każda forma instynktu na swój sposób zmierza do osiągnięcia poziomu inteligencji [...] Człowiek zatem byłby tylko jedną pośród niezliczonych odmian świadomości próbowanych przez życie w świecie zwierzęcym – tą, która osiągnęła stan refleksji. Pozostałe stanowią światy psychiczne, do których mamy trudny dostęp nie tylko dlatego, że świadomość jest tam bardziej rozproszona, ale również dlatego, że funkcjonuje tam inaczej niż u nas.* T. de Chardin, *Fenomen człowieka*, przeł. K. Waloszczyk, Warszawa 1993, s.133. Stanowisko takie, określane mianem panpsychizmu, jednoznacznie czytelne już u Barucha Spinozy, wnikliwie omawia Thomas Nagel, dowodząc, że *Tak mało jednak wiemy o tym, jak świadomość powstaje z materii w przypadku nas samych i w przypadku zwierząt, u których możemy ją rozpoznać, że byłoby dogmatyzmem zakładanie, że nie istnieje ona w innych złożonych systemach czy nawet w systemach o rozmiarach galaktyki – jako wynik tych samych podstawowych własności materii, które są odpowiedzialne za nas.* T. Nagel, *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Aletheia, Warszawa 1997, s. 236. Ujęcie to zakłada swoistą uniwersalność własności mentalnych całej materii jako podłoża wszelkich możliwych form świadomości, co – oczywiście – nie zostało na razie przez nikogo udowodnione, ale jest zgodne zarówno z założeniami de Chardina (przynajmniej tak, jak rozumie je autorka tego tekstu), ale także z hipotezą fizyka-noblisty Erwina Schrödingera o bezpośrednim związku świadomości z uczeniem się materii żywej, dążącej do swojego *Vegetationsspitze* (szczytu wegetacyjnego). Por.: E. Schrödinger, *Czym jest życie?...*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1998.

megasyntezy, psychobiologicznego wznoszenia się i scalania wielu świadomości przechodzących w eksteligencję (jak nazywają ją dziś Ian Stewart i Jack Cohen), swoją ewolucję opiera na ruchu ruchów, syci się porządkiem układu dynamicznego, „związa się wewnątrznie”, porusza i... w związku z tym uznać ją należy za żywą, dokładnie w tym sensie, w jakim rozumie życie fizyka XXI wieku. Jako efekt nieciągłości w ciągłości, noosfera przeobraża życie całej planety, jest przestrzenią idei - kolektywnej myśli, nadbudowującą się stale nad przestrzenią biosfery. To zhumanizowana, realnie istniejąca materia, zrodzona z całościowego wysiłku życia, dokonującego się niepostrzeżenie wewnątrz jego form pierwotnych, „nowa warstwa, sięgająca równie daleko[...] jeszcze bardziej spoista niż poprzednie warstwy, „warstwa myśląca”, zapoczątkowana w końcowym trzeciorzędzie, rozpościerająca się odtąd ponad światem roślin i zwierząt: poza i ponad biosferą...”¹⁰.

W przekonaniu Teilharda de Chardin: „Tworzywo wszechświata, osiągnąwszy poziom myśli, jeszcze nie ukończyło swego ewolucyjnego cyklu”¹¹. „Z pewnością coś się gdzieś gromadzi, gotowe do nowego skoku naprzód” – twierdził. I jednocześnie pytał: „Co? I gdzie?”¹².

Wcale nie łatwą odpowiedź na to pytanie odnajdujemy dzisiaj w nowej teorii noosfery – teorii memetycznej, sprowokowanej tyleż dociekaniem genetyków (np. Luiggi Cavalli-Sforzy¹³), co zwłaszcza wypowiedziami etologa Richarda Dawkinsa na temat drugiego po genie, ewoluującego replikatora, nazwanego memem¹⁴.

Jednostki dziedziczności kulturowej

W jednej z najwcześniejszych syntez memetyki, obejmującej zarówno zaskakującą koncepcję Dawkinsa o ewolucyjnie zasadnym istnieniu samopowielającej się informacji kulturowej, jak i koncepcje innych ewolucjonistów, cybernetyk i badacz umysłu Francis Heylighen, definiuje tę nową, postdarwi-

¹⁰ P. T. de Chardin, *Fenomen człowieka*, przeł. K. Waloszczyk, Warszawa 1993, s. 146.

¹¹ Tamże, s. 205.

¹² Tamże, s. 120.

¹³ Zob. L. Cavalli-Sforza, *Similarities and Dissimilarities of Sociocultural and Biological Evolution*, w: *Mathematics in the Archeological and Historical Sciences*, ed. F. R. Hodson, D. G. Kendall, P. Tautu, Edinburgh 1971, s. 535 - 541.

¹⁴ Warto jednak nadmienić, iż bardzo bliski założeniom memetyki, a korzystający z koncepcji noosfery, program nowej antropologii sformułował także w latach 70. XX wieku Edgar Morin. Jego szczegółowe omówienie znajdzie czytelnik w D. Wężowicz-Ziółkowska, *Moc narrativum. Idee biologii we współczesnym dyskursie humanistycznym*, Katowice 2008.

nowską naukę jako taką, „która teoretycznie i empirycznie bada procesy replikacji, rozprzestrzeniania się i ewolucji memów”¹⁵, natomiast je same jako „wzór informacji, który jest przechowywany w pamięci jednostki i może zostać skopiowany w pamięci innej jednostki”¹⁶. Jako przykład memów w świecie zwierzęcym przytacza się ptasie melodie lub specyficzne techniki łowieckie przekazywane młodym. W świecie ludzkim niemal każdy twór kulturowy możemy traktować jako złożone mempleksy: język, religia, moda, muzyka, teorie i koncepcje naukowe, zwyczaje i tradycje – wszystkie one są ekspresją memów. Natomiast tym, co pozwala definiować memy jako wzorce informacji, jest ich zdolność do nieograniczonego replikowania się na drodze komunikacji, zupełnie niezależnie od replikacji genetycznej.

Mem zatem to wszelka reguła behawioralna lub kognitywna, która może być przekazywana od nosiciela do nosiciela na drodze transmisji, którą możemy rozumieć jako replikację; w pamięci odbiorcy powstaje kolejna kopia memu, czyniąc odbiorcę jego nosicielem. Według Dawkinsa i Moritza proces samoreprodukcji, prowadzącej do rozprzestrzeniania się memu upodabnia go do genu, aczkolwiek nie są to replikatory identyczne¹⁷.

Dawkins sformułował też listę warunków, które decydują o sukcesie tego replikatora, zaliczając tu:

Wierność kopii: im wierniejsza kopia, tym więcej cech oryginału zachowają kolejne kopie. Obraz reprodukowany na podstawie oryginału ma szansę zachować więcej cech oryginału niż reprodukowany z fotokopii.

Płodność: im szybsze tempo kopiowania, tym szybciej rozprzestrzeni się replikator. Maszyna drukarska pozwoli na więcej kopii tekstu niż biurowe ksero.

Żywotność: im trwalszy replikowany wzorec, tym więcej jego kopii może powstać. Rysunki na piasku rzadko są reprodukowane – często zanikają zanim ktokolwiek zdąży je uwiecznić (czyli skopiować).

Przyjmuje się aktualnie, że zasady wariacji i selekcji, które kierują ewolucją biologiczną, mogą posłużyć jako podstawa modelu ewolucji kulturowej, także ewolucji wiedzy.

Istotą hipotezy memetycznej jest założenie, że tak jak istnieją jednostki doboru naturalnego, tak istnieć muszą jakieś jednostki doboru kulturowego, podległe ogólnym prawom życia, czyli prawom ewolucji. Nie są one identyczne

¹⁵ F. Heylighen, *Memetyka*, w: *Infosfera. Memetyczne koncepcje kultury i komunikacji. Antologia*, wyb. i oprac. D. Wężowicz-Ziółkowska, Katowice 2009, s. 27

¹⁶ Tamże.

¹⁷ R. Dawkins, *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Warszawa 1996.

z replikatorami generatywnymi, ale tak jak one, aby przetrwać, musiały wypracować strategie skutecznego powielania się, a efekty ich istnienia powinny być dostrzegalne w postaci jakichś niegenotypowych ekspresji. Te ekspresje to artefakty lub, jak mówią memetycy, socjotypy.

W przeciwieństwie do ewolucyjnie wcześniejszych genów, jednostki dziedziczności kulturowej nie budują własnych maszyn reprodukcyjnych, którymi dla genów są nasze ciała, lecz wykorzystują to, co już w toku ewolucji gatunku zostało zbudowane – ludzkie mózgi. Ten sposób ich działania wyraźnie przypomina znane naturze, skuteczne i ekonomiczne sposoby replikowania się organizmów żywych, praktykowane przez wirusy. Ze względu na sposób reprodukcji i szerzenia się memy są z nimi identyczne. Skłoniło to nawet Dawkinsa i zwolenników jego hipotezy do nazywania tych jednostek wirusami umysłu. Wykorzystywanie innych organizmów w celu tworzenia własnych kopii ma też w ich przypadku, podobnie jak w przypadku wirusów, różne konsekwencje dla zaatakowanego obiektu. Gdy idzie o nasz gatunek, to – jak twierdzi na przykład Susan Blackmore, wielka zwolenniczka tej teorii – przyczyniły się, między innymi, do hipertrofii ludzkich mózgów, wykorzystując je przynajmniej od 150. tysięcy lat dla ułatwienia sobie replikacji. Wywierając silną presję selekcyjną zmieniły nawet kierunek doboru, faworyzującego od tego czasu osobniki sprawniejsze w replikacji memów (co tłumaczyłoby być może ewolucyjną porażkę neandertalczyka?). Ta, korzystna dla jednostek dziedziczności kulturowej, ale również dla przetrwania gatunku, zdolność przyswajania memów i ich powielania, zaczęła nawet „ciągnąć geny na swej smyczy” i, jak widać to wyraźnie już od górnego paleolitu (twórczość kromanieończyka), przyczyniała się do rozwoju kultury.

Wirusowy charakter replikacji memów daje im też przewagę nad genami w tempie szerzenia się, daleko większym niż jest to możliwe w przypadku tych ostatnich. Geny muszą „doczekać” dojrzałości swego nosiciela do reprodukcji, choć oczywiście tempo rozmnażania się, na przykład jamochłonów, znacznie przewyższa to, jakie jest charakterystyczne dla *Homo sapiens s.* Reprodukacja memów jest jednak jeszcze szybsza, przebiega bowiem w tzw. transferze poziomym, od osobnika do osobnika, bez względu na wiek i płeć, a nie w transferze pionowym (organizm – osobniki potomne), jak reprodukcja genów. Wraz z rozwojem napędzanej przez siebie kultury, memy sprowokowały również zaistnienie wciąż przyspieszających ich przekaz urządzeń transmitujących – prasy drukarskiej, telegrafu, telefonu, radia, Internetu, dzięki którym w błyskawicznym tempie mogą docierać do milionów osobników równocześnie. To także upodabnia je do wirusów, korzystających z wszelkich możliwych dróg transportu, poczynając

od powietrza wydychanego przez osobę zarażoną (ospa wietrzna), przez wodę (H5N1 – wirus ptasiej grypy), po płyny ustrojowe (HIV) i padlinę (wściekliźna). Pod tym względem oba typy wirusów wykazują niezwykłą „pomysłowość”.

W odniesieniu do wirusów umysłu, ich wartość przystosowawcza („pomysłowość”), czyli fitness wiąże się zwłaszcza ze skutecznym wykorzystywaniem mediów, zarówno „zimnych”, jak „gorących” (co doskonale i szeroko opisał już Marshall McLuhan, bynajmniej nie memetyk!). Zdaniem wielu, między innymi Richarda Brodiego – błyskotliwego współpracownika Billa Gatesa – sukces memu zależy także od zdolności zainteresowania sobą potencjalnych nosicieli. Dawkins skłania się jednak ku tezie, że ich „zaraźliwość” ma w istocie charakter analogiczny do biologicznej i nie wymaga specjalnej uwagi nosiciela. To raczej ewolucyjnie wdrożona podatność *Homo sapiens s.* na informacje - nasza instynktowa informacyjność, wspierana instynktem naśladowczym, a nie jakieś szczególne cechy treści kulturowych leżą u podstaw sukcesu memów w zarażaniu umysłów, bez względu zresztą na pożytek, jaki z przyswojonej informacji może płynąć dla nosiciela. Częstość faktycznie ten pożytek jest bardzo wątpliwy albo nawet przeradza się w zgubę nosiciela, jak ma to miejsce w wypadku zainfekowania Werterowską ideą samobójczej śmierci. Niejednokrotnie też zarażenie w krótkim czasie licznych umysłów (epidemia) bywa zabójcze dla milionów ofiar – vide stalinizm, hitleryzm, terroryzm i inne postaci zbiorowego „oczarowania”.

Mając na względzie fakt, iż nosicielem memów jest ludzki umysł, wypełniony licznymi ideami – a właściwie, zgodnie z opinią Brodiego, Blackmore czy Daniela Dennetta, z nich po prostu się składający – musimy jednak przyjmować, iż kolejne memy, chcące do niego dotrzeć, rzeczywiście powinny stosować jakieś strategie ogniskowania zasobów pamięci, jakieś sposoby skutecznego „sprzedawania się” i utrwalania. Może to być np. rym lub rytm, kolor, wysokość dźwięku, harmonia, ale najpewniejszą drogą zwrócenia na siebie uwagi jest odwoływanie się do tzw. biologicznie czułych punktów, emocji i reakcji, od których w najodleglejszych czasach antropogenezy zależało przetrwanie gatunku człowieka. Pozostają one w bezpośrednim związku z zasobami pożywienia, bezpieczeństwem, władzą, seksem – „tematami” najskuteczniej eksplorowanymi przez literaturę popularną, a dzisiaj i całą kulturę masową (z show-biznesem i reklamą włącznie)¹⁸. Sukces reprodukcyjny takich właśnie mempleksów najlepiej dookreśla

¹⁸ Warto wskazać tutaj na rozważania Tomasza Szlendaka i Tomasza Kozłowskiego, przedstawione w pracy *Naga małpa przed telewizorem. Popkultura w świetle psychologii ewolucyjnej*, Warszawa 2008, jednoznacznie odwołujące się do ustaleń ewolucjonistycznych, na których wspiera się także memetyka.

właśnie owa „masowość” odbiorców i nosicieli, której drugi biegun wytyczają (właściwie stale tak samo nieliczni, jak tysiąc lat temu), zarażeni i replikujący abstrakcyjne idee matematyczne, fizyczne, filozoficzne czy estetyczne.

Postdarwinowskie, neoewolucjonistyczne ujęcie życia i trwania informacji kulturowej oraz memetyczne koncepcje oddziaływania jednostek dziedziczności kulturowej na ich nosicieli to zagadnienie niezwykle ważne w rozmyślaniach o ewoluującej infosferze. Prowadzi do szeregu intrygujących wniosków, wyraźnie przesuwających dotychczasowe „punkty ciężkości”, uznawane dotąd za obowiązkowe na przykład w naukach humanistycznych. Co zmienia?

Przede wszystkim, zmienia zdecydowanie nasze dotychczasowe wyobrażenia o roli twórczego podmiotu, ponieważ mu przeczy. Zgodnie z postdarwinowską koncepcją replikacji idei, kiedy już noosfera wyewoluowała do poziomu samoreplikującej się warstwy biosfery, stała się rekurencyjnym systemem otwartym, w którym coś takiego, jak Twórca może spełniać wyłącznie rolę „kondensatora” i pola mutacji idei. Jakby nie patrzeć, taką koncepcję naukom humanistycznym zafundował już ongiś „stary” Jung. Dzisiaj, za sprawą Bruna Latour, Pierre’a Bourdieu i innych koncepcja „pola” znowu wraca do łask.

Po wtóre, buduje wizję kultury jako autonomicznej przestrzeni zmagania walczących o przetrwanie idei, gdzie ich (biologicznie rozumiana) skuteczność wyraża się w zdominowaniu umysłów, a nie w pożytku dla jednostki i społeczeństwa. W pewnym sensie zatem koncepcje te „stawiają na głowie” wszystkie dotychczasowe dociekania humanistyczne, poddając także w wątpliwość współczesne teorie inteligencji konektywnej, postrzegające infosferę jako obszar twórczej wymiany wzajemnie stymulującej się myśli ludzkiej, wspomaganej nowymi mediami z pożytkiem dla człowieka. Zgodnie z neoewolucjonistyczną koncepcją memetyczną, informacja kulturowa nie szerzy się dla wymaganego przez nas samego dobra ludzkości, ale dla własnych, egoistycznych celów, a towarzyszący jej ewentualny rozwój ludzkich umysłów jest tylko środkiem i skutkiem ubocznym ewolucji replikatorów kulturowych. Dawne teorie postępu, ludzkości jako stada żurawi, muszą zatem odejść w niepamięć; liczą się prawa doboru, prawa „milczącej większości”, jakby powiedział Baudrillard, a nie Dobro i Piękno.

Czy postdarwinowska biologia idei głosi zatem śmierć dawnej humanistyki?

Transformacja albo śmierć: uzgodnienia

Wszystkie te ewolucjonistyczne rozstrzygnięcia, mimo nawet wcześniejszego uwikłania w nie paru filozofów i antropologów (choćby miary de Chardina i Morina) humanistyka mogłaby zbagatelizować, gdyby nie fakt ich zdumie-

wającej zbieżności z dominującą dziś w niej myślą Jacques'a Derridy, Jeana Baudrillarda, Michela Foucaulta, Richarda Rorty'ego i Gilles'a Deleuze. Stwierdzenie realności świata idei jako świata bytów budujących rzeczywistość i z niej się wywodzących oraz wskazanie na jego właściwości, takie jak replikowalność, pasożytnictwo, samozwrotność i autoreferencyjność oraz zdolność do samorozsiewania się (*dissemination*) – to znaczący etap w poszerzaniu wiedzy o otaczającej nas rzeczywistości kulturowej, etap wymagający także, a może zwłaszcza, głębokiej rewizji i przeobrażenia postawy epistemologicznej, a właściwie – stworzenia nowej humanistyki, uznającej za poznawczo i metodologicznie dopuszczalne *alienum* idei i podmiotu, pogodzonej nie tylko z Foucaultowską tezą, iż „myśl może myśleć”, ale i pozostawiającej poza swym nawiasem tych, „którzy nie mogą myśleć, nie myśląc zarazem, czym jest myślący człowiek...”¹⁹.

W istocie podwaliny takiej humanistyki zostały już stworzone tyleż przez przywołanego wyżej Foucaulta, co zwłaszcza przez ogromne dzisiaj dzieło derridańskiej dekonstrukcji (w rozumieniu wszystkich tekstów samego Jacques'a Derridy oraz wszystkich jego krytyków i zwolenników)²⁰. Rezygnacja z centralnej pozycji podmiotu, jego peryferyjne usytuowanie, „dopuszczalne” jedynie w przestrzeni inskrypcji, zanegowanie mitu Autora, Ekspresji i Interpretacji, afirmacja gry, zgoda na (oczywistą dla teorii chaosu) specyficzną niezależność układu nieliniowego (tu: *écriture generale*) od jego składowych (zwłaszcza autora i interpretacji), wreszcie wpisanie sensu w przestrzeń gry i fundamentalne dla tej perspektywy Derridańskie stwierdzenie: „*il n'y a pas de hors-texte*” (a gdzie

¹⁹ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, t. II., przeł. T. Komendant, Gdańsk 2005, s. 164.

²⁰ Rola i miejsce Derridy w przeobrażaniu ponowoczesnych nauk humanistycznych są bezsporne; jego koncepcje traktujemy tu jako synekdochiczne egzemplum, istotny etap i dowód zbliżania się ku sobie „dwóch kultur” i obcych sobie dotychczas paradygmatów naukowych. Skrupulatna analiza dekonstruktywistycznego instrumentarium i budowanej przez niego ontologii literatury (dokonana już zresztą przez wybitnych znawców tematu) w kontekście memetyki, czy jeszcze szerzej – teorii chaosu, wykracza jednak daleko poza założenia tego artykułu. Nie zostanie tu podjęta, chociaż traktujemy ją jako naprawdę istotne zadanie dla badaczy dekonstruktywizmu, który postrzegamy jako pierwszą nowoczesną nieredukcjonistyczną filozofię literatury – systemowo stabilizowanej formy i strategii życia (replikowania się) memów oraz wyłaniania się nowych jakości. W obrębie humanistycznych teorii komunikacji to samo przełomowe miejsce przypada z pewnością dziełom Marshalla McLuhana deklarującego się jako „metafizyk zainteresowany życiem form kulturowych i ich zaskakującą różnorodnością”, wnikliwie analizującego „elektryczną rewolucję”. Por. np.: M. McLuhan, *Wybór tekstów*, pod red. E. McLuhana, F. Zingrone, przeł. E. Różalska, J. M. Stokłosa, Poznań 2002.

indziej i wyraźniej: „istnieją tylko konteksty nie mające żadnego absolutnego zakotwiczenia”²¹ – wszystko to otwiera doświadczanie tekstu (pisma, narracji) na przyrodoznawczą wizję ideosfery jako swoistej przestrzeni fazowej (prze-strzeni możliwości) umysłów, materii – tkaniny – sieci – splotu – puli replikowanych i replikujących się idei. Zgłębiane przez Derridę prawa tekstualności, nakazujące mu w ostateczności ujmować autora jako skryptora, incsrypcję zaś jako zapisane źródło „wyznaczone i odtąd wpisane w system, w pewną figurę, którą już nie rozporządza”, czy w końcu uznanie, iż „Prawdziwe i nieprawdziwe to tylko rodzaje powtórzenia...” (*le meme* = to samo), które ontologizuje prawdę poprzez ślad (zmysłowe stawanie się), a jednocześnie gubi ją i rozprasza w milionach kopii – wytworów naśladownictwa, można właściwie potraktować jako przejaw niezamierzonego (?) zbliżenia filozofii (poprzez teorię literatury) do biologii idei; próbę wciąż jeszcze silnie rozmytą i zmetaforyzowaną w porównaniu z ujęciami tego zagadnienia proponowanymi zwłaszcza przez nową biologię. Jean Baudrillard widzi ją jako precesję symulaków, a Zygmunt Bauman diagnozuje jako wyuzdanie znaków; „niekończącą się grę symulacyjną, dramat i groteskę politycznego menueta, niemoralny promiskuityzm wszystkich form”²². Z pewnością żaden memetyk nie ująłby w ten sposób ewolucji systemu ideosfery, ale zapewne wielu z takim jej opisem by się zgodziło, dodając wszakże, że kierunek, w jakim te formy same fizjologicznie dążą, jest określony przez ich własne intencje²³ oraz kontekst, w którym się czasowo znalazły.

Prawa teorii replikatorowej odniesione do kultury zdają się ujawniać głębokie, inwariantne przyczyny ewolucyjnego procesu jej trwania i przeobrażania się, z wszystkimi konsekwencjami jej systemowości²⁴. Badanie noosfery-ideosfery-eksteligencji i budowanie noologii jako nauki wymaga od humanistyki nie tylko zmiany koncepcji ontologicznych. Prymat memów nad genami bowiem, a w każdym razie ich aktywne uczestnictwo w przeniesionym tym samym na inny już poziom wyścigu Czerwonej Królowej (bo chyba tak należałoby postrzegać eksponowane przez memetyków konkurowanie genów i memów o śro-

²¹ Wszystkie, przytoczone wyżej cytowania Derridy pochodzą z książki M. P. Markowskiego, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1999.

²² Z. Bauman, *Socjologia i ponowżytność*, w: *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, pod red. H. Kozakiewicza, E. Mokrzyckiego, M. J. Siemka, Warszawa 1992, s. 16.

²³ J. Cohen, I. Stewart, *Załamanie chaosu. Odkrywanie prostoty w złożonym świecie*, przeł. M. Tempczyk, Warszawa 2005, s. 292.

²⁴ Podobne stanowisko reprezentuje np. Michael Fleischer w pracy *Problemy i hipotezy systemowej teorii kultury. Podstawy empirycznych badań tekstów kultury*, Wrocław 1994.

dowiskowe zasoby), nie wyznacza jakiegos specjalnego miejsca osobniczemu umysłowi ludzkemu w ewolucji życia. Przeciwnie. Uznawszy dobór memetyczny za głównego sprawcę najbardziej nawet złożonych wytworów kultury ludzkiej (style artystyczne, koncepcje religijne, teorie naukowe) memetyka odrzuca konieczność istnienia podmiotu, świadomego twórcy idei i nie interesuje się jakościowymi osiągnięciami jednostkowych „kujonów” Stevena Pinkera – przeciwnika anty-podmiotowej genezy kultury i jednocześnie zdeklarowanego neoewolucjonisty (co jakoś udaje mu się godzić, przy pełnym wdzięku balansowaniu na cienkiej, acz sprężystej linii erudycji). W ujęciach skrajnych (np. Blackmore) mówi wręcz o szkodliwym „złudzeniu użytkownika”, negując istnienie „ja”, świadomości i subiektywności, postrzegając je jako mempleks jaźni, „kłębowisko memów”. To, co zwykliśmy zatem pojmować jako twórcze, w tym ujęciu, nie jest niczym innym niż „przejawianie się mocy replikatora, jedyne go znanego nam procesu, który może tego dokonać, i radzi sobie z tym doskonale bez pałętającej się na dokładkę świadomej ludzkiej jaźni”²⁵.

Prawda i sens teorii memetycznej zdaniem jej zwolenników, wynika właśnie z tego, iż: wyjaśnia ona, w jaki sposób ludzkie życie, mowa i twórczość powstają dzięki tej samej mocy replikatora, co struktury przyrody (Blackmore).

Przyjęta przez memetykę wspólna ewolucjonistyczna podstawa życia myśli i materii, które bez żadnego nadzorcy (inteligentnego projektu - Twórcy, czy tylko sprawczego podmiotu - twórcy) osiągają niejednokrotnie fascynujące swą różnorodnością i doskonałością formy, przełamuje, jak powiedziano, dawny dualizm, roztopiając niejako rozum subiektywny w obiektywnym „rozumie” przyrody. Budując koncepcję ideosfery jako samonapędzającego się, ewoluującego systemu bez osobowego sprawcy, obszaru walczących o przetrwanie i powielenie się idei, memetyka zwraca się ku obiektywnemu poznaniu rzeczywistości kulturowej, otwierając przy tym szansę na pokonanie epistemologicznego impasu, w jakim pogrzyżyło się ono za sprawą postmodernistycznego relatywizmu humanistyki. W istocie funduje też humanistyce nowe, neodarwinistyczne podstawy takiego badania kultury. Jej wejście w obszar rozważań nad ewolucją życia idei postrzegane jest nawet przez niektórych przedstawicieli nauk przyrodniczych (Stewart, Cohen) jako propozycja rozwiązań bliska roli genetyki w jej rozumieniu biologicznych funkcji DNA.

Jak wynika z analizy panujących w niej tendencji, memetyka zmierza również do wypracowania instrumentarium wyzwolonego z humanistycznych iluzji, od wieków sytuujących człowieka poza i ponad przyrodą. To istotny jej atut jako nowej propozycji badawczej, która, dodatkowo, buduje własną wizję

²⁵ S. Blackmore, *Maszyna memowa*, przeł. N. Radomski, Poznań 2002, s. 358.

człowieka, odpowiadającą współczesnej wiedzy biologicznej na ten temat, chociaż bardzo daleką od humanistycznego modelu. Zakładając naśladowczy, a nawet wirusowy charakter ideologii politycznych, etnicznych, religijnych, ekonomicznych, naukowych, artystycznych, zakładając obowiązywanie w nich praw doboru memetycznego, tworzy wizję człowieka – maszyny memowej, podobnej do innych biologicznych maszyn replikacji informacji. Potwierdza tym jego przynależność do świata natury. W tym też sensie, moim zdaniem, memetyka zwraca człowieka naturze, łącznie z tym, co zwykł był uważać za oddzielającą go od innych zwierząt własność – umysłem i kulturą. Nie oznacza to, iż przyjmuje, że przejawiają je i inne zwierzęta²⁶. Oznacza, że umysł ludzki i kultura są produktem trwającej 3,8 miliarda lat ewolucji życia, efektem programów akumulacji informacji genetycznej i pozagenetycznej, skutkiem wpływu bodźców środowiskowych i zdolności systemów żywych do autoregulacji i zmiany. Żaden specjalny nimb chwały nie musi oświetlać naszego miejsca w tym procesie, abyśmy mogli je poznawać i pojmować właściwie. Jesteśmy gatunkiem zwierzęcym wyłonionym na drodze ewolucji i walczącym o ewolucyjny sukces (przetrwanie), w czym mają swój udział również replikowane przez naszą maszynę mózgową idee. Przekonanie, że rzeczywistość, nasze umysły i kultury są wyłącznie naszym wytworem i nie podlegają innym niż ludzkie, nie rozpoznanym jeszcze do końca ogólniejszym prawom życia, to – z tego punktu widzenia – humanistyczna aberracja²⁷, pogrążająca poznanie w antropologicznym śnie²⁸, tak dobitnie krytykowanym już przez „archeologa” humanistyki – Michela Foucaulta. Takie rozpoznanie miejsca człowieka w świecie i władzy Czwartego Królestwa, w interesujący sposób zbliża też memetykę do ponowoczesnych diagnoz kultury, wyrażenie formułowanym właśnie przez Jean’a Baudrillarda, który (inspirowany nota bene koncepcjami Jacques’a Monoda i Claude’a Shannona)²⁹ pisze między innymi:

W tej perspektywie to już nie my myślimy świat, lecz on myśli nas. Jest to świat, w którym odżywa metamorfoza form i w którym myśl podlega dynamice,

²⁶ Co zresztą, w odniesieniu do umysłu, którego obraz wciąż się zmienia, może okazać się kolejną pomyłką nauki, wynikającą z ograniczeń antropologizmu.

²⁷ Określenie J. Graya. Zob. J. Gray, *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa 2003.

²⁸ Zob. zwłaszcza Michel Foucault, *Sen antropologiczny*, w: Tenże, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, t. 2, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2005.

²⁹ Zob. zwłaszcza Jean Baudrillard, *Implozja sensu w środkach przekazu*, w: Tenże, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005. Inspiracje naukami ścisłymi

która nie jest jej własną. [...] Stajemy się przedmiotem myśli, ale myśli, która do nas nie należy, która już nie jest myślą podmiotu³⁰.

Jak inaczej rozumieć te sformułowania, jeśli nie poprzez odwołanie do ewolucjonistycznej koncepcji samoarfirmującej się, autoreplikującej się myśli, kłączowato, horyzontalnie pełzającej po ziemi, zgodnie z rozpoznaniem Gilles'a Deleuze, który dowodzi nieistnienia rozróżnień między tym, co kolektywne, a tym, co jednostkowe? Kiedy buduje rizomatykę i bada milieu – środowisko myśli, o cóż mu chodzi, jeśli nie o nomadycznie wędrującą myśl, obojętną wobec problemów początku, fundamentów, źródła – problemów filozofii tradycyjnej, która traci już rację bytu?

Zbieżność ta nie powinna być dla humanistyki pozbawioną znaczenia przypadkową przyległością interferujących dyskursów. Umiejscowienie myśli (idei i ich reprezentacji) po tej samej stronie, co byt gatunku, dokonane przez memetykę, zmienia, a w każdym razie zmienić może zasadniczo nie tylko metody badania kultury, ale i dominujący jak na razie w humanistyce filozoficzny wybór epoki, zgodnie z którym byt człowieka i byt języka nie mogły dotąd współistnieć i równocześnie łączyć się wzajemnie³¹ (Foucault, 2005, II, s. 160). Tu, w stale podnoszonej i dokumentowanej łączności „mózgu i opowieści” uzyskały one połączenie, a nawet nierozłączność. To z niej właśnie wyłania się ludzka obecność na Ziemi; różna od innych, a jednak taka sama jak inne.

Odniesiona do mózgow i opowieści teoria chaosu, zaproponowana, a raczej wyinterpretowana przez Stewarta i Cohena w odniesieniu do kultury,

i pewna wtórność filozoficznych rozważań Baudrillarda wobec współczesnych teorii matematycznych, fizycznych i biologicznych jest bardzo wyraźna, a nadinterpretacje, jakich się często dopuszcza, budzą uzasadniony sprzeciw przedstawicieli nauk podstawowych. Zob. na ten temat: A. Sokal, J. Bricmont, *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 2004. Z racji znacznego zmetaforyzowania wypowiedzi Baudrillarda i skupienia jego refleksji na innym niż właściwy np. fizyce, obszarze badań, niejednokrotnie trudno jest jednak orzec tak jednoznacznie, jak czynią to Sokal i Bricmont, wspierani przez Grossa i Levitta, iż „jest to równie pompatyczne, jak bezsensowne” (s. 149). Przytoczony wyżej cytat z *Rozmów przed końcem* w kontekście ustaleń memetyki brzmi bardzo sensownie i dodatkowo uznać go wypada za osobiste przemyślenie autora, skoro nie wskazuje na inne (poza sobą samym) źródła. Inna sprawa, iż faktycznie z reguły źródła swych inspiracji nie wskazuje, choć w *Implozji sensu...* powołuje się jednak na Shannona i Monoda.

³⁰ J. Baudrillard, *Przed końcem. Rozmawia Philippe Petit*, przeł. R. Lis, Warszawa 2001, s. 60.

³¹ M. Foucault, *Słowa i rzeczy...*, s. 60.

wspiera w tym miejscu hipotezy memetyczne, ale i postmodernistyczne. Nasze biologicznie wyewoluowane, aktywne, nastawione na wychwytywanie informacji mózgi, według niej, tworzą stale z otaczającą je rzeczywistością ideosfery i innych umysłów „dziwne pętle”, pozostają w sprzężeniu zwrotnym z szerzącymi się w domenie ideosfery memami. To w tym właśnie sprzężeniu i poprzez nie, na sposób fraktalny, nieciągły i migotliwy wyłania się człowiek – empiryczno-transcendentny byt, uzyskujący reprezentację i rozpoznanie siebie samego w samozwrotnym systemie ideosfery, która (w zgodzie z Baudrillardem) nie jest jego wytworem. Rekurencyjność tego dynamicznego układu działa niezawodnie, a w jego obszarze pojawia się także emergencyjna w swym charakterze kreatywność. Zarówno tu, jak w całej naturze, ulepszenie już istniejącego, dodanie jakiegoś elementu, rekombinacja, multiplikacja, zwrócenie uwagi na niemyślane (Foucault), daje efekty nieprzewidywalne, napędza system ku czemuś, czego skutków jeszcze nie znamy. Z tej złożoności wywodzi się organizacja, porządek w makroskali, a wreszcie i ludzkie doświadczenie stabilności i powtarzalności, dające złudzenie świadomego bycia, podczas gdy jest ono jedynie jego czasowym uobecnieniem. Formy i struktury, powiada Deleuze, to tylko chwilowy depozyt an-archicznej, a-centrycznej, pozbawionej ładu, wędrującej i „przychodzącej kiedy ona chce” nomadycznej myśli, nad którą nie mamy władzy. Opisywanemu przez Deleuza „heraklityzmowi strumieni” przychodzi w sukurs memetyczna koncepcja *the memesreams* – rzeki memów, zaproponowana przez Liane Gabora³².

Jednak skupiająca się raczej na głoszeniu „końca człowieka” i „kresu poznania” humanistyka, wypalona zabiegami zrozumienia „drugiego”, nie buduje dzisiaj całościowych teorii wyjaśniających życie infosfery. Poprzestając na cząstkowych z reguły rozpoznaniach wyczerpywania się wielkich narracji, na klęsce podmiotu i autora, a w znacznym stopniu i przedmiotu, którego ontologię rozmywa, zamieniła się w poli-, a miejscami nawet kako-foniczną lawinę dyskursów, samo-destrukcji i samo-konstrukcji.

Inaczej neoewolucyjna teoria infosfery. Przede wszystkim nie wątpi ona w otaczającą nas rzeczywistość, także rzeczywistość kultury. Mało, postrzegając człowieka jako wytwór rzeczywistości, a kulturę jako samozwrotną i samonapędzającą się sferę idei, efekt życia chcących się kopiować memów, przyznaje jej nawet status ontologicznie niezależny od nas samych. Tym samym, przynajmniej na poziomie epistemologicznym, daje szansę na dyskusję z tym „czymś”, co za sprawą refleksji humanistycznej straciło już dyskusyjny

³² Por. L. Gabora. *Rzeka memów. Tkanie gobelinu pojęciowego*, [w:] *Infosfera...*

(a przeto i podatny na badanie) wymiar. I chociaż uczynienie osią ewolucji kultury jakiejś „chcącej” się replikować informacji, abstrakcyjnej jednostki dziedziczności kulturowej – memu, a nie, jak dotąd, człowieka – jest niewątpliwie perspektywą a-humanistyczną i może być postrzegane jako deterministyczne, budzi ono pewną nadzieję na istotną w nauce zmianę perspektywy.

Krytyka

Warto mieć jednak na uwadze, że obecna w memetyce paralela między ewolucją życia a ewolucją kultury i umysłu, niosąca obietnicę nowego sposobu rozumienia społeczno-kulturowej ciągłości i zmiany, skrywa także pewne zagrożenia, z których należy zdawać sobie sprawę, zanim jej aplikacja na grunt humanistyki zostanie dokonana. Wynikają one, przede wszystkim, z uwodzieleńskiej (i dobrze się sprzedającej) siły metaforyki Dawkinsa, swobodnie przechodzącego od obiektywizmu praw natury do jakże literackiego w swym kształcie obrazu „ślepego zegarmistrza”, od adeniny, zajmującej ze szkodą dla cytozyny locus numer 30004 do „samolubnego genu” i od altruizmu krewniaczego do praktykowanego przez nietoperze wampirycznego „braterstwa krwi”, odnawiającego dobrotliwe aspekty mitów genealogicznych. Ta zdolność budowania poezji nauki, ekspresyjnych figur, ewokujących humanistyczną wyobraźnię, łatwo może nas zwieść na manowce, przekonując o prostocie stosowalności, bynajmniej nie łatwych teorii biologicznych w dociekaniach kulturoznawczych.

Inną, acz równie ważną sprawą, jest uległe stosowanie przez memetyków założeń teorii doboru naturalnego do dziedziny, która będąc wytworem umysłów, wcale nie musi się już w dalszym rozwoju stosować do tych zasad. To, że tworzące ją mózgi powstały na drodze mutacji i doboru, wcale nie oznacza, iż ekspresje tych mózgow (kultura) podlegają tym samym prawom, co ich posiadacze. Wpływ doboru naturalnego, w tym przypadku, warto rozważać bardzo ostrożnie i oprócz rzetelnego zrozumienia procesów ewolucji biologicznej i uwzględniać również pozabiologiczną wiedzę historyków idei, socjologów, antropologów, medioznawców i literaturoznawców. Oni także sporo wiedzą o transmisji informacji kulturowej.

Nie bez znaczenia są też odrębności między procesami doboru genów i doboru memów, z których koniecznie musimy zdawać sobie sprawę, brnąc/otwierając tę neoewolucjonistyczną ścieżkę w badaniach humanistycznych. Są to, dające się wyodrębnić z dociekań licznych już memetyków zastrzeżenia:

- że proces kopiowania memów jest znacznie mniej doskonały (wierny) niż proces kopiowania genów

- że memy, w przeciwieństwie do genów, podlegają nieustannemu mieszaniu i mutacjom
- że memy mogą się zlewać ze sobą, co nie zdarza się genom
- że memy niekoniecznie muszą zajmować jakieś loci w mózgu, o które musiałyby konkurować, jak czynią to geny
- że w świecie memów najprawdopodobniej nie istnieje nic porównywalnego z chromosomami, ani nic równoważnego allelom
- że dziedziczenie memów może być bardziej lamarckowskie, kierunkowe niż darwinowskie i to nawet w strywializowanym pojmowaniu lamarckizmu, jako dziedziczenia cech nabytych
- że „pozytywne sprzężenia zwrotne mogą wytworzyć siłę, która poprowadzi ewolucję memową w kierunku zupełnie niezależnym, a może nawet niezgodnym z kierunkiem faworyzowanym przez ewolucję genetyczną”³³.

³³ R. Dawkins, *Fenotyp rozszerzony. Dalekosiężny gen*, przeł. J. Gliwicz, Warszawa 2003, s. 149.